MASTER NEGATIVE
NO. 93-81390

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

HEGEL, GEORG
WILHELM FRIEDRICH

TITLE:

WERKE

PLACE:

BERLIN

DATE:

1832-1887

Master Negative # 93-81390

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831.
Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke; vollständige ausgabe, durch einen verein von freunden des verewigten: D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans ... Berlin, Duncker, 1832-1887.
19 v. in 12. port., facsim. (v.19). 21½ cm.

Each vol. has special t.-p. also.

Contents.--1.bd., Philosophische abhandlungen, hrsg. von D. Karl Ludwig Michelet.--2.bd., Phänomenologie des geistes, hrsg, von D. Johann Schulze. 2. aufl.( )--3.-5. bd., Wissenschaft

CONTINUED ON NEXT CARD

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 2)

der logik, hrsg. von D. Leopold von Henning. 2. aufl.--6.bd., Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse, 1.th., Die logik, hrsg. von Dr, Leopold von Henning. 2.aufl.--7[1].bd. Vorlesungen über die naturphilosophie, als der Encyclopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse 2.th., hrsg. von D. Carl Ludwig Michelet.--7[2].bd., Encyklopädie der philosophischen wissenschaften im grundrisse, 3.th., Die philosophie des geiste s, hrsg. von Dr. Ludwig Boumann.--8.bd., Grundlinien der philosophie

CONTINUED ON NEXT CARD

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11X
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/6/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

Master Negative #
93-81390

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 3)

des rechts, hrsg. von Dr. Eduard Gans. 2. aufl.--9.bd., Vorlesungen über die philosophie der geschichte, hrsg. von Dr. Eduard Gans. 2. aufl., besorgt von Dr. Karl Hegel.--10.bd., Vorlesungen über die aesthetik, hrsg. von D.H.G. Hotho. 2. aufl. 3 pts. in 2 v.--11.-12.bd., Vorlesungen über die philosophie der religion, nebst einer schrift über die beweise vom daseyn Gottes. Hrsg. von D. Philipp Marheineke. 2. aufl.--13.-15. bd., Vorlesungen über die geschichte der

CONTINUED ON NEXT CARD

193H36
I

Works. 1832.

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831. Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. 1832-1887. (Card 4)

philosophie. hrsg. von Dr. Carl Ludwig Michelet. 2. aufl.--16.-17.bd., Vermischte schriften, hrsg. von D. Friedrich Förster und D. Ludwig Boumann.--18.bd., Philosophische propädeutik, hrsg. von Karl Rosenkranz.--19.bd., Briefe von und an Hegel, hrsg. von Karl Hegel. 2 pts. in 1 v.

D193H36 IE45 Copy in Philosophy. 1934-87. 19 v. in 12.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 5/4/93 INITIALS BAP
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT

GUIDE TO CONTENTS

for

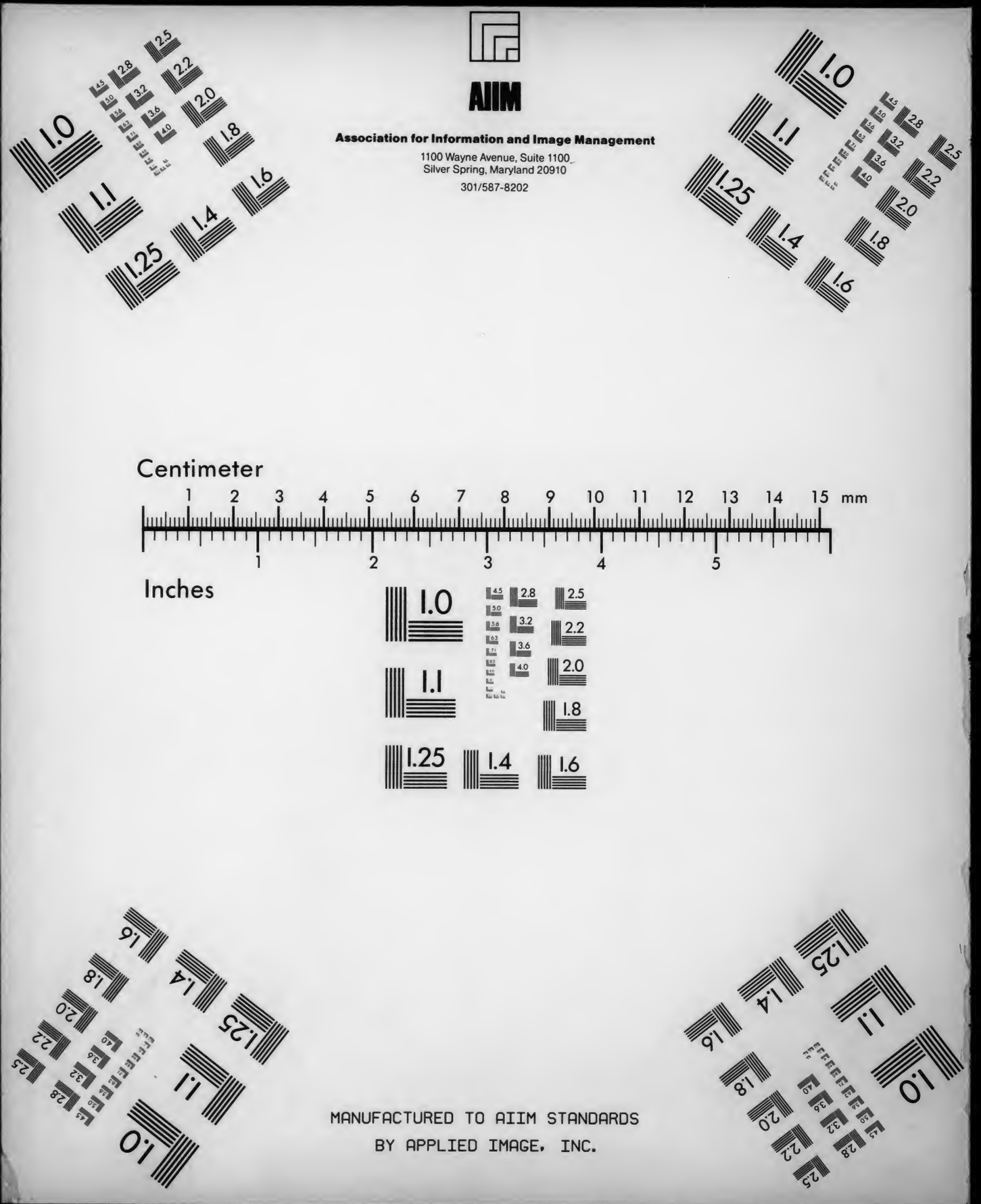
WILHELM FRIEDRICH HEGEL'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
1	93-81386	1832	1
		1841	2
		1841	3
		1841	4
2	93-81387	1841	5
		1843	6
		1842	7.1
		1845	7.2
3	93-81388	1840	8
		1840	9
		1842	10.1
		1842	10.2
4	93-81389	1843	10.3
		1840	11
		1840	12

GUIDE TO CONTENTS (cont'd):
WILHELM FRIEDRICH HEGEL'S WERKE

REEL	MASTER NEGATIVE #	DATE	VOLUME
5	93-81390	1840	13
		1842	14
		1844	15
		1834	16
6	93-81391	1835	17
		1840	18
		1887	19

REEL 5
VOLUMES 13-16
1840-1834


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

VOLUME 13

193H35 I

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

SIGILLVM COLLEGII COLVMBIAE NOVI EBORACI
IN LVMINE TVO VIDEBIMVS LVMEN

Y LIBRARY

below, or at the
borrowing,
ial ar-

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Dreizehnter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.
Verlag von Duncker und Humblot.

12 APR 84 55234

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

Dr. Carl Ludwig Michelet.

Μεταχειριζομένη πόλις φιλοσοφίαν οὐ διολεῖται.

Plato.

Erster Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1840.

Verlag von Duncker und Humblot.

193 H36
I
13-14

Vorrede des Herausgebers zur ersten Ausgabe.

Was dieses Orts der Herausgeber allein zu sagen hat, ist, daß er Rechenschaft ablege von dem Verfahren, welches er beim Redigiren dieser Hegelschen Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie befolgt hat.

Hegel hat über diese Wissenschaft in Allem neunmal Vorlesungen auf den verschiedenen Universitäten gehalten, an denen er wirkte: das erste Mal während des Winters 1805—1806 in Jena; die zwei folgenden Male zu Heidelberg in den Winterhalbjahren 1816—1817 und 1817—1818; die übrigen sechs Male auf hiesiger Universität im Sommer 1819, in den Wintersemestern 1820—1821, 1823—1824, 1825—1826, 1827—1828 und 1829—1830. Er hatte eben seine Wintervorlesungen (darunter die Geschichte der Philosophie zum zehnten Male) am 10. November 1831 angefangen, und bereits über die Geschichte der Philosophie in zwei Stunden mit dem größesten Flusse der Rede Vorträge gehalten, als der Tod ihn plötzlich abrief.

Von diesen verschiedenen Jahrgängen besitzen wir nur das Jenaische Heft in Quart von seiner eigenen Hand ausgeführt, und fast durchgängig von ihm stylisirt; er wagte damals noch nichts dem freien mündlichen Vortrage zu überlassen. Hieran schließt sich ein kürzerer Abriß der Geschichte der Philosophie ebenfalls in Quart, in Heidelberg abgefaßt und zur weitern Entwickelung beim Vortrage bestimmt; er enthält in kerniger, sorgfältig ausgearbeiteter Rede mit wenigen Worten die Hauptmomente, auf die es bei jedem Philosophen ankommt. Alle Zusätze, die er bei den spätern Widerholungen machte, sind theils am Rande des Jenaischen Heftes oder des Abrisses entweder ausgeführt oder angedeutet, theils auf einer Menge von einzelnen eingelegten Blättern verzeichnet, welche, selten stylisirt, meist nur skizzenhaft den auf das Papier hingeworfenen Gedanken enthalten. Diese Blätter sind von unschätzbarem Werthe, weil sie die höchst reichen Zusätze aller Vorlesungen späterer Jahre durch seine eigene Handschrift documentiren; man sieht stets deutlich, was der freie Vortrag, wie er in den nachgeschriebenen Heften sich vorfindet, aus diesen Skizzen gemacht hat, und wo und wie nöthigenfalls jener oder vielmehr sein nachgeschriebenes Abbild durch diese rectificirt werden mußte.

Was nun diese Hefte selbst betrifft, so habe ich als Quellen, aus denen Stücke in vorliegende Redaction der Hegelschen Geschichte der Philosophie übergegangen sind, vorzugsweise herauszuheben: 1) ein Heft aus dem Jahrgange 1829—1830 von Herrn **Dr. J. F. C. Kampe**; 2) das Heft, welches Herr Hauptmann von Griesheim im Winter 1825—1826 nachgeschrieben hat; 3) mein Heft vom Wintersemester 1823—1824, in welchem ich

diese Vorlesungen Hegels hörte. In Heidelberg nachgeschriebene Hefte habe ich nicht zu Gesichte bekommen, und in Jena nachgeschriebene werden wohl vollständig durch das eigene Heft Hegels ersetzt. Was den Werth dieses letztern aber noch mehr erhöht, ist, daß er in den spätern Berliner Vorlesungen, wie aus ihnen zu ersehen ist, je mehr und mehr auf dieses Heft zurückkommt, und wörtlicher daraus vorgetragen, als es in der Mittelzeit oft der Fall gewesen; aufs Katheder aber hat er es, wie jenen Abriß, gewiß immer mitgenommen.

Die Quellen der Einleitung ins Besondere sind, außer den nachgeschriebenen Heften, ein am besten beschaffener Theil der Hegelschen Manuscripte theils in Quart, theils in Folio, fast ausschließlich zu Berlin, und das Uebrige doch wenigstens in Heidelberg, verfaßt. Die Einleitung zum Jenaischen Heft ist später von ihm selbst nie gebraucht worden, und war in der That für den Herausgeber bis auf einzelne Stellen unbrauchbar: insofern nämlich Klarheit, Gediegenheit und Ueberzeugungskraft in den spätern Einleitungen (diese arbeitete er bei allen seinen Vorlesungen immer am meisten um) vorzugsweise hervortrat. Ungefähr ein Drittel dieser Einleitung, so wie die Antrittsrede ist geschriebenes, nicht bloß gesprochenes Wort, und auch für den Rest, wie für die Einleitung in die Griechische Philosophie, sind die Hegelschen Skizzen, so ausgeführt, daß hin und wieder nur wenige Pinselstriche hinzuzufügen blieben. Mehrere Blätter, namentlich was zwischen der Antrittsrede und der Einleitung steht, und dann die vier ersten Seiten der Einleitung selbst, scheinen schon von ihm selbst gar nicht für den mündlichen Vortrag, sondern sogleich für den Druck bestimmt

worden zu seyn; wenigstens tritt der Charakter von Vorlesungen darin ganz zurück.

Der aus nachgeschriebenen Heften entnommenen Darstellung der Orientalischen Philosophie dient zur nähern Bewährung eine reiche Sammlung von Collectaneen und Excerpten aus Englischen und Französischen Werken über den Orient überhaupt, von denen er die betreffenden, mit kurzen Randnotizen versehen, auf das Katheder genommen, um frei aus ihnen vorzutragen, theils unmittelbar mündlich sie übersetzend, theils einstreuend seine Bemerkungen und Urtheile.

In diesen Quellen habe ich somit ein dreifaches Material für diese Redaction vor mir gehabt: 1) reiflich durchdachte, vollständig niedergeschriebene, oft schwere Perioden, in gewohnter gediegener Hegelscher Redeweise; 2) rein allein im Augenblicke auf dem Katheder durch die Gewalt des Vortrags, der Form und dem Inhalte nach, producirte Gedanken, oft das Genialste und Tiefsinnigste, von denen sich unter den Skizzen nicht selten auch nicht einmal eine Spur wiederfindet, deren Authenticität also, außer dem Nachschreibenden, nur der innere Gehalt, die beste Autorität, verbürgt; 3) was die Mitte zwischen Beidem hält, — der in der Skizze niedergelegte Stoff des Gedankens, dessen Formgebung dem mündlichen Vortrage überlassen geblieben. Hier ist dann die Form nur selten schwierig, nicht selten sogar schön. Ueberhaupt überraschen diese Vorlesungen nicht selten durch die Reinheit der Form der man die Sicherheit ansieht, mit welcher der Gedanke schon vorher klar vor der Seele des Vortragenden dagestanden: zweifelsohne, weil er keiner Vorlesung ein so langes Studium widmete, das sich ununterbrochen durch

die ganze Laufbahn seiner akademischen Thätigkeit hindurch zog; wie er denn in und an ihr, die Gedanken jener edlen Geisterreihe noch einmal durchdenkend, seinen eigenen Standpunkt mag errungen haben, und mit ihr daher den besten Aufschluß zum Verständniß seiner ganzen Philosophie geliefert hat.

Diese drei Elemente dieser Vorlesungen, wenigstens das erste von den beiden letzten, wird der Leser wohl leicht unterscheiden können. Es ist diese Verschiedenheit der Diction freilich ein Uebelstand, aber ein unvermeidlicher; ich hatte weder den Willen, wegen der vorhin erwähnten Beschaffenheit der Form, noch überhaupt ein Recht, durch durchgängiges Umschmelzen der Phrase, das gesprochene Wort dem geschriebenen näher zu bringen. Ja, selbst im geschriebenen Worte für sich zeigen sich bedeutende Unterschiede der Färbung. Denn indem davon aus allen Epochen der philosophischen Bildung Hegels vorhanden ist: so findet sich (aus dem Jenaischen Heft) seine von mir anderwärts[1] charakterisirte erste Terminologie, wie sie theils für sich, theils im Uebergange zur Terminologie der Phänomenologie begriffen ist, neben die reifere Terminologie der spätern Jahre gestellt. Nur das mußte ich, beim gesprochenen Worte, mir erlauben, von der Ankündigung des Vereins, „eine Wortfassung zu wählen, wie sie dem Sinn und Geist des Verstorbenen am entsprechendsten wäre," in denjenigen einzelnen Fällen Gebrauch zu machen, wo schleppende Wiederholungen oder ganz lose Sätze durch Zusammenziehungen oder leise Umgestaltungen von Phrasen, sey es desselben Hefts oder aus verschiedenen Semestern, ohne Aufopferung des ur-

[1] Einleitung in Hegels philosophische Abhandlungen (S. XLVI—L).

sprünglichen Ausdrucks vermieden werden konnten. Außerdem habe ich kleine Mängel des Styls, sonst bekannte Anomalien und Anakoluthien der Hegelschen Schreibart, mit Absicht nicht verwischt. Denn wer weiß nicht, wie die kleinsten Partikeln, an einen ungewöhnlichen Ort gesetzt, oft die feinsten Nüancen des Sinns geben? Und wenn einem alten Schriftsteller nicht fahrlässiger Weise seine anomalen Eigenthümlichkeiten fortgestrichen werden dürfen, so verdient doch wohl Hegel wenigstens eine gleiche Achtung.

Bei der Zusammensetzung obenerwähnter Elemente aus sämmtlichen Heften bin ich nun nicht so verfahren, daß ich entweder die eine oder die andere dieser Vorlesungen unbedingt zum Grunde gelegt, und etwa aus den übrigen das in jener nicht Enthaltene gehörigen Orts eingeschaltet hätte. Denn aus der sorgfältigsten Vergleichung derselben ergab sich, — abgesehen davon daß die verschiedenen Vorlesungen Vieles enthielten, was nur in Einer oder einigen vorkommt, — daß auch bei dem, was sie alle oder doch mehrere gemeinschaftlich haben, nicht nur die Stellung einzelner Materien häufig eine verschiedene, sondern sogar die Auffassungsweise manchmal (was dann mit der veränderten Stellung allerdings zusammenhängt) eine andere und neue war. Es blieb mir also, wenn Nebeneinanderstellung, um der Vermeidung der Wiederholung willen, nicht möglich war, nur die Wahl zwischen den verschiedenen Darstellungsweisen übrig. So habe ich bald der einen, bald der andern Vorlesung den Vorzug gegeben; sonst aber, wenn es ohne Wiederholung anging, aus mehrern zugleich aufgenommen. Die Aufgabe für den Herausgeber bestand hier überhaupt in der Kunst

des Ineinanderschiebens und zwar nicht nur größerer Stücke verschiedener Vorlesungen, sondern auch, wo es nöthig war, einzelner Sätze. Zu diesem Problem war mir aber der Leitfaden der, daß nur solche Stücke und nur so zusammengehängt werden durften, die ohne gewaltsame Aenderung neben einander stehen können: so zugleich, daß dem Leser die äußerliche Zusammenstellung nicht bemerkbar werde, sondern es im Gegentheil scheine, als ob das Ganze, wie mit Einem Gusse, aus dem Geiste des Verfassers hervorgegangen sey. Der Eine Schlüssel, der mir aber dabei fast immer durchgeholfen, ist, neben der innern Verwandtschaft der Gedanken überhaupt, ins Besondere deren abstractere oder concretere Haltung, mindere oder größere Entwickelung gewesen. Denn die veränderten Darstellungen derselben Materie in verschiedenen Vorlesungen wiesen sich häufig nur als Entwickelungen, Erweiterungen, nähere Begründungen aus. Ein solches Stück habe ich dann unbedenklich, ohne Furcht in Wiederholungen zu fallen, auf das entsprechende Stück einer andern Vorlesung folgen lassen, das eben durch jenes erläutert wurde. Und hierbei abstrahirte ich mir die allgemeine Bemerkung, daß sehr oft die frühere Vorlesung, namentlich das Jenaische Heft, ohnehin der Abriß, den abstracten einfachen Begriff der Sache hinstellt, während die spätere Vorlesung dessen Entwickelung enthält. So hat nicht selten die Aufeinanderfolge der Stücke bei einer und derselben Materie eine chronologische seyn können, auf das Jenaische Heft folgt dann eine oder mehrere andere Vorlesungen als Ergänzung; und in diesem Sinne kann ich das Jenaische Heft allerdings die Grundlage, aber auch nur die Grundlage, oder, so zu sagen,

das Knochengerüst nennen, um welches sich das saftigere Fleisch späterer Gedankenfülle anzusetzen hatte.

Auf diese Weise sind die hier erscheinenden Vorlesungen mit keinem einzelnen Jahrgang identisch, und doch der entsprechendste, allseitigste Ausdruck des Hegelschen Geistes. Und da er keine so oft, wenn nicht vorgetragen, doch überarbeitet und vermehrt hat (wovon die Randnoten und eingelegten Blätter den unzweideutigsten Beweis ablegen): so dürfte sie, wie sie vielleicht die reifste ist, zugleich den größten Umfang haben. Auch hielt er sie immer in fünf wöchentlichen Stunden, und mußte gegen das Ende deren Zahl, mehr als in seinen andern Vorlesungen, erhöhen, wie unter Anderem aus seinen eigenen handschriftlichen Bemerkungen am Schlusse seines Heftes hervorgeht.

Die Citate unter dem Texte sind von Hegel selbst, mit Ausnahme derer, die mit Cursivschrift gedruckt sind, und die sich öfters nicht ohne Mühe finden ließen, indem viele nicht in den vielen gelehrten Compendien und Geschichten der Philosophie anzutreffen sind. Da ich keine von Hegel angeführte Behauptung eines Philosophen, noch überhaupt irgend ein von ihm erzähltes Factum, in den Text aufgenommen habe, ohne auf die Quellen zurückzugehen, aus denen Hegel schöpfte: so glaubte ich nun auch diese, selbst in dem Falle, wo Hegel sie nicht anführte, dem Leser, zur Bewahrheitung und Controlle des Verfassers und Herausgebers, nicht vorenthalten zu dürfen. Doch habe ich, um keinen Aufwand von Citaten zu machen, meist nur diejenigen anführen wollen, von denen mir augenscheinlich war, daß Hegel sie selbst bei Abfassung seines Heftes vor sich gehabt hatte.

Bei den eigenen Citaten Hegels habe ich der von ihm angeführten Bipontiner Ausgabe des Plato stets die gangbarere Beckersche substituiren zu müssen geglaubt, doch die Seitenzahl bei Stephanus vorangesetzt: überhaupt auch sonst verbreitetere, bessere Ausgaben vorgezogen. Für Aristoteles habe ich das gewöhnliche Citiren nach Büchern und Capiteln eintreten lassen, während Hegel meist die Seiten der Baseler Folio-Ausgabe angiebt. Er pflegte zu sagen, daß Andern das Studium des Aristoteles leichter gemacht worden sey, als ihm; er habe es sich sauer werden lassen, habe aus der unleserlichen Baseler Ausgabe, ohne lateinische Uebersetzung, sich den tiefen Sinn des Aristoteles herauslesen müssen. Dennoch ist er es erst, der diese Tiefe wieder zur Anerkennung brachte, und die Unkenntniß und Mißverständnisse derer, die am gelehrtesten und scharfsinnigsten seyn wollten, aufdeckte und berichtigte.

Die wörtlichen Anführungen anlangend, so zeigt deren Uebersetzung im Jenaischen Heft eine Frische des ersten gegenwärtigen Eindrucks, welche dem Leser nicht unbemerkt bleiben wird: überhaupt aber die ganze Fassung besonders dieser Vorlesung einen Grund ächter Gelehrsamkeit, gleich der des Aristoteles, weit entfernt von jenem Flitterscheine neuerer kritischer Untersuchungen, die Hegel kennt, ohne deren Resultate zu genehmigen. Hierher gehört unter andern die krause Vorstellung, den Anaximander so herauszustreichen und hervorzuheben, daß man dann bald so weit gekommen ist, ihn sogar später als Heraklit zu setzen, als sey in ihm eine reifere Speculation als selbst in diesem enthalten; solche Hypergelehrsamkeit findet sich allerdings hier nicht. Ebenso wenn

Hegel den Heraklit nicht mit den frühern Joniern zusammenstellt, sondern auf die Pythagoreer und die Eleaten folgen läßt: so steht er nicht auf der Höhe der Gelehrsamkeit unserer Zeit, die auch hier aber nur nach oberflächlichen Beziehungen entschieden hat. Dagegen hat er durch Heranziehen vieler in den gewöhnlichen Handbüchern nicht angeführter Stellen über mehrere philosophische Systeme ein ganz neues Licht verbreitet, und deren bisher isolirt dastehende Philosopheme nicht nur in Zusammenhang unter einander gebracht, sondern auch als nothwendig im Gange der geschichtlichen Entwickelung des philosophirenden Geistes darzustellen vermocht.

Aus allem Gesagten erhellt zugleich, daß diese Vorlesung zwischen dem Charakter eines Buchs und einer Vorlesung schwankt; dieß berechtigte den Herausgeber, manche Randbemerkungen Hegels, die zu weit von dem Texte abschweiften, als daß sie hätten in Parenthese gesetzt werden können, und doch verdienten, nicht aufgeopfert zu werden, geradezu als Noten unter den Text, wie die Citate, zu setzen. Ist jenes Schwanken denn aber nicht überhaupt der Fall, wenn Vorlesungen auch vom Verfasser selbst zum Drucke bestimmt werden? Und hat nicht Hegel selbst den Wunsch gehabt, ja den Anfang dazu gemacht, ein Buch aus diesen Vorlesungen zu machen? Das deutlichste Bestreben danach zeigt sich durchs ganze Jenaische Heft hindurch, wo häufig mit größter Sorgfalt von ihm gefeilt worden ist am Styl. Nur unter des Verfassers eigenen Händen konnte die Vorlesung ganz Buch werden, wie die Rechtsphilosophie. Der Leser muß sich mit der jetzigen Gestalt dieser Vorlesuug begnügen, da das Schicksal es dem Verfasser nicht vergönnte, selbst

Hand ans Werk zu legen. Aechtesten Hegelschen Geist und Denkweise wird Mit- und Nachwelt nicht darin verkennen, und die Vorlesung wird sich neben die von Hegel selbst noch herausgegebenen Werke stellen dürfen. Ist nicht ein großer Theil der Werke des alten Aristoteles auf dieselbe Weise entstanden, als diese Abtheilung der Schriften des unsrigen, ohne daß es irgend Einem in den Sinn gekommen wäre, an der Aechtheit des Inhalts zu zweifeln? Ist es nicht mehr als wahrscheinlich, daß namentlich die Metaphysik aus mehreren einzelnen Abhandlungen, Stücken, Redactionen, Ausgaben, Vorlesungen, hervorgegangen, [1] die aber doch mit philosophischstem Geiste, sey es durch Aristoteles selbst, sey es durch einen spätern Peripatetiker, zu einem systematischen Ganzen zusammengeschmolzen wurden? Haben wir nicht von seinen Vorträgen über die Ethik selbst mehrere Bearbeitungen noch übrig? Und sind uns nicht an Nikomachus und Eudemus vielleicht sogar die Namen derer erhalten worden, die zwei dieser Vorträge nachgeschrieben und herausgegeben?

Darin hat aber unter Anderem diese Hegelsche Geschichte der Philosophie den Charakter von Vorlesungen behalten, daß wegen Mangels an Zeit der Verfasser gegen das Ende kürzer seyn mußte, als am Anfange. So wird er schon von Aristoteles an, mit dessen Darstellung er, seinen eigenen Andeutungen im Hefte zufolge, gewöhnlich bereits etwas über die Mitte der halbjährigen Zeit gelangt war (was im Ganzen nicht so unverhältnißmäßig ist, als es zunächst aussehen mag), weniger ausführlich. Besonders aber die letzte Periode von Kant an findet

[1] In meiner seitdem erschienenen Preisschrift: Examen critique de l'ouvrage d'Aristote inutilé Métaphysique, habe ich dies ausführlich bewiesen.

sich, vornehmlich in den spätern Vorlesungen, wo eine entwickeltere Einleitung und die Orientalische Philosophie am Anfang schon mehr Stunden fortgenommen hatten, sehr kurz behandelt. Hierin habe ich die Veranlassung gesehen, sogleich nach vollendeter Herausgabe dieser Vorlesungen, eine sich ihnen anschließende ausführliche Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel zum Druck vorzubereiten.

Berlin, den 28. April 1833.

Michelet.

Vorwort des Herausgebers zur zweiten Ausgabe.

Indem ich diese Vorlesungen Hegels dem Publicum zum zweiten Male übergebe, habe ich nur zu bemerken, daß ich, mit Ausnahme derjenigen Stücke der Einleitung, die sich von Hegel selbst schon in buchlichem Style vorfanden, die von mir für die erste Ausgabe benutzten Quellen durchgängig umgearbeitet habe. Dabei führte ich die Verschmelzung der Phrase vollständiger als in der ersten Ausgabe durch, wo ich mehr nur das rohe Material lieferte, dessen gar zu aphoristische und fragmentarische Gestalt der Leichtigkeit des Verständnisses sehr oft hinderlich seyn mußte. Es versteht sich, daß ich dennoch nie aus dem Auge verlor, ohne Aufopferung des ursprünglichen Ausdrucks, eine Wortfassung zu wählen, die dem Sinn und Geist des Verstorbenen am entsprechendsten wäre. Auch habe ich häufig einzelne Sätze oder Stücke besser stellen und eine andere Anordnung der Materien vorziehen müssen, viele Längen nnd Wiederholungen gestrichen oder zusammengezogen, endlich aber die Anmerkungen unter dem Texte, mochten sie weitere aphoristische Reflexionen oder die nächsten Citate der dargestellten Philosophen

enthalten, in den Text der Vorlesungen, wie es schicklicher schien, verwoben: so daß unter demselben nur einige unabweisliche Bemerkungen des Herausgebers, welche die Redaction betreffen, und dann entferntere oder längere Citate, die den Text beschwert und unterbrochen hätten, stehen geblieben sind. Was von sämmtlichen Citaten dem Verfasser oder dem Herausgeber angehört, habe ich nicht mehr unterscheiden zu brauchen geglaubt. Mögen diese Vorlesungen auch in dieser neuen, Hegels, wie ich hoffe, würdigern und der Vollendung seiner übrigen Schriften sich mehr annähernden Form segensreich wirken, um den Geist ächter Wissenschaftlichkeit immer weiter zu verbreiten und tiefere Wurzeln schlagen zu lassen.

Berlin, den 8. September 1840.

Michelet.

Inhalt des ersten Theils.

	Seite
Antrittsrede	3

Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie.

Einleitung	11
A. Begriff der Geschichte der Philosophie	19
1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie	22
2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung derselben	32
3. Resultate für den Begriff derselben	42
B. Verhältniß der Philosophie zu andern Gebieten	64
1. Geschichtliche Seite dieses Zusammenhangs	64
2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten	70
3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte	110
C. Eintheilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie	117
1. Eintheilung	117
2. Quellen	127
3. Abhandlungsweise	132
Orientalische Philosophie	134
A. Chinesische Philosophie	137
1. Confucius	137
2. Die Philosophie des Y-king	138
3. Die Secte der Tao-see	141
B. Indische Philosophie	143
1. Die Sanc'hya-Philosophie des Kapila	145
2. Die Philosophie des Gotama und Kanade	159

Erster Theil.

Geschichte der Griechischen Philosophie.

Einleitung	167
Die sieben Weisen	174
Eintheilung	182

Erster Abschnitt.
Erste Periode.

	Seite
Erstes Capitel. Erster Periode erste Abtheilung	184
A. Philosophie der Jonier	188
1. Thales	189
2. Anaximander	203
3. Anaximenes	207
B. Pythagoras und die Pythagoreer	213
1. Das System der Zahlen	227
2. Anwendung der Zahlen aufs Universum	244
3. Praktische Philosophie	255
C. Die Eleatische Schule	259
1. Xenophanes	261
2. Parmenides	269
3. Melissus	278
4. Zeno	282
D. Philosophie des Heraklit	300
1. Das logische Princip	305
2. Die Naturphilosophie	308
3. Das Verhältniß des Princips zum Bewußtseyn	316
E. Empedokles, Leucipp und Demokrit	321
1. Leucipp und Demokrit	322
a. Das logische Princip	325
b. Die Weltbildung	327
c. Die Seele	334
2. Empedokles	335
F. Philosophie des Anaxagoras	344
1. Das allgemeine Gedanken-Princip	353
2. Die Homöomerien	358
3. Die Beziehung beider Seiten	364

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

(Zuerst gehalten 1805—1806; bei den Wiederholungen angefangen den 28. October, 1816: den 3. November, 1817: den 22. April, 1819: den 24. October, 1820: den 27. October, 1823: den 31. October, 1825: den 29. October, 1827: den 29. October, 1829: den 10. November, 1831.)

Antrittsrede,

gesprochen zu Heidelberg, den 28sten October 1816.

Meine hochgeehrte Herren!

Indem ich die Geschichte der Philosophie zum Gegenstande dieser Vorlesungen mache, und heute zum ersten Male auf hiesiger Universität auftrete: so erlauben Sie mir nur dieß Vorwort hierüber vorauszuschicken, daß es mir nämlich besonders erfreulich ist, gerade in diesem Zeitpunkte meine philosophische Laufbahn auf einer Akademie wieder aufzunehmen. Denn der Zeitpunkt scheint eingetreten zu seyn, wo die Philosophie sich wieder Aufmerksamkeit und Liebe versprechen darf, diese beinahe verstummte Wissenschaft ihre Stimme wieder erheben mag, und hoffen darf, daß die für sie taub gewordene Welt ihr wieder ein Ohr leihen wird. Die Noth der Zeit hat den kleinen Interessen der Gemeinheit des alltäglichen Lebens eine so große Wichtigkeit gegeben, die hohen Interessen der Wirklichkeit und die Kämpfe um dieselben haben alle Vermögen und alle Kraft des Geistes, so wie die äußerlichen Mittel, so sehr in Anspruch genommen, daß für das höhere innere Leben, die reinere Geistigkeit, der Sinn sich nicht frei erhalten konnte, und die besseren Naturen davon befangen und zum Theil darin aufgeopfert worden sind. Weil der Weltgeist in der Wirklichkeit so sehr beschäftigt

war, konnte er sich nicht nach Innen kehren und sich in sich selber sammeln. Nun da dieser Strom der Wirklichkeit gebrochen ist, da die Deutsche Nation sich aus dem Gröbsten herausgehauen, da sie ihre Nationalität, den Grund alles lebendigen Lebens, gerettet hat: so dürfen wir hoffen, daß neben dem Staate, der alles Interesse in sich verschlungen, auch die Kirche sich emporhebe, daß, neben dem Reich der Welt, worauf bisher die Gedanken und Anstrengungen gegangen, auch wieder an das Reich Gottes gedacht werde; mit andern Worten, daß, neben dem politischen und sonstigen an die gemeine Wirklichkeit gebundenen Interesse, auch die Wissenschaft, die freie vernünftige Welt des Geistes, wieder emporblühe.

Wir werden in der Geschichte der Philosophie sehen, daß in den andern Europäischen Ländern, worin die Wissenschaften und die Bildung des Verstandes mit Eifer und Ansehen getrieben, die Philosophie, den Namen ausgenommen, selbst bis auf die Erinnerung und Ahnung verschwunden und untergegangen ist, daß sie in der Deutschen Nation als eine Eigenthümlichkeit sich erhalten hat. Wir haben den höheren Beruf von der Natur erhalten, die Bewahrer dieses heiligen Feuers zu seyn: wie der Eumolpidischen Familie zu Athen die Bewahrung der Eleusinischen Mysterien, den Inselbewohnern von Samothrake die Erhaltung und Pflegung eines höhern Gottesdienstes zu Theil geworden; wie früher der Jüdischen Nation der Weltgeist das höchste Bewußtseyn aufgespart hatte, daß er aus ihr als ein neuer Geist hervorginge. Wir sind überhaupt jetzt so weit gekommen, zu solchem größern Ernste und höhern Bewußtseyn gelangt, daß uns nur Ideen, und das, was sich vor unserer Vernunft rechtfertigt, gelten kann; der Preußische Staat ist es dann näher, der auf Intelligenz gebaut ist. Aber die Noth der Zeit und das Interesse der großen Weltbegebenheiten, die ich bereits erwähnt, hat auch unter uns eine gründliche und ernste Beschäftigung mit der Philosophie zurückgedrängt, und eine allgemeinere

Aufmerksamkeit von ihr weggescheucht. Es ist dadurch geschehen, daß, indem gediegene Naturen sich zum Praktischen gewandt, Flachheit und Seichtigkeit sich des großen Worts in der Philosophie bemächtigt und sich breit gemacht haben. Man kann wohl sagen, daß, seit in Deutschland die Philosophie sich hervorzuthun angefangen hat, es niemals so schlecht um diese Wissenschaft ausgesehen hat, als gerade zu jetziger Zeit, niemals die Leerheit und der Dünkel so auf der Oberfläche geschwommen und mit solcher Anmaßung gemeint und gethan hat in der Wissenschaft, als ob er die Herrschaft in Händen hätte! Dieser Seichtigkeit entgegen zu arbeiten, mitzuarbeiten in Deutschem Ernst und Redlichkeit, um die Philosophie aus der Einsamkeit, in welche sie sich geflüchtet, hervorzuziehen: dazu dürfen wir dafür halten, daß wir von dem tiefern Geiste der Zeit aufgefordert werden. Lassen Sie uns gemeinschaftlich die Morgenröthe einer schönern Zeit begrüßen, worin der bisher nach Außen gerissene Geist in sich zurückkehren und zu sich selbst zu kommen vermag, und für sein eigenthümliches Reich Raum und Boden gewinnen kann, wo die Gemüther über die Interessen des Tages sich erheben, und für das Wahre, Ewige und Göttliche empfänglich sind, empfänglich, das Höchste zu betrachten und zu erfassen.

Wir Aeltere, die wir in den Stürmen der Zeit zu Männern gereift sind, können Sie glücklich preisen, deren Jugend in diese Tage fällt, wo Sie dieselbe der Wahrheit und der Wissenschaft unverkümmerter widmen können. Ich habe mein Leben der Wissenschaft geweiht; und es ist mir erfreulich, nunmehr auf einem Standorte mich zu befinden, wo ich in höherem Maße und in einem ausgedehntern Wirkungskreise zur Verbreitung und Belebung des höhern wissenschaftlichen Interesses mitwirken, und zunächst zu Ihrer Einleitung in dasselbe beitragen kann. Ich hoffe, es wird mir gelingen, Ihr Vertrauen zu verdienen und zu gewinnen. Zunächst aber darf ich nichts in Anspruch nehmen, als daß Sie vor Allem nur Vertrauen zu der Wissenschaft und Ver-

trauen zu sich selbst mitbringen. Der Muth der Wahrheit, der Glaube an die Macht des Geistes ist die erste Bedingung der Philosophie. Der Mensch, da er Geist ist, darf und soll sich selbst des Höchsten würdig achten, von der Größe und Macht seines Geistes kann er nicht groß genug denken; und mit diesem Glauben wird nichts so spröde und hart seyn, das sich ihm nicht eröffnete. Das zuerst verborgene und verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft, die dem Muthe des Erkennens Widerstand leisten könnte: es muß sich vor ihm aufthun, und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse geben.

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Bei der Geschichte der Philosophie drängt sich sogleich die Bemerkung auf, daß sie wohl ein großes Interesse darbietet, wenn ihr Gegenstand in einer würdigen Ansicht aufgenommen wird, daß sie aber selbst dann noch immer ein Interesse behält, wenn ihr Zweck auch verkehrt gefaßt wird. Ja, dieses Interesse kann sogar in dem Grade an Wichtigkeit zu steigen scheinen, in welchem die Vorstellung von der Philosophie, und von dem, was ihre Geschichte hierfür leiste, verkehrter ist; denn aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft gezogen.

Es muß die Forderung als gerecht zugestanden werden, daß eine Geschichte, es sey von welchem Gegenstande es wolle, die Thatsachen ohne Partheilichkeit, ohne ein besonderes Interesse und einen besonderen Zweck durch sie geltend machen zu wollen, erzähle. Mit dem Gemeinplatze einer solchen Forderung kommt man jedoch nicht weit; denn nothwendig hängt die Geschichte eines Gegenstandes mit der Vorstellung aufs Engste zusammen, welche man sich von demselben macht. Danach bestimmt sich schon dasjenige, was für ihn für wichtig und zweckmäßig erachtet

wird; und die Beziehung des Geschehenen auf den Zweck bringt eine Auswahl der zu erzählenden Begebenheiten, eine Art, sie zu fassen, und die Gesichtspunkte, unter welche sie gestellt werden, mit. So kann es geschehen, je nach der Vorstellung, die man sich von dem macht, was ein Staat sey, daß ein Leser in einer politischen Geschichte eines Landes gerade nichts von dem in ihr findet, was er von ihr sucht. Noch mehr kann dieß bei der Geschichte der Philosophie Statt finden; und es mögen sich Darstellungen dieser Geschichte nachweisen lassen, in welchen man alles Andere, nur nicht das, was man für Philosophie hält, zu finden meinen könnte.

Bei andern Geschichten steht die Vorstellung von ihrem Gegenstande, wenigstens seinen Hauptbestimmungen nach, fest, er sey ein bestimmtes Land, Volk oder das Menschengeschlecht überhaupt, oder die Wissenschaft der Mathematik, Physik u. s. f., oder eine Kunst, Malerei u. s. f. Die Wissenschaft der Philosophie hat aber das Unterscheidende, wenn man will, den Nachtheil gegen die anderen Wissenschaften, daß sogleich über ihren Begriff, über das, was sie leisten soll und könne, die verschiedensten Ansichten Statt finden. Wenn diese erste Voraussetzung, die Vorstellung von dem Gegenstande der Geschichte, nicht ein Feststehendes ist: so wird nothwendig die Geschichte selbst überhaupt etwas Schwankendes seyn, und nur insofern Consistenz erhalten, wenn sie eine bestimmte Vorstellung voraussetzt, aber sich dann in Vergleichung mit abweichenden Vorstellungen ihres Gegenstandes leicht den Vorwurf von Einseitigkeit zuziehen.

Jener Nachtheil bezieht sich jedoch nur auf eine äußerliche Betrachtung über diese Geschichtschreibung; es steht mit ihm aber ein anderer, tieferer Nachtheil in Verbindung. Wenn es verschiedene Begriffe von der Wissenschaft der Philosophie giebt, so setzt zugleich der wahrhafte Begriff allein in den Stand, die Werke der Philosophen zu verstehen, welche im Sinne desselben gearbeitet haben. Denn bei Gedanken, besonders bei speculativen,

heißt Verstehen ganz etwas Anderes, als nur den grammatischen Sinn der Worte fassen, und sie in sich zwar hinein, aber nur bis in die Region des Vorstellens aufnehmen. Man kann daher eine Kenntniß von den Behauptungen, Sätzen, oder, wenn man will, von den Meinungen der Philosophen besitzen, sich mit den Gründen und Ausführungen solcher Meinungen viel zu thun gemacht haben: und die Hauptsache kann bei allen diesen Bemühungen gefehlt haben, nämlich das Verstehen der Sätze. Es fehlt deswegen nicht an bändereichen, wenn man will gelehrten, Geschichten der Philosophie, welchen die Erkenntniß des Stoffes selbst, mit welchem sie sich so viel zu thun gemacht haben, abgeht. Die Verfasser solcher Geschichten lassen sich mit Thieren vergleichen, welche alle Töne einer Musik mit durchgehört haben, an deren Sinn aber das Eine, die Harmonie dieser Töne, nicht gekommen ist.

Der genannte Umstand macht es wohl bei keiner Wissenschaft so nothwendig, als bei der Geschichte der Philosophie, ihr eine Einleitung vorangehen zu lassen, und darin erst den Gegenstand recht festzusetzen, dessen Geschichte vorgetragen werden soll. Denn, kann man sagen, wie soll man einen Gegenstand abzuhandeln anfangen, dessen Name wohl geläufig ist, von dem man aber noch nicht weiß, was er ist! Man hätte bei solchem Verfahren mit der Geschichte der Philosophie keinen anderen Leitfaden, als dasjenige aufzusuchen und aufzunehmen, dem irgendwo und irgendje der Name Philosophie gegeben worden ist. In der That aber, wenn der Begriff der Philosophie auf eine nicht willkürliche, sondern wissenschaftliche Weise festgestellt werden soll, so wird eine solche Abhandlung die Wissenschaft der Philosophie selbst. Denn bei dieser Wissenschaft ist dieß das Eigenschaftliche, daß ihr Begriff nur scheinbar den Anfang macht, und nur die ganze Abhandlung dieser Wissenschaft der Erweis, ja, man kann sagen, selbst das Finden ihres Begriffes, und dieser wesentlich ein Resultat derselben ist.

In dieser Einleitung ist daher gleichfalls der Begriff der Wissenschaft der Philosophie, des Gegenstandes ihrer Geschichte, vorauszusetzen. Zugleich hat es jedoch im Ganzen mit dieser Einleitung, die sich nur auf die Geschichte der Philosophie beziehen soll, dieselbe Bewandniß, als mit dem, was so eben von der Philosophie selbst gesagt worden. Was in dieser Einleitung gesagt werden kann, ist weniger ein vorher Auszumachendes, als es vielmehr nur durch die Abhandlung der Geschichte selbst gerechtfertigt und erwiesen werden kann. Diese vorläufigen Erklärungen können nur aus diesem Grunde nicht unter die Kategorie von willkürlichen Voraussetzungen gestellt werden. Sie aber, welche ihrer Rechtfertigung nach wesentlich Resultate sind, voranzustellen, kann nur das Interesse haben, welches eine vorausgeschickte Angabe des allgemeinsten Inhalts einer Wissenschaft überhaupt haben kann. Sie muß dabei dazu dienen, viele Fragen und Forderungen abzuweisen, die man aus gewöhnlichen Vorurtheilen an eine solche Geschichte machen könnte.

Einleitung

in die Geschichte der Philosophie.

Ueber das Interesse dieser Geschichte können der Betrachtung vielerlei Seiten beigehen. Wenn wir dasselbe in seinem Mittelpunkt erfassen wollen, so haben wir ihn in dem wesentlichen Zusammenhang dieser scheinbaren Vergangenheit mit der gegenwärtigen Stufe, welche die Philosophie erreicht hat, zu suchen. Daß dieser Zusammenhang nicht eine der äußerlichen Rücksichten ist, welche bei der Geschichte dieser Wissenschaft in Betrachtung genommen werden können, sondern vielmehr die innere Natur ihrer Bestimmung ausdrückt, daß die Begebenheiten dieser Geschichte zwar, wie alle Begebenheiten, sich in Wirkungen fortsetzen, aber auf eine eigenthümliche Weise productiv sind: dies ist es, was hier näher auseinander gesetzt werden soll.

Was die Geschichte der Philosophie uns darstellt, ist die Reihe der edlen Geister, die Gallerie der Heroen der denkenden Vernunft, welche in Kraft dieser Vernunft in das Wesen der Dinge, der Natur und des Geistes, in das Wesen Gottes eingedrungen sind, und uns den höchsten Schatz, den Schatz der Vernunfterkenntniß, erarbeitet haben. Die Begebenheiten und Handlungen dieser Geschichte sind deswegen zugleich von der Art, daß in deren Inhalt und Gehalt nicht sowohl die Persönlichkeit

und der individuelle Charakter eingeht, (wie dagegen in der politischen Geschichte das Individuum nach der Besonderheit seines Naturells, Genie's, seiner Leidenschaften, der Energie oder Schwäche seines Charakters, überhaupt nach dem, wodurch es dieses Individuum ist, das Subject der Thaten und Begebenheiten ist), als hier vielmehr die Hervorbringungen um so vortrefflicher sind, je weniger auf das besondere Individuum die Zurechnung und das Verdienst fällt, je mehr sie dagegen dem freien Denken, dem allgemeinen Charakter des Menschen als Menschen angehören, je mehr dies eigenthümlichkeitslose Denken selbst das producirende Subject ist.

Diese Thaten des Denkens erscheinen zunächst, als geschichtlich, eine Sache der Vergangenheit zu seyn, und jenseits unserer Wirklichkeit zu liegen. In der That aber was wir sind, sind wir zugleich geschichtlich; oder genauer, wie — in dem, was in dieser Region, der Geschichte des Denkens, liegt — das Vergangene nur die Eine Seite ist: so ist — in dem, was wir sind — das gemeinschaftliche Unvergängliche unzertrennt mit dem, daß wir geschichtlich sind, verknüpft. Der Besitz an selbstbewußter Vernünftigkeit, welcher uns, der jetzigen Welt, angehört, ist nicht unmittelbar entstanden, und nur aus dem Boden der Gegenwart gewachsen: sondern ist dies wesentlich in ihm, eine Erbschaft, und näher das Resultat der Arbeit, und zwar der Arbeit aller vorhergegangenen Generationen des Menschengeschlechts zu seyn. So gut als die Künste des äußerlichen Lebens, die Masse von Mitteln und Geschicklichkeiten, die Einrichtungen und Gewohnheiten des geselligen Zusammenseyns und des politischen Lebens ein Resultat von dem Nachdenken, der Erfindung, den Bedürfnissen, der Noth und dem Unglück, dem Witze, dem Wollen und Vollbringen der unserer Gegenwart vorangegangenen Geschichte sind: so ist das, was wir in der Wissenschaft und näher in der Philosophie sind, gleichfalls der Tradition zu verdanken, die durch Alles hindurch, was vergänglich ist, und was daher vergangen ist, sich als, wie sie Herder [1] genannt hat, eine heilige Kette schlingt, und was die Vorwelt vor sich gebracht hat, uns erhalten und überliefert hat.

Diese Tradition ist aber nicht nur eine Haushälterin, die nur Empfangenes treu verwahrt, und es so den Nachkommen unverändert erhält und überliefert: wie der Lauf der Natur, in der unendlichen Veränderung und Regsamkeit ihrer Gestaltungen und Formen, nur immer bei den ursprünglichen Gesetzen stehen bleibt und keinen Fortschritt macht; sie ist nicht ein unbewegtes Steinbild, sondern lebendig, und schwillt als ein mächtiger Strom, der sich vergrößert, je weiter er von seinem Ursprunge aus vorgedrungen ist. Der Inhalt dieser Tradition ist das, was die geistige Welt hervorgebracht hat; und der allgemeine Geist bleibt nicht stille stehen. Der allgemeine Geist aber ist es wesentlich, mit dem wir es hier zu thun haben. Bei einer einzelnen Nation mag es wohl der Fall seyn, daß ihre Bildung, Kunst, Wissenschaft, ihr geistiges Vermögen überhaupt statarisch wird: wie dies etwa bei den Chinesen z. B. der Fall zu seyn scheint, die vor zweitausend Jahren in Allem so weit mögen gewesen seyn, als jetzt. Der Geist der Welt aber versinkt nicht in diese gleichgültige Ruhe; es beruht dieß auf seinem einfachen Begriff, daß sein Leben seine That ist. Die That hat einen vorhandenen Stoff zu ihrer Voraussetzung, auf welchen sie gerichtet ist, und den sie nicht etwa bloß vermehrt, durch hinzugefügtes Material verbreitert, sondern wesentlich bearbeitet und umbildet. Was so jede Generation an Wissenschaft, an geistiger Production vor sich gebracht hat, ist ein Erbstück, woran die ganze Vorwelt zusammengespart hat, ein Heiligthum, worein alle Geschlechter der Menschen, was ihnen durchs Leben geholfen, was sie der Tiefe der Natur und des Geistes abgewonnen, dankbar und froh aufhingen. Dies Erben ist zugleich Empfan-

[1] Zur Phil. und Gesch. Th. V., S. 184—186. (Ausg. v. 1828. in 12.)

gen und Antreten der Erbschaft. Diese macht die Seele jeder folgenden Generation, deren geistige Substanz als ein Angewöhntes, deren Grundsätze, Vorurtheile und Reichthum aus; und zugleich wird diese empfangene Verlassenschaft zu einem vorliegenden Stoffe herabgesetzt, der vom Geiste metamorphosirt wird. Das Empfangene ist auf diese Weise verändert und der verarbeitete Stoff eben damit bereichert und zugleich erhalten worden.

Dieß ist ebenso unsere und jedes Zeitalters Stellung und Thätigkeit: die Wissenschaft, welche vorhanden ist, zu fassen, und sich ihr anzubilden, und eben darin sie weiter zu bilden und auf einen höheren Standpunkt zu erheben; indem wir sie uns zu eigen machen, machen wir aus ihr etwas Eigenes gegen das, was sie vorher war. In dieser Natur des Producirens, eine vorhandene geistige Welt zur Voraussetzung zu haben, und sie in der Aneignung umzubilden, liegt es denn, daß unsere Philosophie wesentlich nur im Zusammenhange mit vorhergehender zur Existenz kommen kann, und daraus mit Nothwendigkeit hervorgegangen ist; und der Verlauf der Geschichte ist es, welcher uns nicht das Werden fremder Dinge, sondern dieß unser Werden, das Werden unserer Wissenschaft darstellt.

Von der Natur des hier angegebenen Verhältnisses hangen die Vorstellungen und Fragen ab, welche über die Bestimmung der Geschichte der Philosophie vorschweben können. Die Einsicht in dasselbe giebt zugleich den näheren Aufschluß über den subjectiven Zweck, durch das Studium der Geschichte dieser Wissenschaft in die Kenntniß dieser Wissenschaft selbst eingeleitet zu werden. Es liegen ferner die Bestimmungen für die Behandlungsweise dieser Geschichte in jenem Verhältnisse, dessen nähere Erörterung daher ein Hauptzweck dieser Einleitung seyn soll. Es muß dazu freilich der Begriff dessen, was die Philosophie beabsichtigt, mitgenommen, ja vielmehr zu Grunde gelegt werden. Und da, wie schon erwähnt, die wissenschaftliche Auseinandersetzung dieses Begriffs hier nicht ihre Stelle finden kann: so kann auch die vorzunehmende Erörterung nur den Zweck haben, nicht die Natur des Werdens der Philosophie begreifend zu beweisen, sondern vielmehr dasselbe zur vorläufigen Vorstellung zu bringen.

Dieses Werden ist nicht bloß ein unthätiges Hervorgehen, wie wir es uns unter dem Hervorgehen z. B. der Sonne, des Monds u. s. f. vorstellen; es ist kein bloßes Bewegen in dem widerstandslosen Medium des Raums und der Zeit. Sondern was vor unserer Vorstellung vorübergehen soll, sind die Thaten des freien Gedankens; wir haben die Geschichte der Gedankenwelt darzustellen, wie sie entstanden ist und sich hervorgebracht hat. Es ist ein altes Vorurtheil, daß das, wodurch sich der Mensch von dem Thiere unterscheidet, das Denken ist; wir wollen dabei bleiben. Was der Mensch Edleres hat, als ein Thier zu seyn, hat er hiernach durch den Gedanken; Alles, was menschlich ist, es mag aussehen, wie es will, ist nur dadurch menschlich, daß der Gedanke darin wirkt und gewirkt hat. Aber der Gedanke, obgleich er so das Wesentliche, Substantielle, Wirksame ist, hat es doch mit Vielerlei zu thun. Näher aber muß für das Vortrefflichste das zu achten seyn, wo der Gedanke nicht Anderes betreibt und sich damit beschäftigt, sondern wo er, nur mit sich selbst — eben dem Edelsten — beschäftigt, sich selber gesucht und erfunden hat. Die Geschichte, die wir vor uns haben, ist die Geschichte von dem Sichselbstfinden des Gedankens; und bei dem Gedanken ist es der Fall, daß er sich nur findet, indem er sich hervorbringt: ja, daß er nur existirt und wirklich ist, indem er sich findet. Diese Hervorbringungen sind die Philosophien; und die Reihe dieser Entdeckungen, auf die der Gedanke ausgeht, sich selbst zu entdecken, ist eine Arbeit von dritthalbtausend Jahren.

Wenn nun der Gedanke, der wesentlich Gedanke ist, an und für sich und ewig ist, das aber, was wahrhaft ist, nur im Gedanken enthalten ist: wie kommt dann diese intellectuelle Welt

dazu, eine Geschichte zu haben? In der Geschichte wird das dargestellt, was veränderlich ist, was untergegangen ist in die Nacht der Vergangenheit, was nicht mehr ist; der wahrhafte, nothwendige Gedanke — und nur mit solchem haben wir es hier zu thun — ist aber keiner Veränderung fähig. Die Frage, was es hiermit für eine Bewandniß habe, gehört zum Ersten, was wir betrachten wollen. Zweitens müssen uns aber sogleich außer der Philosophie noch eine Menge der wichtigsten Hervorbringungen einfallen, die gleichfalls Werke des Gedankens sind, und die wir doch von unserer Betrachtung ausschließen. Solche Werke sind Religion, politische Geschichte, Staatsverfassungen, Künste und Wissenschaften. Es fragt sich: Wie unterscheiden sich diese Werke von denen, die unser Gegenstand sind? und zugleich: Wie verhalten sie sich in der Geschichte zu einander? Ueber diese beiden Gesichtspunkte ist das Dienliche anzuführen, um uns zu orientiren, in welchem Sinne die Geschichte der Philosophie hier vorgetragen wird. Außerdem muß man drittens erst eine allgemeine Uebersicht haben, ehe man ans Einzelne geht; sonst sieht man vor lauter Einzelnheiten nicht das Ganze, vor lauter Bäumen nicht den Wald, vor lauter Philosophien nicht die Philosophie. Der Geist erfordert, daß er eine allgemeine Vorstellung von dem Zweck und der Bestimmung des Ganzen bekomme, damit man wisse, was man zu erwarten hat: wie man eine Landschaft im Allgemeinen überschauen will, die man dann aus dem Auge verliert, wenn man den Gang in die einzelnen Theile antritt, ebenso will der Geist auch die Beziehung der einzelnen Philosophien auf das Allgemeine haben; denn die einzelnen Theile haben in der That ihren vorzüglichen Werth durch ihre Beziehung auf das Ganze. Nirgend ist dieß mehr der Fall, als bei der Philosophie und dann bei der Geschichte derselben. Bei einer Geschichte zwar scheint dieß Festsetzen des Allgemeinen etwa weniger nöthig zu seyn, als bei einer eigentlichen Wissenschaft. Denn Geschichte erscheint zunächst als eine

Reihenfolge zufälliger Begebenheiten, in welcher jedes Factum isolirt für sich dasteht, und nur der Zeit nach ein Zusammenhang aufgezeigt wird. Aber schon in der politischen Geschichte sind wir damit nicht zufrieden; wir erkennen oder ahnen wenigstens in ihr den nothwendigen Zusammenhang, in welchem die einzelnen Begebenheiten ihre besondere Stellung und ihr Verhältniß zu einem Ziele oder Zwecke, und damit eine Bedeutung gewinnen. Denn das Bedeutende in der Geschichte ist es nur durch seine Beziehung auf ein Allgemeines und durch seinen Zusammenhang mit demselben; dieß Allgemeine vor Augen bekommen, heißt dann die Bedeutung fassen.

Es sind darum folgende Punkte, über welche ich allein eine Einleitung voranschicken will.

Das Erste wird seyn, die Bestimmung der Geschichte der Philosophie zu erörtern: ihre Bedeutung, ihren Begriff und Zweck; woraus sich die Folgen für ihre Behandlungsweise ergeben werden. Ins Besondere wird sich dabei als der interessanteste Punkt ergeben die Beziehung der Geschichte der Philosophie auf die Wissenschaft der Philosophie selbst: d. i. daß sie nicht bloß das Aeußere, Geschehene, die Begebenheiten des Inhalts darstellt, sondern wie der Inhalt — dieß, was als historisch aufzutreten erscheint — selbst zur Wissenschaft der Philosophie gehört, die Geschichte der Philosophie selbst wissenschaftlich ist, und sogar zur Wissenschaft der Philosophie, der Hauptsache nach, wird.

Zweitens muß der Begriff der Philosophie näher festgesetzt, und aus ihm bestimmt werden, was aus dem unendlichen Stoff und den vielfachen Seiten der geistigen Bildung der Völker von der Geschichte der Philosophie auszuschließen ist. Die Religion ohnehin und die Gedanken in ihr und über sie, ins Besondere in Gestalt von Mythologie, liegen schon durch ihren Stoff, so wie die übrige Ausbildung der Wissenschaften, ihre Gedanken über Staat, Pflichten, Gesetze u. s. w., durch

ihre Form, der Philosophie so nahe, daß die Geschichte dieser Wissenschaft der Philosophie von ganz unbestimmtem Umfange werden zu müssen scheint. Von allen diesen Gedanken kann man meinen, in der Geschichte der Philosophie auf sie Rücksicht nehmen zu müssen. Was hat man nicht Alles Philosophie und Philosophiren genannt? Einerseits ist der enge Zusammenhang, in welchem die Philosophie mit den ihr verwandten Gebieten, der Religion, Kunst, den übrigen Wissenschaften, ebenso sehr mit der politischen Geschichte steht, näher zu betrachten. Andererseits wenn nun das Gebiet der Philosophie gehörig abgegrenzt worden, so gewinnen wir, mit der Bestimmung dessen, was Philosophie ist und zu ihr gehört, zugleich den Anfangspunkt ihrer Geschichte, der von den Anfängen religiöser Anschauungen und gedankenvoller Ahnungen zu unterscheiden ist.

Aus dem Begriffe des Gegenstandes selbst, der in diesen zwei ersten Gesichtspunkten enthalten ist, muß sich dann auch die Bahn zum Dritten, zur allgemeinen Uebersicht und Eintheilung des Verlaufs dieser Geschichte als in nothwendige Perioden, ergeben; eine Eintheilung, welche dieselbe als ein organisch fortschreitendes Ganzes, als einen vernünftigen Zusammenhang zeigen muß, wodurch allein diese Geschichte selbst die Würde einer Wissenschaft erhält. Ich will mich dabei jedoch nicht mit sonstigen Reflexionen über den Nutzen der Geschichte der Philosophie, und sonstige Weisen, sie abzuhandeln, aufhalten; der Nutzen giebt sich von selbst. Endlich aber will ich noch von den Quellen der Geschichte der Philosophie handeln, da dieß so gebräuchlich ist.

A.

Begriff der Geschichte der Philosophie.

Der Gedanke, der uns bei einer Geschichte der Philosophie zunächst entgegen kommen kann, ist, daß sogleich dieser Gegenstand selbst einen inneren Widerstreit enthalte. Denn die Philosophie beabsichtigt das zu erkennen, was unveränderlich, ewig, an und für sich ist; ihr Ziel ist die Wahrheit. Die Geschichte aber erzählt Solches, was zu einer Zeit gewesen, zu einer andern aber verschwunden, und durch Anderes verdrängt worden ist. Gehen wir davon aus, daß die Wahrheit ewig ist: so fällt sie nicht in die Sphäre des Vorübergehenden, und hat keine Geschichte. Wenn sie aber eine Geschichte hat, und indem die Geschichte dieß ist, uns nur eine Reihe vergangener Gestalten der Erkenntniß darzustellen: so ist in ihr die Wahrheit nicht zu finden, denn die Wahrheit ist nicht ein Vergangenes.

Man könnte sagen, „dieß allgemeine Räsonnement würde ebenso gut nicht nur die anderen Wissenschaften, sondern auch die christliche Religion selbst treffen," und es widersprechend finden, „daß es eine Geschichte dieser Religion und der andern Wissenschaften geben solle: es wäre aber überflüssig, dieß Räsonnement für sich selbst weiter zu untersuchen; denn es sey schon durch die Thatsache, daß es solche Geschichten gebe, unmittelbar widerlegt." Es muß aber, um dem Sinne jenes Widerstreits näher zu kommen, ein Unterschied gemacht werden zwischen der Geschichte der äußern Schicksale einer Religion oder einer Wissenschaft, und der Geschichte eines solchen Gegenstandes selbst. Und dann ist in Betracht zu nehmen, daß es mit der Geschichte der Philosophie, um der besondern Natur ihres Gegenstandes willen, eine andere Bewandniß hat, als mit den Geschichten anderer Gebiete. Es erhellt sogleich, daß der angegebene Widerstreit nicht jene äußere Geschichte, sondern nur die innere, die des Inhalts selbst, treffen könnte. Das Christenthum

hat eine Geschichte seiner Ausbreitung, der Schicksale seiner Bekenner u. s. f.; und indem es seine Existenz zu einer Kirche erbaut hat, so ist diese selbst ein solches äußeres Daseyn, welches, in den mannigfaltigsten zeitlichen Berührungen begriffen, mannigfaltige Schicksale und wesentlich eine Geschichte hat. Was aber die christliche Lehre selbst betrifft, so ist zwar auch diese als solche nicht ohne Geschichte; aber sie hat nothwendig bald ihre Entwickelung erreicht, und ihre bestimmte Fassung gewonnen. Und dieß alte Glaubensbekenntniß hat zu jeder Zeit gegolten, und soll noch jetzt unverändert als die Wahrheit gelten, wenn dieß Gelten auch nunmehr nichts als ein Schein, und die Worte eine leere Formel der Lippen wären. Der weitere Umfang der Geschichte dieser Lehre aber enthält zweierlei: einerseits die mannigfaltigen Zusätze und Abirrungen von jener festen Wahrheit, und andererseits die Bekämpfung dieser Verirrungen und die Reinigung der gebliebenen Grundlage von den Zusätzen und die Rückkehr zu ihrer Einfachheit.

Eine äußerliche Geschichte, wie die Religion, haben auch die anderen Wissenschaften, ingleichen die Philosophie. Diese hat eine Geschichte ihres Entstehens, Verbreitens, Blühens, Verkommens, Wiederauflebens: eine Geschichte ihrer Lehrer, Beförderer, auch Bekämpfer, ingleichen auch eines äußern Verhältnisses häufiger zur Religion, zuweilen auch zum Staate. Diese Seite ihrer Geschichte giebt gleichfalls zu interessanten Fragen Veranlassung, unter andern: was es mit der Erscheinung für eine Bewandniß habe, daß die Philosophie, wenn sie die Lehre der absoluten Wahrheit, sich auf eine im Ganzen geringe Anzahl von Individuen, auf besondere Völker, auf besondere Zeitperioden beschränkt gezeigt habe; wie gleicher Weise in Ansehung des Christenthums — der Wahrheit in einer viel allgemeinern Gestalt, als sie in der philosophischen Gestalt ist — die Schwierigkeit gemacht worden ist, ob es nicht einen Widerspruch in sich enthalte, daß diese Religion so spät in der

Zeit hervorgetreten, und so lange und selbst noch gegenwärtig auf besondere Völker eingeschränkt geblieben sey. Diese und andere dergleichen Fragen sind aber bereits viel specieller, als daß sie nur von dem angeregten allgemeinern Widerstreit abhangen; und erst, wenn wir von der eigenthümlichen Natur der philosophischen Erkenntniß mehr werden berührt haben, können wir auf die Seiten mehr eingehen, die sich mehr auf die äußere Existenz und äußere Geschichte der Philosophie beziehen.

Was aber die Vergleichung der Geschichte der Religion mit der Geschichte der Philosophie in Ansehung des innern Inhaltes betrifft, so wird der letztern nicht, wie der Religion, eine von Anfang an festbestimmte Wahrheit als Inhalt zugestanden, der, als unveränderlich, der Geschichte entnommen wäre. Der Inhalt des Christenthums aber, der die Wahrheit ist, ist als solche unverändert geblieben, und hat darum keine, oder so gut als keine Geschichte weiter. [1] Bei der Religion fällt daher der berührte Widerstreit, nach der Grundbestimmung, wodurch sie Christenthum ist, hinweg. Die Verirrungen aber und Zusätze machen keine Schwierigkeit; sie sind ein Veränderliches, und ihrer Natur nach ganz ein Geschichtliches.

Die anderen Wissenschaften zwar haben auch dem Inhalte nach eine Geschichte: sie enthält einen Theil, welcher Veränderungen desselben, Aufgeben von Sätzen, die früher gegolten haben, zeigt. Allein ein großer, vielleicht der größere Theil des Inhalts ist von der Art, daß er sich erhalten hat; und das Neue, was entstanden ist, ist nicht eine Veränderung des frühern Gewinns, sondern ein Zusatz und eine Vermehrung desselben. Diese Wissenschaften schreiten durch eine Juxtaposition fort. Es berichtigt sich wohl Manches im Fortschritte der Mineralogie, Botanik u. s. f. an dem Vorhergehenden; aber

[1] S. Marheineke: Lehrbuch des christlichen Glaubens und Lebens. Berlin 1823. §. 133—134.

der allergrößte Theil bleibt bestehen, und bereichert sich ohne Veränderung durch das Neuhinzukommende. Bei einer Wissenschaft, wie die Mathematik, hat die Geschichte, was den Inhalt betrifft, vornehmlich nur das erfreuliche Geschäft, Erweiterungen zu erzählen; und die Elementargeometrie z. B. kann in dem Umfang, welchen Euklid dargestellt hat, von da an als geschichtlos geworden angesehen werden.

Die Geschichte der Philosophie dagegen zeigt weder das Verharren eines zusatzlosen, einfachern Inhalts, noch nur den Verlauf eines ruhigen Ansetzens neuer Schätze an die bereits erworbenen; sondern sie scheint vielmehr das Schauspiel nur immer sich erneuernder Veränderungen des Ganzen zu geben, welche zuletzt auch nicht mehr das bloße Ziel zum gemeinsamen Bande haben: vielmehr ist es der abstracte Gegenstand selbst, die vernünftige Erkenntniß, welche entschwindet, und der Bau der Wissenschaft muß zuletzt mit der leeren Stätte die Prätension und den eitel gewordenen Namen der Philosophie theilen.

1. Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie.

Es bieten sich hier sogleich die gewöhnlichen oberflächlichen Vorstellungen über diese Geschichte dar, welche zu erwähnen und zu berichtigen sind. Ueber diese sehr geläufigen Ansichten, die Ihnen, meine Herren, ohne Zweifel auch bekannt sind (denn es sind in der That die nächsten Reflexionen, die bei dem ersten bloßen Gedanken einer Geschichte der Philosophie durch den Kopf laufen können), will ich kurz das Nöthige äußern; und die Erklärung über die Verschiedenheit der Philosophien wird uns dann weiter in die Sache selbst hineinführen.

a. Die Geschichte der Philosophie als Vorrath von Meinungen.

Geschichte schließt nämlich beim ersten Anschein sogleich dieß ein, daß sie zufällige Ereignisse der Zeiten, der Völker und

Individuen zu erzählen habe, zufällig theils ihrer Zeitfolge nach, theils aber ihrem Inhalte nach. Von der Zufälligkeit in Ansehung der Zeitfolge ist nachher zu sprechen. Den Begriff, mit dem wir es zuerst zu thun haben wollen, geht die Zufälligkeit des Inhalts an; — das ist der Begriff zufälliger Handlungen. Der Inhalt aber, den die Philosophie hat, sind nicht äußerliche Handlungen noch Begebenheiten der Leidenschaften und des Glücks, sondern es sind Gedanken. Zufällige Gedanken aber sind nichts Anderes, als Meinungen; und philosophische Meinungen heißen Meinungen über den näher bestimmten Inhalt und die eigenthümlicheren Gegenstände der Philosophie, über Gott, die Natur, den Geist.

Somit stoßen wir denn sogleich auf die sehr gewöhnliche Ansicht von der Geschichte der Philosophie, daß sie nämlich den Vorrath von philosophischen Meinungen herzuerzählen habe, wie sie sich in der Zeit ergeben und dargestellt haben. Wenn glimpflich gesprochen wird, so heißt man diesen Stoff Meinungen; die es mit gründlicherem Urtheile ausdrücken zu können glauben, nennen diese Geschichte eine Gallerie der Narrheiten sogar, oder wenigstens der Verirrungen des sich ins Denken und in die bloßen Begriffe vertiefenden Menschen. Man kann solche Ansicht nicht nur von Solchen hören, die ihre Unwissenheit in der Philosophie bekennen (sie bekennen sie, denn diese Unwissenheit soll nach der gemeinen Vorstellung nicht hinderlich seyn, ein Urtheil darüber zu fällen, was an der Philosophie sei, — im Gegentheil hält sich Jeder für sicher, über ihren Werth und ihr Wesen doch urtheilen zu können, ohne etwas von ihr zu verstehen), sondern auch von Solchen, welche selbst Geschichte der Philosophie schreiben und geschrieben haben. Diese Geschichte, so als eine Hererzählung von vielerlei Meinungen, wird auf diese Weise eine Sache einer müßigen Neugierde, oder, wenn man will, ein Interesse der Gelehrsamkeit. Denn die Gelehrsamkeit besteht vorzüglich darin, eine Menge unnützer Sachen zu wissen

d. h. solcher, die sonst keinen Gehalt und kein Interesse in ihnen selbst haben, als dieß, daß man eben die Kenntniß derselben habe.

Jedoch meint man zugleich einen Nutzen davon zu haben, auch verschiedene Meinungen und Gedanken Anderer kennen zu lernen: es bewege die Denkkraft, führe auch auf manchen guten Gedanken, d. i. es veranlasse etwa auch wieder, eine Meinung zu haben, und die Wissenschaft bestehe darin, daß sich so Meinungen aus Meinungen fortspinnen.

Wenn die Geschichte der Philosophie nur eine Gallerie von Meinungen — obzwar über Gott, über das Wesen der natürlichen und geistigen Dinge — aufstellte: so würde sie eine sehr überflüssige und langweilige Wissenschaft seyn, man möchte auch noch so viele Nutzen, die man von solcher Gedankenbewegung und Gelehrsamkeit ziehen solle, herbeibringen. Was kann unnützer seyn, als eine Reihe bloßer Meinungen kennen zu lernen? was gleichgültiger? Schriftstellerische Werke, welche Geschichten der Philosophie in dem Sinne sind, daß sie die Ideen der Philosophie in der Weise von Meinungen aufführen und behandeln, braucht man nur leicht anzusehen, um zu finden, wie dürr und ohne Interesse das Alles ist.

Eine Meinung ist eine subjective Vorstellung, ein beliebiger Gedanke, eine Einbildung, die ich so oder so, und ein Anderer anders haben kann: eine Meinung ist mein, sie ist nicht ein in sich allgemeiner, an und für sich seyender Gedanke. Die Philosophie aber enthält keine Meinungen; denn es giebt keine philosophische Meinungen. Man hört einem Menschen, und wenn es auch selbst ein Geschichtschreiber der Philosophie wäre, sogleich den Mangel der ersten Bildung an, wenn er von philosophischen Meinungen spricht. Die Philosophie ist objective Wissenschaft der Wahrheit, Wissenschaft ihrer Nothwendigkeit, begreifendes Erkennen, kein Meinen und kein Ausspinnen von Meinungen.

Die weitere eigentliche Bedeutung von solcher Vorstellung ist dann, daß es nur Meinungen sind, von denen wir die Kenntniß erhalten; wobei auf Meinung der Accent gelegt wird. Das, was der Meinung gegenüber steht, ist nun die Wahrheit; Wahrheit ist es, vor der die Meinung erbleicht. Wahrheit aber ist auch das Wort, bei dem die den Kopf abwenden, welche nur Meinungen in der Geschichte der Philosophie suchen, oder überhaupt meinen, es seyen nur solche in ihr zu finden. Es ist ein Antagonism von zweierlei Seiten, welchen die Philosophie hier erfährt. Einerseits erklärte die Frömmigkeit bekanntlich die Vernunft oder das Denken für unfähig, das Wahre zu erkennen: im Gegentheil führe die Vernunft nur auf den Abgrund des Zweifels, und auf Selbstdenken müsse Verzicht gethan und die Vernunft unter den blinden Autoritätsglauben gefangen genommen werden, um zur Wahrheit zu gelangen. Vom Verhältniß der Religion zur Philosophie und ihrer Geschichte werden wir nachher reden. Dagegen ist es andererseits ebenso bekannt, daß die sogenannte Vernunft sich geltend gemacht, den Glauben aus Autorität verworfen hat, und das Christenthum vernünftig machen wollte: so daß durchaus nur die eigene Einsicht, die eigene Ueberzeugung verpflichtend für mich sey, etwas anzuerkennen. Aber wunderbarer Weise ist auch diese Behauptung des Rechts der Vernunft dahin umgeschlagen, dieß zum Resultate zu haben, daß die Vernunft nichts Wahres erkennen könne. Diese sogenannte Vernunft bekämpfte einerseits den religiösen Glauben in Namen und Kraft der denkenden Vernunft, und zugleich ist sie ebenso gegen die Vernunft gekehrt und Feindin der wahren Vernunft; sie behauptet gegen diese die innere Ahnung, das Gefühl, und macht so das Subjective zum Maßstabe des Geltenden, nämlich eine eigene Ueberzeugung, wie jeder sie sich in seiner Subjectivität aus und in sich selber mache. Solche eigene Ueberzeugung ist nichts Anderes, als die Meinung, welche dadurch zum Letzten für die Menschen geworden ist.

Wenn wir von dem anfangen, worauf wir in der nächsten Vorstellung stoßen, so können wir nicht umhin, dieser Ansicht in der Geschichte der Philosophie sogleich zu erwähnen; sie ist ein Resultat, das in der allgemeinen Bildung durchgedrungen ist, gleichsam das Vorurtheil und ein wahrhaftes Zeichen unserer Zeit: der Grundsatz, in dem man sich gegenseitig versteht und erkennt, eine Voraussetzung, die als ausgemacht gilt, und allem übrigen wissenschaftlichen Treiben zu Grunde gelegt wird. In der Theologie ist es nicht so sehr das Glaubensbekenntniß der Kirche, welches als Lehre des Christenthums gilt; sondern Jeder mehr oder weniger macht sich eine eigene christliche Lehre zurecht nach seiner Ueberzeugung, ein Anderer nach anderer Ueberzeugung. Oder wir sehen oft die Theologie geschichtlich getrieben, indem der theologischen Wissenschaft das Interesse gegeben wird, die verschiedenen Meinungen kennen zu lernen: und eine der ersten Früchte dieser Kenntnißnahme soll die sein, alle Ueberzeugungen zu ehren, und sie für etwas zu nehmen, das Jeder nur mit sich auszumachen habe. Das Ziel, die Wahrheit zu erkennen, ist auch dann aufgegeben. Eigene Ueberzeugung ist allerdings das Letzte und absolut Wesentliche, was die Vernunft und ihre Philosophie, nach der Seite der Subjectivität, zur Erkenntniß fordert. Aber es ist ein Unterschied, ob die Ueberzeugung auf Gefühlen, Ahnungen, Anschauungen u. s. f., auf subjectiven Gründen, überhaupt auf der Besonderheit des Subjects beruht: oder ob auf dem Gedanken, und sie aus der Einsicht in den Begriff und die Natur der Sache hervorgeht. Auf jene erstere Weise ist die Ueberzeugung nun die Meinung.

Den Gegensatz zwischen Meinung und Wahrheit, der sich jetzt scharf herausstellt, erblicken wir auch schon in der Bildung der sokratisch-platonischen Zeit, einer Zeit des Verderbens des griechischen Lebens, als den platonischen Gegensatz von Meinung (δόξα) und Wissenschaft (ἐπιστήμη). Es ist derselbe Gegensatz, den wir in der Zeit des Untergangs des Römischen öffentlichen und politischen Lebens unter Augustus und in der Folge sehen, wo Epikureismus und Gleichgültigkeit gegen die Philosophie sich breit machten; in welchem Sinne Pilatus, als Christus sagte, „Ich bin gekommen in die Welt, die Wahrheit zu verkünden," erwiderte, „Was ist Wahrheit?" Das ist vornehm gesprochen, und heißt so viel: „Diese Bestimmung Wahrheit ist ein Abgemachtes, mit dem wir fertig sind; wir sind weiter, wir wissen, Wahrheit zu erkennen, davon kann nicht mehr die Rede seyn; wir sind darüber hinaus." Wer dieß aufstellt, ist in der That darüber hinaus. Wenn man bei der Geschichte der Philosophie von diesem Standpunkt ausgeht, so wäre dieß ihre ganze Bedeutung, nur Particularitäten Anderer, deren Jeder eine andere hat, kennen zu lernen: Eigenthümlichkeiten, die mir also ein Fremdes sind, und wobei meine denkende Vernunft nicht frei, nicht dabei ist, die mir nur ein äußerer, todter, historischer Stoff sind, eine Masse in sich selbst eitlen Inhalts; und sich so in Eitelem befriedigen, ist selbst nur subjective Eitelkeit.

Dem unbefangenen Menschen wird die Wahrheit immer ein großes Wort bleiben und das Herz schlagen lassen. Was nun die Behauptung betrifft, daß man die Wahrheit nicht erkennen könne, so kommt sie in der Geschichte der Philosophie selbst vor, wo wir sie denn auch näher betrachten werden. Hier ist nur zu erwähnen, daß, wenn man diese Voraussetzung gelten läßt, wie z. B. Tennemann, es nicht zu begreifen ist, warum man sich um die Philosophie noch bekümmert; denn jede Meinung behauptet dann fälschlich, die Wahrheit zu haben. Ich berufe mich hierbei vorläufig auf das alte Vorurtheil, daß im Wissen Wahrheit sey, daß man aber vom Wahren nur insofern wisse, als man nachdenke, nicht so wie man gehe und stehe: daß die Wahrheit nicht erkannt werde im unmittelbaren Wahrnehmen und Anschauen, weder in der äußerlich sinnlichen, noch in der intellectuellen Anschauung (denn jede Anschauung ist als Anschauung sinnlich), sondern nur durch die Mühe des Denkens.

b. Erweis der Nichtigkeit der philosophischen Erkenntniß durch die Geschichte der Philosophie selbst.

Nach einer andern Seite hin hängt aber mit jener Vorstellung von der Geschichte der Philosophie eine andere Folge zusammen, die man, wie man will, für einen Schaden oder einen Nutzen ansehen kann. Nämlich beim Anblick von so mannigfaltigen Meinungen, von so vielerlei philosophischen Systemen geräth man in das Gedränge, zu welchem man sich halten solle. Man sieht, über die großen Materien, zu denen sich der Mensch hingezogen fühlt, und deren Erkenntniß die Philosophie gewähren wolle, haben sich die größten Geister geirrt, weil sie von Andern widerlegt worden sind. „Da dieses so großen Geistern widerfahren ist, wie kann **ego homuncio** da entscheiden wollen?" Diese Folge, die aus der Verschiedenheit der philosophischen Systeme gezogen wird, ist, wie man meint, der Schaden in der Sache, zugleich ist sie aber auch ein subjectiver Nutzen. Denn diese Verschiedenheit ist die gewöhnliche Ausrede — für die, welche mit Kennermiene sich das Ansehen geben wollen, sie interessiren sich für die Philosophie — dafür, daß sie bei diesem angeblichen guten Willen, ja bei zugegebener Nothwendigkeit der Bemühung um diese Wissenschaft, doch in der That sie gänzlich vernachlässigen. Aber diese Verschiedenheit der philosophischen Systeme ist weit entfernt, sich für eine bloße Ausrede zu nehmen. Sie gilt vielmehr für einen ernsthaften, wahrhaften Grund gegen den Ernst, den das Philosophiren aus seiner Beschäftigung macht, — als eine Rechtfertigung, sich nicht mit ihr zu befassen, und als eine selbst unwiderlegbare Instanz über die Vergeblichkeit des Versuchs, die philosophische Erkenntniß der Wahrheit erreichen zu wollen. Wenn aber auch zugegeben wird, „die Philosophie solle eine wirkliche Wissenschaft seyn, und Eine Philosophie werde wohl die wahre seyn: so entstehe die Frage, aber welche? woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sey die wahre: jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man die

Wahrheit erkennen solle; ein nüchternes, besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen, sich zu entscheiden."

Dieß ist das weitere Interesse, welches die Geschichte der Philosophie leisten soll. **Cicero (De natura Deorum I., 8. sqq.)** giebt eine in solcher Absicht verfaßte, höchst schludrige Geschichte der philosophischen Gedanken über Gott. Er legt sie einem Epikureer in den Mund, wußte aber nichts Besseres darauf zu sagen; es ist also seine Ansicht. Der Epikureer sagt, man sey zu keinem bestimmten Begriff gekommen. Der Erweis, daß das Bestreben der Philosophie nichtig sey, wird sogleich aus der allgemeinen oberflächlichen Ansicht der Geschichte der Philosophie geführt: der Erfolg der Geschichte zeige sich als eine Entstehung der mannigfaltigsten Gedanken der vielfachen Philosophien, die einander entgegengesetzt sind, sich widersprechen und widerlegen. Dieß Factum, welches nicht zu läugnen ist, scheint die Berechtigung, ja die Aufforderung zu enthalten, die Worte Christi auch auf die Philosophien anzuwenden und zu sagen: „Laß die Todten ihre Todten begraben, und folge mir nach." Das Ganze der Geschichte der Philosophie wäre hiernach ein Schlachtfeld, nur bedeckt mit den Gebeinen der Todten, — ein Reich nicht nur verstorbener, leiblich vergangener Individuen, sondern widerlegter, geistig vergangener Systeme, deren jedes das andere todt gemacht, begraben hat. Statt „Folge mir nach," müßte es freilich in diesem Sinne vielmehr heißen: „Folge dir selbst nach;" d. h. halte dich an deine eigene Ueberzeugung, bleibe bei deiner eigenen Meinung stehen. Warum bei einer fremden?

Es geschieht freilich, daß eine neue Philosophie auftritt, welche behauptet, daß die anderen nichts gelten; und zwar tritt jede Philosophie mit der Prätension auf, daß durch sie die vorhergehenden Philosophien nicht nur widerlegt, sondern ihrem Mangel abgeholfen und das Rechte endlich gefunden sey. Aber der frühern Erfahrung gemäß zeigt sich vielmehr, daß auf solche Philosophie gleichfalls andere Worte der Schrift anwendbar sind,

die der Apostel Petrus zu Ananias spricht: „Siehe, die Füße derer, die dich hinaustragen werden, stehen schon vor der Thüre." Siehe, die Philosophie, wodurch die deinige widerlegt und verdrängt werden wird, wird nicht lange ausbleiben, so wenig als sie bei jeder andern ausgeblieben ist.

c. Erklärungen über die Verschiedenheit der Philosophien.

Es ist allerdings eine genug gegründete Thatsache, daß es verschiedene Philosophien giebt und gegeben hat; die Wahrheit aber ist Eine, dieses unüberwindliche Gefühl oder Glauben hat der Instinct der Vernunft. „Also kann auch nur Eine Philosophie die wahre seyn, und weil sie so verschieden sind, so müssen" — schließt man — „die übrigen nur Irrthümer seyn; aber jene Eine zu seyn, versichert, begründet, beweist eine jede von sich." Dieß ist ein gewöhnliches Räsonnement, und eine richtig scheinende Einsicht des nüchternen Denkens. Was nun die Nüchternheit des Denkens, dieses Schlagwort, betrifft: so wissen wir von der Nüchternheit aus der täglichen Erfahrung, daß, wenn wir nüchtern sind, wir uns zugleich damit oder gleich darauf hungrig fühlen. Jenes nüchterne Denken aber hat das Talent und Geschick, aus seiner Nüchternheit nicht zum Hunger, zum Verlangen überzugehen, sondern in sich satt zu seyn und zu bleiben. Damit verräth sich dieses Denken, das jene Sprache spricht, daß es todter Verstand ist; denn nur das Todte ist nüchtern, und ist und bleibt dabei zugleich satt. Die physische Lebendigkeit aber, wie die Lebendigkeit des Geistes, bleibt in der Nüchternheit nicht befriedigt, sondern ist Trieb, geht über in den Hunger und Durst nach Wahrheit, nach Erkenntniß derselben, dringt nach Befriedigung dieses Triebes, und läßt sich nicht mit solchen Reflexionen, wie jene ist, abspeisen und ersättigen.

Was aber näher über diese Reflexion zu sagen ist, wäre schon zunächst dieß, daß so verschieden die Philosophien wären, sie doch dieß Gemeinschaftliche hätten, Philosophie zu seyn. Wer

also irgend eine Philosophie studirte oder inne hätte, wenn es anders eine Philosophie ist, hätte damit doch Philosophie inne. Jenes Ausreden und Räsonnement, das sich an die bloße Verschiedenheit festhält, und aus Ekel oder Bangigkeit vor der Besonderheit, in der ein Allgemeines wirklich ist, nicht diese Allgemeinheit ergreifen oder anerkennen will, habe ich anderswo [1] mit einem Kranken verglichen, dem der Arzt Obst zu essen anräth, und dem man Kirschen oder Pflaumen oder Trauben vorsetzt, der aber in einer Pedanterei des Verstandes nicht zugreift, weil keine dieser Früchte Obst sey, sondern die eine Kirschen, die andere Pflaumen oder Trauben.

Aber es kommt wesentlich darauf an, noch eine tiefere Einsicht darein zu haben, was es mit dieser Verschiedenheit der philosophischen Systeme für eine Bewandniß habe. Die philosophische Erkenntniß dessen, was Wahrheit und Philosophie ist, läßt diese Verschiedenheit selbst als solche noch in einem ganz andern Sinne erkennen, als nach dem abstracten Gegensatze von Wahrheit und Irrthum. Die Erläuterung hierüber wird uns die Bedeutung der ganzen Geschichte der Philosophie aufschließen. Wir müssen dieß begreiflich machen, daß diese Mannigfaltigkeit der vielen Philosophien nicht nur der Philosophie selbst — der Möglichkeit der Philosophie — keinen Eintrag thut: sondern daß solche Mannigfaltigkeit zur Existenz der Wissenschaft der Philosophie schlechterdings nothwendig ist und gewesen ist, daß sie ihr wesentlich ist.

Bei dieser Betrachtung gehen wir freilich davon aus, daß die Philosophie das Ziel habe, die Wahrheit denkend, begreifend zu erfassen, nicht, dieß zu erkennen, daß nichts zu erkennen sey, wenigstens, daß die wahre Wahrheit nicht zu erkennen sey, sondern nur eine zeitliche, endliche Wahrheit (d. h. eine Wahrheit, die zugleich auch ein Nichtwahres ist): ferner, daß wir es in der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst zu thun haben.

[1] Vergleiche Hegels Werke, Bd. VI., §. 13., S. 21—22.

Die Thaten der Geschichte der Philosophie sind keine Abentheuer, so wenig als die Weltgeschichte nur romantisch ist; sie sind nicht nur eine Sammlung von zufälligen Begebenheiten, Fahrten irrender Ritter, die sich für sich herumschlagen, absichtlos abmühen, und deren Wirksamkeit spurlos verschwunden ist. Eben so wenig hat sich hier Einer etwas ausgeklügelt, dort ein Anderer nach Willkür; sondern in der Bewegung des denkenden Geistes ist wesentlich Zusammenhang, und es geht darin vernünftig zu. Mit diesem Glauben an den Weltgeist müssen wir an die Geschichte und ins Besondere an die Geschichte der Philosophie gehen.

2. Erläuterungen für die Begriffsbestimmung der Geschichte der Philosophie.

Der vorhin schon angeführte Satz, daß die Wahrheit nur Eine ist, ist noch abstract und formell. Im tiefern Sinne ist es der Ausgangspunkt: das Ziel der Philosophie aber, diese Eine Wahrheit zugleich als die Quelle zu erkennen, aus der alles Andere, alle Gesetze der Natur, alle Erscheinungen des Lebens und Bewußtseyns nur abfließen, von der sie nur Wiederscheine sind, oder alle diese Gesetze und Erscheinungen, auf anscheinend umgekehrtem Wege, auf jene Eine Quelle zurückzuführen, aber um sie aus ihr zu begreifen, d. h. ihre Ableitung daraus zu erkennen. Das Wesentlichste ist also vielmehr, zu erkennen, daß die Eine Wahrheit nicht ein nur einfacher, leerer, sondern ein in sich bestimmter Gedanke ist. Zum Behufe dieser Erkenntniß müssen wir uns auf einige abstracte Begriffe einlassen, die als solche ganz allgemein und trocken sind, nämlich die zwei Bestimmungen von Entwickelung und von Concretem. Ja, wir können das, worauf es hier ankommt, in die einzige Bestimmung der Entwickelung zusammenfassen; wenn uns diese deutlich wird, so wird alles Uebrige sich von selbst ergeben und folgen. Das Product des Denkens ist das Gedachte überhaupt; der Gedanke ist aber

noch formell, Begriff der schon mehr bestimmte Gedanke, Idee endlich der Gedanke in seiner Totalität und anundfürsichseyenden Bestimmung. Die Idee ist damit aber das Wahre, und allein das Wahre; wesentlich ist es nun die Natur der Idee, sich zu entwickeln und nur durch die Entwickelung sich zu erfassen, — zu werden, was sie ist. Daß die Idee sich erst zu dem machen muß, was sie ist, scheint zunächst ein Widerspruch; sie ist, was sie ist, könnte man sagen.

a. Der Begriff der Entwickelung.

Entwickelung ist eine bekannte Vorstellung; es ist aber das Eigenthümliche der Philosophie, das zu untersuchen, was man sonst für bekannt hält. Was man unbesehen handhabt und gebraucht, womit man sich im Leben herumhilft, ist gerade das Unbekannte, wenn man nicht philosophisch gebildet ist. Die weitere Erörterung dieser Begriffe gehört in die logische Wissenschaft.

Um zu fassen, was Entwickeln ist, müssen zweierlei — so zu sagen — Zustände unterschieden werden: der eine ist das, was als Anlage, Vermögen, das Ansichseyn (wie ich es nenne), potentia, δύναμις bekannt ist; die zweite Bestimmung ist das Fürsichseyn, die Wirklichkeit (actus, ἐνέργεια). Wenn wir z. B. sagen, der Mensch ist von Natur vernünftig, so hat er die Vernunft nur in der Anlage, im Keime; in diesem Sinne hat der Mensch Vernunft, Verstand, Phantasie, Wille so wie er geboren, ja selbst im Mutterleibe. Indem das Kind aber so nur das Vermögen oder die reale Möglichkeit der Vernunft hat, so ist es so gut, als hätte es keine Vernunft; sie existirt noch nicht an ihm, denn es vermag noch nichts Vernünftiges zu thun und hat kein vernünftiges Bewußtseyn. Erst indem, was der Mensch so an sich ist, für ihn wird, — also die Vernunft für sich: hat dann der Mensch Wirklichkeit nach irgend einer Seite, ist wirklich vernünftig, und nun für die Vernunft.

Was heißt dieß näher? Was an sich ist, muß dem Menschen zum Gegenstand werden, zum Bewußtseyn kommen; so

wird es für den Menschen. Was ihm Gegenstand geworden, ist dasselbe, was er an sich ist; durch das Gegenständlich-Werden dieses Ansichseyns wird der Mensch erst für sich selbst, ist verdoppelt, ist erhalten, nicht ein Anderer geworden. Der Mensch ist z. B. denkend, und dann denkt er den Gedanken; auf diese Weise ist im Denken nur das Denken Gegenstand, die Vernünftigkeit producirt Vernünftiges, die Vernunft ist ihr eigener Gegenstand. Daß das Denken dann auch zur Unvernunft herabfallen kann, ist eine weitere Betrachtung, die uns hier nicht angeht. Wenn aber zunächst der Mensch, der an sich vernünftig ist, nicht weiter gekommen zu seyn scheint, nachdem er für sich vernünftig geworden ist, da das Ansich sich nur erhalten hat, so ist der Unterschied dennoch ein ganz ungeheurer; es kommt kein neuer Inhalt heraus, und doch ist diese Form des Fürsichseyns ein ungeheurer Unterschied. Auf diesem Unterschiede beruht der ganze Unterschied der Entwickelungen der Weltgeschichte. Hieraus erklärt sich allein, warum, da alle Menschen von Natur vernünftig sind, und das Formelle dieser Vernünftigkeit eben dieß ist, frei zu seyn, dennoch bei vielen Völkern Sklaverei gewesen und zum Theil noch vorhanden ist, die Völker aber damit zufrieden waren. Der einzige Unterschied zwischen den Afrikanischen und Asiatischen Völkern einerseits, und den Griechen, Römern und der modernen Zeit andrerseits ist nämlich der, daß diese wissen und es für sie ist, daß sie frei sind: jene aber es nur sind, ohne zu wissen, daß sie es sind, ohne also als frei zu existiren. Dieß macht die ungeheure Aenderung des Zustandes aus. Alles Erkennen und Lernen, die Wissenschaft und selbst das Handeln beabsichtigt weiter nichts, als das, was innerlich oder an sich ist, aus sich heraus zu ziehen, und somit sich gegenständlich zu werden.

Indem das Ansich in die Existenz tritt, geht es zwar in die Veränderung über, bleibt aber zugleich Eins und Dasselbe; denn es regiert den ganzen Verlauf. Die Pflanze z. B. verliert sich nicht in bloße ungemessene Veränderung. Aus ihrem Keime,

dem zunächst nichts anzusehen ist, kommt Vielfaches hervor, das aber Alles schon, wenngleich nicht entwickelt, sondern eingehüllt und ideell in ihm enthalten ist. Der Grund dieses sich Heraussetzens in die Existenz ist, daß der Keim es nicht aushalten kann, nur an sich zu seyn, sondern den Trieb hat, sich zu entwickeln, indem er der Widerspruch ist, daß er nur an sich ist und es doch nicht seyn soll. Dieses Außersichkommen setzt sich aber ein Ziel, und die höchste Vollendung desselben, das vorherbestimmte Ende ist die Frucht: d. h. die Hervorbringung des Keims, die Rückkehr zum ersten Zustande. Der Keim will sich nur selbst hervorbringen, was in ihm ist, auseinandersetzen, um dann wieder zu sich selbst zurückzukehren, und sich in die Einheit zurückzunehmen, von der er ausgegangen war. Bei den natürlichen Dingen ist es freilich der Fall, daß das Subject, was angefangen hat, und das Existirende, welches den Schluß macht, — dort der Same, hier die Frucht, — zweierlei Individuen sind; die Verdoppelung hat das scheinbare Resultat, in zwei Individuen zu zerfallen, die aber dem Inhalte nach Dasselbe sind. Ebenso sind im animalischen Leben Eltern und Kinder verschiedene Individuen, obgleich von derselben Natur.

Im Geiste ist es nun anders; er ist Bewußtseyn, frei, darum, daß in ihm Anfang und Ende zusammenfällt. Wie der Keim in der Natur, so nimmt zwar auch der Geist, nachdem er sich zu einem Andern gemacht, sich wieder in die Einheit zusammen; aber was an sich ist, wird für den Geist, und so wird er für sich selbst. Die Frucht und der neue in ihr enthaltene Same wird dagegen nicht für den ersten Keim, sondern nur für uns; beim Geiste ist Beides nicht nur an sich dieselbe Natur, sondern es ist ein Füreinanderseyn, und eben damit ein Fürsichseyn. Das, für welches das Andere ist, ist dasselbe, als das Andere; nur dadurch ist der Geist bei sich selbst in seinem Andern. Die Entwickelung des Geistes besteht also darin, daß das Herausgehen und Sichauseinanderlegen desselben zugleich sein Zusichkommen ist.

Dieß Beisichseyn des Geistes, dieß Zusichselbstkommen desselben kann als sein höchstes, absolutes Ziel ausgesprochen werden; nur dieß will er, und nichts Anderes. Alles, was im Himmel und auf Erden geschieht, — ewig geschieht, — das Leben Gottes, und Alles, was zeitlich gethan wird, strebt nur danach hin, daß der Geist sich erkenne, sich sich selber gegenständlich mache, sich finde, für sich selber werde, sich mit sich zusammenschließe; er ist Verdoppelung, Entfremdung, aber um sich selbst finden zu können, um zu sich selbst kommen zu können. Nur dadurch erreicht der Geist seine Freiheit; denn frei ist, was nicht auf ein Anderes sich bezieht, noch von ihm abhängig ist. Nur hier tritt wahrhaftes Eigenthum, nur hier wahrhafte eigene Ueberzeugung ein; in allem Andern, als im Denken, kommt der Geist nicht zu dieser Freiheit. Z. B. im Anschauen, in den Gefühlen finde ich mich bestimmt, bin nicht frei, sondern *bin* so, wenn ich auch ein Bewußtseyn über diese meine Empfindung habe. Selbst im Willen hat man bestimmte Zwecke, ein bestimmtes Interesse; ich bin zwar frei, indem dieß das meinige ist: diese Zwecke enthalten aber immer auch noch ein Anderes, oder ein Solches, welches für mich ein Anderes ist, wie Triebe, Neigungen u. s. w. Nur im Denken ist alle Fremdheit durchsichtig, verschwunden; der Geist ist hier auf absolute Weise frei. Damit ist das Interesse der Idee, der Philosophie zugleich ausgesprochen.

b. Der Begriff des Concreten.

Bei der Entwickelung kann man fragen: Was entwickelt sich? was ist der absolute Inhalt? Die Entwickelung stellt man sich als eine formelle Thätigkeit ohne Inhalt vor. Die That hat aber keine andere Bestimmung, als die Thätigkeit; und durch diese ist die allgemeine Beschaffenheit des Inhalts schon bestimmt. Denn Ansichseyn und Fürsichseyn sind die Momente der Thätigkeit: die That aber ist eben dieß, solche unterschiedene Momente in sich zu enthalten. Die That ist dabei wesentlich Eines; und

diese Einheit Unterschiedener ist eben das Concrete. Nicht nur die That ist concret, sondern auch das Ansich, das Subject der Thätigkeit, welches anfängt; endlich das Product ist ebenso concret, als die Thätigkeit und das Beginnende. Der Gang der Entwickelung ist auch der Inhalt, die Idee selber, die eben darin besteht, daß wir Eines und ein Anderes haben, und Beide Eins sind, welches das Dritte ist, indem das Eine im Andern bei sich selbst, nicht außerhalb seiner ist. So ist die Idee ihrem Inhalte nach in sich concret, so wohl *an sich*, als es auch ihr Interesse ist, daß *für sie* heraus sey, was sie an sich ist.

Es ist ein gewöhnliches Vorurtheil, daß die philosophische Wissenschaft es nur mit Abstractionen, mit leeren Allgemeinheiten zu thun habe: die Anschauung, unser empirisches Selbstbewußtseyn, unser Selbstgefühl, das Gefühl des Lebens dagegen das in sich Concrete, in sich bestimmte Reiche sei. In der That steht die Philosophie im Gebiete des Gedankens, sie hat es daher mit Allgemeinheiten zu thun: ihr Inhalt ist abstract, aber nur der Form, dem Elemente nach; in sich selbst ist aber die Idee wesentlich concret, denn sie ist die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen. Es ist hierin, daß sich die Vernunfterkenntniß von der bloßen Verstandeserkenntniß unterscheidet; und es ist das Geschäft des Philosophirens gegen den Verstand, zu zeigen, daß das Wahre, die Idee nicht in leeren Allgemeinheiten besteht, sondern in einem Allgemeinen, das in sich selbst das Besondere, das Bestimmte ist. Ist das Wahre abstract, so ist es unwahr. Die gesunde Menschenvernunft geht auf das Concrete; erst die Reflexion des Verstandes ist abstracte Theorie, unwahr, nur im Kopfe richtig, auch unter Anderem nicht praktisch; die Philosophie ist dem Abstracten am feindlichsten, und führt zum Concreten zurück.

Verbinden wir den Begriff des Concreten mit dem der Entwikkelung, so haben wir die Bewegung des Concreten. Da das Ansich schon in sich selber concret ist, und wir nur das setzen, was an sich vorhanden: so kommt nur die neue Form hinzu, daß jetzt als unterschieden

scheint, was vorher im ursprünglich Einen eingeschlossen war. Das Concrete soll für sich selbst werden; als Ansich oder Möglichkeit ist es aber nur in sich unterschieden, noch nicht als unterschieden gesetzt, sondern noch in der Einheit. Das Concrete ist also einfach, und doch zugleich unterschieden. Dieser innere Widerspruch desselben, der ja eben selbst das zur Entwickelung Treibende ist, bringt die Unterschiede zur Existenz. Ebenso widerfährt dem Unterschiede aber auch sein Recht, welches darin besteht, daß er zurückgenommen und wieder aufgehoben wird; denn seine Wahrheit ist nur, im Einen zu seyn. Damit ist Lebendigkeit, sowohl die natürliche, als die der Idee, des Geistes in sich, gesetzt. Wäre die Idee abstract, so wäre sie nur das höchste Wesen, von dem weiter nichts gesagt werden kann; solcher Gott ist aber ein Product des Verstandes der modernen Welt. Das Wahre ist vielmehr Bewegung, Proceß, aber darin Ruhe; der Unterschied, indem er ist, ist nur ein verschwindender, wodurch die volle, concrete Einheit hervorgeht.

Zur weitern Erläuterung dieses Begriffs des Concreten können wir nun zunächst sinnliche Dinge als Beispiele anführen. Obgleich die Blume vielfache Qualitäten hat, als Geruch, Geschmack, Gestalt, Farbe u. s. f., so ist sie doch Eine: es darf nichts fehlen von diesen Qualitäten an diesem Blatte dieser Blume; jeder einzelne Theil des Blattes hat gleichfalls alle Eigenschaften, welche das ganze Blatt. Ebenso enthält das Gold in jedem seiner Punkte alle seine Qualitäten ungetrennt und ungetheilt. Beim Sinnlichen läßt man es oft gelten, daß solches Verschiedenes zusammen ist; aber beim Geistigen wird das Unterschiedene vornehmlich als entgegengesetzt gefaßt. Wir finden es nicht widersprechend und haben kein Arges daran, daß Geruch und Geschmack der Blume, obgleich andere gegen einander, dennoch schlechthin in Einem sind; wir setzen sie nicht einander gegenüber. Anderes dagegen findet der Verstand und das verständige Denken allerdings als unverträglich neben einander. Die Materie z. B. ist zusammengesetzt und zusammenhangend, oder der Raum ist continuirlich und ununterbrochen: ebenso können wir dann Punkte im Raum annehmen, die Materie zerschlagen, und so immer weiter ins Unendliche theilen; man sagt dann, die Materie bestehe aus Atomen, Punktualitäten, sey also nicht continuirlich. So haben wir die beiden Bestimmungen, Continuität und Punktualität, in Einem, die der Verstand als sich gegenseitig ausschließend nimmt: „Entweder ist die Materie schlechthin continuirlich, oder punktuell;“ sie hat aber in der That beide Bestimmungen. Oder wenn wir vom Geist des Menschen z. B. sagen, er habe Freiheit: so setzt dann vornehmlich der Verstand die andere Bestimmung, hier die Nothwendigkeit, entgegen. „Wenn der Geist frei ist, so ist er nicht der Nothwendigkeit unterworfen: und umgekehrt, wenn sein Wollen und Denken durch Nothwendigkeit bestimmt ist, so ist es nicht frei; Eins,“ sagt man, „schließt das Andere aus.“ Hier werden die Unterschiede als sich ausschließend, als nicht ein Concretes bildend genommen; aber das Wahre, der Geist ist concret, und seine Bestimmungen Freiheit und Nothwendigkeit. So ist die höhere Einsicht, daß der Geist in seiner Nothwendigkeit frei ist, und nur in ihr seine Freiheit findet, wie seine Nothwendigkeit nur in seiner Freiheit ruht: nur wird es uns hier schwerer, als bei den natürlichen Dingen, die Einheit zu setzen. Die Freiheit kann dann aber auch abstracte Freiheit ohne Nothwendigkeit seyn, diese falsche Freiheit ist die Willkür; und sie ist eben damit das Gegentheil ihrer selber, die bewußtlose Gebundenheit, eine leere Meinung von Freiheit, die bloß formelle Freiheit.

Das Dritte, die Frucht der Entwickelung, ist ein Resultat der Bewegung; insofern es aber nur Resultat Einer Stufe ist, so ist es, als das Letzte dieser Stufe, dann zugleich der Anfangspunkt und das Erste einer andern Entwickelungsstufe. Göthe sagt daher mit Recht irgendwo: „Das Gebildete wird immer selbst wieder zu Stoff; die Materie, die, als gebildet, eine Form

hat, ist wieder Materie für eine neue Form. Den Begriff, in dem der Geist bei seinem Insichgehen sich erfaßt hat und der er ist, diese seine Bildung, dieß sein Seyn, von Neuem von ihm abgetrennt, macht er sich wieder zum Gegenstande und wendet von Neuem seine Thätigkeit darauf; und die Richtung seines Denkens darauf giebt demselben Form und Bestimmung des Gedankens. So formirt dieß Thun das vorher Formirte weiter, giebt ihm mehr Bestimmungen, macht es bestimmter in sich, ausgebildeter und tiefer. Diese Bewegung ist als concret eine Reihe von Entwickelungen, die nicht als gerade Linie ins abstract Unendliche hinaus, sondern als ein in sich selbst zurückkehrender Kreis vorgestellt werden muß, welcher zur Peripherie eine große Menge von Kreisen hat, deren Ganzes eine große sich in sich zurückbeugende Folge von Entwickelungen ist.

c. Die Philosophie als Erkenntniß der Entwickelung des Concreten.

Nachdem ich auf diese Weise die Natur des Concreten überhaupt erläutert, so setze ich über seine Bedeutung nun hinzu, daß das Wahre, so in sich selbst bestimmt, den Trieb hat, sich zu entwickeln; nur das Lebendige, das Geistige rührt sich in sich, entwickelt sich. Die Idee ist so, als concret an sich und sich entwickelnd, ein organisches System, eine Totalität, welche einen Reichthum von Stufen und Momenten in sich enthält. Die Philosophie ist nun für sich das Erkennen dieser Entwickelung, und ist als begreifendes Denken selbst diese denkende Entwickelung; je weiter diese Entwickelung gediehen, desto vollkommener ist die Philosophie.

Ferner geht diese Entwickelung nicht nach Außen, als in die Aeußerlichkeit, sondern das Auseinandergehen der Entwickelung ist eben so ein Gehen nach Innen; d. i. die allgemeine Idee bleibt zu Grunde liegen, und bleibt das Allumfassende und Unveränderliche. Indem das Hinausgehen der philosophischen Idee in ihrer Entwickelung nicht eine Veränderung, ein Werden

zu einem Andern, sondern ebenso ein Insichhineingehen, ein Sichinsichvertiefen ist: so macht das Fortschreiten die vorher allgemeine, unbestimmte Idee in sich bestimmter; weitere Entwickelung der Idee oder ihre größere Bestimmung ist Ein und dasselbe. Tiefe scheint auf Intension zu deuten, aber hier ist das Extensivste auch das Intensivste; je intensiver der Geist ist, desto extensiver ist er, desto mehr hat er sich ausgebreitet. Die Extension als Entwickelung ist nicht eine Zerstreuung und Auseinanderfallen; sondern ebenso ein Zusammenhalt, der eben um so kräftiger und intensiver, als die Ausdehnung, das Zusammengehaltene reicher und weiter ist. Das Größere ist hier die Stärke des Gegensatzes und der Trennung; und die größere Macht überwindet die größere Trennung.

Dieß sind die abstracten Sätze über die Natur der Idee und ihrer Entwickelung, so ist die gebildete Philosophie in ihr selber beschaffen: es ist Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Gliedern, wie in einem lebendigen Individuum Ein Leben, Ein Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Theile, und die Systematisation derselben geht aus der Einen Idee hervor; alle diese Besonderen sind nur Spiegel und Abbilder dieser Einen Lebendigkeit, sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit: und ihre Unterschiede, ihre verschiedenen Bestimmtheiten zusammen, sind selbst nur der Ausdruck der Idee, und die in derselben enthaltene Form. So ist die Idee der Mittelpunkt, der zugleich die Peripherie ist, der Lichtquell, der in allen seinen Expansionen nicht außer sich kommt, sondern gegenwärtig und immanent in sich bleibt; so ist sie das System der Nothwendigkeit und ihrer eigenen Nothwendigkeit, die damit ebenso ihre Freiheit ist.

3. Resultate für den Begriff der Geschichte der Philosophie.

So ist die Philosophie System in der Entwickelung, so ist es auch die Geschichte der Philosophie; und dieß ist der Hauptpunkt, der Grundbegriff, den diese Abhandlung dieser Geschichte darstellen wird. Um dieß zu erläutern, muß zuerst der Unterschied in Ansehung der Weise der Erscheinung bemerklich gemacht werden, der Statt finden kann. Das Hervorgehen der unterschiedenen Stufen im Fortschreiten des Gedankens kann nämlich mit dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit, nach der sich jede folgende ableitet, und nach der nur diese Bestimmung und Gestalt hervortreten kann: oder es kann ohne dieß Bewußtseyn, nach Weise eines natürlichen, zufällig scheinenden Hervorgehens geschehen, so daß innerlich der Begriff zwar nach seiner Consequenz wirkt, aber diese Consequenz nicht ausgedrückt ist; wie in der Natur, in der Stufe der Entwickelung der Zweige, der Blätter, Blüthe, Frucht, jedes für sich hervorgeht, aber die innere Idee das Leitende und Bestimmende dieser Aufeinanderfolge ist, — oder wie im Kinde nach einander die körperlichen Vermögen, und vornehmlich die geistigen Thätigkeiten zur Erscheinung kommen, einfach und unbefangen, so daß die Eltern, die das erste Mal eine solche Erfahrung machen, wie ein Wunder vor sich sehen, wo das Alles herkommt, das, von Innen für sich da, nunmehr sich zeigt, indem die ganze Folge dieser Erscheinungen nur die Gestalt der Aufeinanderfolge in der Zeit hat.

Die Eine Weise dieses Hervorgehens, die Ableitung der Gestaltungen, die gedachte, erkannte Nothwendigkeit der Bestimmungen darzustellen, ist die Aufgabe und das Geschäft der Philosophie selbst; und indem es die reine Idee ist, auf die es hier ankommt, noch nicht die weiter besonderte Gestaltung derselben als Natur und als Geist, so ist jene Darstellung vornehmlich die Aufgabe und das Geschäft der logischen Philosophie. Die

andere Weise aber, daß die unterschiedenen Stufen und Entwickelungsmomente in der Zeit, in der Weise des Geschehens, an diesen besondern Orten, unter diesem und jenem Volk, unter diesen politischen Umständen und unter diesen Verwickelungen mit denselben hervortreten, kurz unter dieser empirischen Form: dieß ist das Schauspiel, welches uns die Geschichte der Philosophie zeigt. Diese Ansicht ist es, welche die einzig würdige für diese Wissenschaft ist; sie ist in sich durch den Begriff der Sache die wahre, und daß sie der Wirklichkeit nach ebenso sich zeigt und bewährt, dieß wird sich durch das Studium dieser Geschichte selbst ergeben.

Nach dieser Idee behaupte ich nun, daß die Aufeinanderfolge der Systeme der Philosophie in der Geschichte dieselbe ist, als die Aufeinanderfolge in der logischen Ableitung der Begriffsbestimmungen der Idee. Ich behaupte, daß wenn man die Grundbegriffe der in der Geschichte der Philosophie erschienenen Systeme rein dessen entkleidet, was ihre äußerliche Gestaltung, ihre Anwendung auf das Besondere, und dergleichen betrifft: so erhält man die verschiedenen Stufen der Bestimmung der Idee selbst in ihrem logischen Begriffe. Umgekehrt, den logischen Fortgang für sich genommen, so hat man darin nach seinen Hauptmomenten den Fortgang der geschichtlichen Erscheinungen; aber man muß freilich diese reinen Begriffe in dem zu erkennen wissen, was die geschichtliche Gestalt enthält. Man kann meinen, daß die Philosophie in den Stufen der Idee eine andere Ordnung haben müsse, als die Ordnung, in welcher in der Zeit diese Begriffe hervorgegangen sind; im Ganzen ist die Ordnung dieselbe. Ferner unterscheidet sich allerdings auch nach einer Seite die Folge, als Zeitfolge der Geschichte, von der Folge in der Ordnung der Begriffe; wo diese Seite liegt, — dieß näher zu zeigen, würde uns aber von unserem Zwecke zu weit abführen.

Ich bemerke nur noch dieß, daß aus dem Gesagten erhellt, daß das Studium der Geschichte der Philosophie Studium der

Philoſophie ſelbſt iſt, wie es denn nicht anders ſeyn kann. Wer Geſchichte der Phyſik, Mathematik u. ſ. f. ſtudirt, macht ſich damit ja auch mit der Phyſik, Mathematik ſelbſt bekannt. Aber um in der empiriſchen Geſtalt und Erſcheinung, in der die Philoſophie geſchichtlich auftritt, ihren Fortgang als Entwickelung der Idee zu erkennen, muß man freilich die Erkenntniß der Idee ſchon mitbringen: ſo gut als man zur Beurtheilung der menſchlichen Handlungen die Begriffe von dem, was recht und gehörig iſt, mitbringen muß. Sonſt, wie wir dieß in ſo vielen Geſchichten der Philoſophie ſehen, bietet ſich dem ideenloſen Auge freilich nur ein unordentlicher Haufe von Meinungen dar. Dieſe Idee Ihnen nachzuweiſen, die Erſcheinungen ſonach zu erklären: dieß iſt das Geſchäft deſſen, der die Geſchichte der Philoſophie vorträgt, — dieß der Grund, warum ich mich damit abgebe, Vorleſungen darüber zu halten. Weil der Beobachter den Begriff der Sache ſchon mitbringen muß, um ihn in ihrer Erſcheinung zu ſehen, und den Gegenſtand wahrhaft auslegen zu können: ſo dürfen wir uns nicht wundern, wenn es ſo manche ſchaale Geſchichte der Philoſophie giebt, in denen die Reihe der philoſophiſchen Syſteme als eine Reihe von bloßen Meinungen, Irrthümern, Gedankenſpielen vorgeſtellt wird; Gedankenſpielen, die zwar mit großem Aufwand von Scharfſinn, Anſtrengung des Geiſtes und was man Alles über das Formelle derſelben für Complimente ſagt, ausgeheckt worden ſeyen. Bei dem Mangel aber des philoſophiſchen Geiſtes, den ſolche Geſchichtſchreiber mitbringen, wie ſollten ſie das, was vernünftiges Denken iſt, den Inhalt, auffaſſen und darſtellen können?

Aus dem, was über die formelle Natur der Idee angegeben worden iſt, erhellt, daß nur eine Geſchichte der Philoſophie, als ein ſolches Syſtem der Entwickelung der Idee aufgefaßt, den Namen einer Wiſſenſchaft verdient; eine Sammlung von Kenntniſſen macht keine Wiſſenſchaft aus. Nur ſo als durch die Vernunft begründete Folge der Erſcheinungen, welche ſelbſt

das, was die Vernunft iſt, zu ihrem Inhalte haben und es enthüllen, zeigt ſich dieſe Geſchichte ſelbſt als etwas Vernünftiges; ſie zeigt, daß ſie eine vernünftige Begebenheit. Wie ſollte das Alles, was in Angelegenheiten der Vernunft geſchehen iſt, nicht ſelbſt vernünftig ſeyn? Es muß ſchon vernünftiger Glaube ſeyn, daß nicht der Zufall in den menſchlichen Dingen herrſcht; und es iſt eben Sache der Philoſophie, zu erkennen, daß, ſo ſehr ihre eigene Erſcheinung auch Geſchichte iſt, ſie doch nur durch die Idee beſtimmt iſt.

Durch dieſe vorausgeſchickten allgemeinen Begriffe ſind nun die Kategorien beſtimmt, deren nähere Anwendung auf die Geſchichte der Philoſophie wir zu betrachten haben; eine Anwendung, welche uns die bedeutendſten Geſichtspunkte dieſer Geſchichte vor Augen bringen wird.

a. Zeitliche Entwickelung der mannigfaltigen Philoſophien.

Die unmittelbarſte Frage, welche über dieſe Geſchichte gemacht werden kann, betrifft jenen Unterſchied der Erſcheinung der Idee ſelbſt, welcher ſo eben gemacht worden iſt, — die Frage, wie es kommt, daß die Philoſophie als eine Entwickelung in der Zeit erſcheint und eine Geſchichte hat. Die Beantwortung dieſer Frage greift in die Metaphyſik der Zeit ein; und es würde eine Abſchweifung von dem Zweck, der hier unſer Gegenſtand iſt, ſeyn, wenn hier mehr, als nur die Momente angegeben würden, auf die es bei der Beantwortung der aufgeworfenen Frage ankommt.

Es iſt oben über das Weſen des Geiſtes angeführt worden, daß ſein Seyn ſeine That iſt. Die Natur dagegen iſt, wie ſie iſt; und ihre Veränderungen ſind deswegen nur Wiederholungen, ihre Bewegung nur ein Kreislauf. Näher iſt die That des Geiſtes die, ſich zu wiſſen. Ich bin, unmittelbar, aber ſo bin ich nur als lebendiger Organismus; als Geiſt bin ich nur, inſofern ich mich weiß. *Γνῶθι σεαυτόν*, wiſſe Dich, die Inſchrift über

dem Tempel des wissenden Gottes zu Delphi, ist das absolute Gebot, welches die Natur des Geistes ausdrückt. Das Bewußtseyn aber enthält wesentlich dieses, daß ich für mich, mir Gegenstand bin. Mit diesem absoluten Urtheil, der Unterscheidung meiner von mir selbst, macht sich der Geist zum Daseyn, setzt sich als sich selbst äußerlich; er setzt sich in die Aeußerlichkeit, welches eben die allgemeine, unterscheidende Weise der Existenz der Natur ist. Die Eine der Weisen der Aeußerlichkeit aber ist die Zeit; welche Form sowohl in der Philosophie der Natur, als des endlichen Geistes ihre nähere Erörterung zu erhalten hat.

Dieß Daseyn und damit in der Zeit Seyn ist ein Moment nicht nur des einzelnen Bewußtseyns überhaupt, das als solches wesentlich endlich ist, sondern auch der Entwickelung der philosophischen Idee im Elemente des Denkens. Denn die Idee, in ihrer Ruhe gedacht, ist wohl zeitlos; sie in ihrer Ruhe denken, ist, sie in Gestalt der Unmittelbarkeit festhalten, ist gleichbedeutend mit der innern Anschauung derselben. Aber die Idee ist als concret, als Einheit Unterschiedener, wie oben angeführt worden — wesentlich nicht Ruhe, und ihr Daseyn wesentlich nicht Anschauung: sondern, als Unterscheidung in sich und damit Entwickelung, tritt sie in ihr selbst ins Daseyn und in die Aeußerlichkeit im Elemente des Denkens; und so erscheint im Denken die reine Philosophie als eine in der Zeit fortschreitende Existenz. Dieß Element des Denkens selbst aber ist abstract, ist die Thätigkeit eines einzelnen Bewußtseyns. Der Geist ist aber nicht nur als einzelnes, endliches Bewußtseyn, sondern als in sich allgemeiner, concreter Geist; diese concrete Allgemeinheit aber befaßt alle die entwickelten Weisen und Seiten, in denen er sich der Idee gemäß Gegenstand ist und wird. So ist sein denkendes Sichersassen zugleich die von der entwickelten, totalen Wirklichkeit erfüllte Fortschreitung; eine Fortschreitung, die nicht das Denken eines Individuums durchläuft und sich in einem einzelnen Bewußtseyn darstellt, sondern als der in dem Reichthum seiner Gestaltung in der Weltgeschichte sich darstellende allgemeine Geist erscheint. In dieser Entwickelung geschieht es daher, daß Eine Form, Eine Stufe der Idee in Einem Volke zum Bewußtseyn kommt, so daß dieses Volk und diese Zeit nur diese Form ausdrückt, innerhalb welcher es sich sein Universum ausbildet und seinen Zustand ausarbeitet: die höhere Stufe dagegen Jahrhunderte nachher in einem andern Volke sich aufthut.

Wenn wir nun so diese Bestimmungen von Concret und Entwickelung festhalten, so erhält die Natur des Mannigfaltigen einen ganz anderen Sinn, und mit einem Male ist das Gerede von der Verschiedenheit der Philosophien, als ob das Mannigfaltige ein Stehendes, Festes, außer einander Bleibendes sey, niedergeschlagen und an seinen Ort gestellt; das Gerede, an welchem das Vornehmthun gegen die Philosophie eine selbst unüberwindliche Waffe gegen sie zu besitzen glaubt, und in seinem Stolze auf solche armselige Bestimmungen — ein wahrer Bettelstolz — zugleich selbst über das ganz Wenige ganz unwissend ist, was es besitzt und zu wissen hat, z. B. hier Mannigfaltigkeit, Verschiedenheit. Dieß ist eine Kategorie, die doch jeder versteht; er hat gar kein Arges daran, ist damit bekannt, und meint, sie als eine völlig verstandene handhaben und gebrauchen zu können: es verstehe sich von selbst, daß er wisse was das ist. Die aber die Mannigfaltigkeit für eine absolut feste Bestimmung halten, kennen ihre Natur und die Dialektik derselben nicht; die Mannigfaltigkeit ist im Flusse, muß wesentlich als in der Bewegung der Entwickelung gefaßt werden, als ein vorübergehendes Moment. Die concrete Idee der Philosophie ist die Thätigkeit der Entwickelung, die Unterschiede, die sie an sich enthält, herauszusetzen; diese Unterschiede sind Gedanken überhaupt, denn wir sprechen hier von der Entwickelung im Denken. Daß die Unterschiede, die in der Idee liegen, als Gedan-

ken gesetzt werden, ist das Erste. Das Zweite ist, daß diese Unterschiede zum Bestehen kommen müssen, der eine hier, der andere da; daß sie dieß vermögen, dazu müssen sie Ganze seyn, d. h. die Totalität der Idee in ihnen enthalten. Nur das Concrete ist das Wirkliche, welches die Unterschiede trägt; und nur so sind die Unterschiede als ganze Gestalten.

Solche vollständige Gestaltung des Gedankens ist eine Philosophie. Die Unterschiede enthalten aber die Idee in einer eigenthümlichen Form. Man könnte sagen: die Form sey gleichgültig, der Inhalt, die Idee sey die Hauptsache; und man meint leicht billig zu seyn, wenn man zugiebt, die verschiedenen Philosophien enthalten die Idee, nur in verschiedenen Formen, in dem Sinne, daß diese Formen zufällig seyen. Es kommt aber allerdings auf sie an: diese Formen sind nichts Anderes, als die ursprünglichen Unterschiede der Idee selbst, die nur in ihnen ist, was sie ist; sie sind ihr also wesentlich und machen den Inhalt der Idee aus, der, indem er sich auseinander legt, damit zur Form geworden ist. Die Mannigfaltigkeit der Bestimmungen, die hier erscheint, ist aber nicht unbestimmt, sondern nothwendig; die Formen integriren sich zur ganzen Form. Es sind die Bestimmungen der ursprünglichen Idee, die zusammen das Bild des Ganzen ausmachen; so wie sie außer einander sind, so fällt das Zusammen derselben nicht in sie, sondern in uns, die Betrachtenden. Jedes System ist in Einer Bestimmung; allein es bleibt nicht dabei, daß die Unterschiede so außer einander sind. Es muß das Schicksal dieser Bestimmungen eintreten, welches eben dieß ist, daß sie zusammengefaßt und zu Momenten herabgesetzt werden. Die Weise, wonach jedes Moment sich als Selbstständiges setzte, wird wieder aufgehoben; nach der Expansion tritt Contraction ein, — die Einheit, wovon sie ausgegangen waren. Dieß Dritte kann selbst wieder nur der Anfang einer weitern Entwickelung seyn. Es kann scheinen, als schritte dieser Fortgang ins Unendliche: er hat aber auch

ein absolutes Ziel, was wir späterhin weiter erkennen werden; es sind indessen viele Wendungen nöthig, ehe der Geist zum Bewußtseyn seiner kommend sich befreit.

Nach dieser allein würdigen Ansicht von der Geschichte der Philosophie ist der Tempel der selbstbewußten Vernunft zu betrachten; es ist daran vernünftig gebaut, durch einen inneren Werkmeister,— nicht etwa wie die Freimaurer am Salomonischen bauen. Die große Voraussetzung, daß es auch nach dieser Seite in der Welt vernünftig zugegangen, was der Geschichte der Philosophie erst wahrhaftes Interesse giebt, ist dann nichts Anderes, als der Glaube an die Vorsehung, nur in anderer Weise. Wenn das Beste in der Welt das ist, was der Gedanke hervorbringt: so ist es unpassend, wenn man glaubt, nur in der Natur sey Vernunft, nicht im Geistigen. Demjenigen, welcher die Begebenheiten im Gebiete des Geistes, und das sind die Philosophien, für Zufälligkeiten hält, ist es nicht Ernst mit dem Glauben an eine göttliche Weltregierung, und was er davon spricht, ein leeres Gerede.

Es ist allerdings lange Zeit, welche der Geist dazu braucht, sich die Philosophie zu erarbeiten; und für die nächste Reflexion kann allerdings die Länge der Zeit etwas Auffallendes haben, gleichwie die Größe der Räume, von denen in der Astronomie gesprochen wird. Was aber die Langsamkeit des Weltgeistes betrifft, so ist zu bedenken, daß er nicht zu eilen braucht — „tausend Jahre sind vor Dir, wie ein Tag" —; er hat Zeit genug, eben weil er selbst außer der Zeit, weil er ewig ist. Die übernächtigen Ephemeren haben zu so vielen ihrer Zwecke nicht Zeit genug. Wer stirbt nicht, ehe er mit seinen Zwecken fertig geworden? Der Weltgeist hat nicht nur Zeit genug: es ist nicht Zeit allein, die auf die Erwerbung eines Begriffes zu verwenden ist; es kostet noch viel Anderes. Daß er ebenso viele Menschengeschlechter und Generationen an diese Arbeiten seines Bewußtwerdens wendet, daß er einen ungeheuren Aufwand des

Entstehens und Vergehens macht, darauf kommt es ihm auch nicht an; er ist reich genug für solchen Aufwand, er treibt sein Werk im Großen, er hat Nationen und Individuen genug zu verbrauchen. Es ist ein trivialer Satz: Die Natur kommt auf dem kürzesten Weg zu ihrem Ziel; dieß ist richtig. Aber der Weg des Geistes ist die Vermittelung, der Umweg; Zeit, Mühe, Aufwand, solche Bestimmungen des endlichen Lebens gehören nicht hierher. Wir dürfen auch nicht ungeduldig werden, daß die besonderen Einsichten nicht schon jetzt ausgeführt werden können, nicht dieß oder jenes schon da ist; in der Weltgeschichte gehen die Fortschritte langsam.

b. Anwendung auf die Behandlung der Geschichte der Philosophie.

Die erste Folge aus dem Gesagten ist diese, daß das Ganze der Geschichte der Philosophie ein in sich nothwendiger, consequenter Fortgang ist, der in sich vernünftig und durch seine Idee **a priori** bestimmt ist; dieß hat die Geschichte der Philosophie als Beispiel zu bewähren. Die Zufälligkeit muß man mit dem Eintritt in die Philosophie aufgeben. Wie die Entwickelung der Begriffe in der Philosophie nothwendig ist, so ist es auch ihre Geschichte; und das Fortleitende ist die innere Dialektik der Gestaltungen. Das Endliche ist nicht wahr, noch wie es seyn soll; daß es existire, dazu gehört Bestimmtheit. Die innere Idee zerstört aber diese endlichen Gestaltungen; eine Philosophie, die nicht die absolute, mit dem Inhalt identische Form hat, muß vorübergehen, weil ihre Form nicht die wahre ist.

Die zweite Bestimmung, die aus dem Bisherigen folgt, ist die, daß jede Philosophie nothwendig gewesen ist, und noch ist: keine also untergegangen, sondern alle als Momente Eines Ganzen affirmativ in der Philosophie erhalten sind. Wir müssen aber unterscheiden zwischen dem besondern Princip dieser Philosophien, als besonderem Princip, und zwischen der Ausführung dieses Princips durch die ganze Weltanschauung. Die Principe

sind erhalten, die neueste Philosophie ist das Resultat aller vorhergehenden Principe; so ist keine Philosophie widerlegt worden. Was widerlegt worden, ist nicht das Princip dieser Philosophie, sondern nur dieß, daß dieß Princip das letzte, die absolute Bestimmung sey. Die atomistische Philosophie z. B. ist zu der Bestimmung gekommen, daß das Atom das Absolute sey: es ist das unzerschneidbare Eins, was tiefer das Individuelle, Subjective ist; indem das bloße Eins dann weiter das abstracte Fürsichseyn ist, so wurde das Absolute als unendlich viele Eins gefaßt. Dieß atomistische Princip ist widerlegt worden; wir sind nicht mehr Atomisten. Der Geist ist zwar auch für sich seyendes Eins, Atom: das ist indessen eine dürftige Bestimmung, die die Tiefe des Geistes nicht aussprechen kann. Ebenso ist dieß Princip aber auch erhalten; nur ist es nicht die ganze Bestimmung des Absoluten. Diese Widerlegung kommt in allen Entwickelungen vor: die Entwickelung des Baums ist die Widerlegung des Keims, die Blüthe die Widerlegung der Blätter, daß sie nicht die höchste, wahrhafte Existenz des Baumes sind; die Blüthe wird endlich widerlegt durch die Frucht. Aber diese kann nicht zur Wirklichkeit kommen, ohne das Vorhergehen aller frühern Stufen. Das Verhalten gegen eine Philosophie muß also eine affirmative und eine negative Seite enthalten; erst, wenn wir beide berücksichtigen, lassen wir einer Philosophie Gerechtigkeit widerfahren. Das Affirmative wird später erkannt, im Leben wie in der Wissenschaft; widerlegen ist mithin leichter, als rechtfertigen.

Drittens werden wir uns besonders auf die Betrachtung der Principe beschränken. Jedes Princip hat eine Zeit lang die Herrschaft gehabt; daß in dieser Form dann das Ganze der Weltanschauung ausgeführt worden, das nennt man ein philosophisches System. Man hat auch die ganze Ausführung kennen zu lernen; aber wenn das Princip noch abstract ist, so ist es nicht genügend, die Gestaltungen zu fassen, die zu unserer

Weltanschauung gehören. Die Bestimmungen des Cartesius z. B. sind von der Art, daß sie für den Mechanismus sehr gut ausreichen, weiter aber nicht; die Darstellungen der andern Weltanschauungen, z. B. der vegetabilischen und animalischen Natur, sind ungenügend und daher uninteressant. Wir betrachten daher nur die Principe dieser Philosophien; bei concretern Philosophien haben wir jedoch auch die Hauptentwickelungen und Anwendungen zu berücksichtigen. Die Philosophien von untergeordnetem Princip sind nicht consequent; sie haben tiefe Blicke gethan, die aber außerhalb ihrer Principe liegen. So haben wir im Timäus des Plato eine Naturphilosophie, deren Ausführung auch empirisch sehr dürftig ist, da sein Princip dazu noch nicht hinreichte; und die tiefen Blicke, die nicht fehlen, verdanken wir nicht dem Principe.

Viertens ergiebt sich daraus die Ansicht für die Geschichte der Philosophie, daß wir in ihr, ob sie gleich Geschichte ist, es doch nicht mit Vergangenem zu thun haben. Der Inhalt dieser Geschichte sind die wissenschaftlichen Producte der Vernünftigkeit; und diese sind nicht ein Vergängliches. Was in diesem Felde erarbeitet worden, ist das Wahre: und dieses ist ewig, existirt nicht zu einer Zeit und nicht mehr zu einer andern; es ist wahr nicht nur heute oder morgen, sondern außer aller Zeit, und sofern es in der Zeit ist, ist es immer und zu jeder Zeit wahr. Die Körper der Geister, welche die Helden dieser Geschichte sind, das zeitliche Leben und die äußeren Schicksale der Philosophen sind wohl vorübergegangen: aber ihre Werke, die Gedanken, sind ihnen nicht nachgefolgt; denn den vernünftigen Inhalt ihrer Werke haben sie sich nicht eingebildet, erträumt. Die Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, sondern vielmehr das wachste Bewußtseyn; und die That jener Helden ist nur dieß, daß sie das an sich Vernünftige aus dem Schachte des Geistes, worin es zunächst nur als Substanz, als inneres Wesen ist, zu Tage ausgebracht, in das Bewußtseyn, in das Wissen befördert haben, — ein successives Erwachen. Diese Thaten sind daher

nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, als Bilder von Ehemaligem; sondern sie sind jetzt noch ebenso gegenwärtig, ebenso lebendig, als zur Zeit ihres Hervortretens. Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind, sondern worin wir selbst noch gegenwärtig seyn sollen. Sie haben nicht Leinwand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorstellung und das Gedächtniß zu dem Elemente, in welchem sie aufbewahrt werden (Elemente, welche selbst vergänglich, oder der Boden des Vergänglichen sind), sondern das Denken, den Begriff, das unvergängliche Wesen des Geistes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen. Die Erwerbe des Denkens, als dem Denken eingebildet, machen das Seyn des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind eben deswegen nicht eine Gelehrsamkeit, die Kenntniß des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu thun.

c. Nähere Vergleichung der Geschichte der Philosophie mit der Philosophie selbst.

Wir können uns den ganzen in der Zeit vertheilten Reichthum zu eigen machen; in der Reihe der Philosophien muß darauf hingewiesen werden, wie sie die Systematisirung der philosophischen Wissenschaft selber ist. Ein Unterschied ist aber hierbei noch zu bemerken: den Anfang macht das, was an sich ist, das Unmittelbare, Abstracte, Allgemeine, was noch nicht fortgeschritten ist; das Concretere und Reichere ist das Spätere, das Erste das Aermste an Bestimmungen. Es kann dieß der nächsten Vorstellung entgegengesetzt scheinen; aber philosophische Vorstellungen sind eben so oft von dem, wie man es in der gewöhnlichen Vorstellung hat, das gerade Gegentheil: was man auch meint, jene aber nicht finden will. Man könnte denken, das Erste sey das Concrete: das Kind also z. B., als noch in der ursprünglichen Totalität seiner Natur, concreter, als der

Mann, von welchem wir uns vorstellen, daß er beschränkter ist, nicht mehr diese Totalität, sondern ein abstracteres Leben lebt. Freilich handelt der Mann nach bestimmten Zwecken, nicht mit ganzer Seele und ganzem Gemüth, sondern zersplittert sich in eine Menge von abstracten Einzelnheiten; das Kind, der Jüngling handeln dagegen aus voller Brust. Gefühl und Anschauung ist das Erste, das Denken das Letzte; so scheint uns auch das Gefühl concreter, als das Denken, diese Thätigkeit der Abstraction, des Allgemeinen. In der That ist es aber umgekehrt. Das sinnliche Bewußtseyn ist freilich überhaupt concreter, und wenn auch das ärmste an Gedanken, doch das reichste an Inhalt. Wir müssen also das natürliche Concrete vom Concreten des Gedankens unterscheiden, welches seinerseits wieder arm an Sinnlichkeit ist. Das Kind ist auch das Abstracteste, das Aermste an Gedanken; mit dem Natürlichen verglichen ist der Mann abstract, als Denken ist er aber concreter als das Kind. Der Zweck des Mannes ist allerdings abstract, als von allgemeiner Art, z. B. seine Familie zu ernähren, oder Amtsgeschäfte zu verrichten; aber er trägt zu einem großen objectiven, organischen Ganzen bei, befördert es, steht ihm vor, da in den Handlungen des Kindes nur ein kindisches Ich und zwar momentan, in den Handlungen des Jünglings seine subjective Bildung oder ein Schlagen ins Blaue Hauptzweck ist. So ist die Wissenschaft concreter, als die Anschauung.

Dieses angewendet auf die verschiedenen Gestaltungen der Philosophie, so folgt daraus erstens, daß die ersten Philosophien die ärmsten und abstractesten sind; die Idee ist bei ihnen am wenigsten bestimmt, sie halten sich nur in Allgemeinheiten, die noch nicht erfüllt sind. Dieß muß man wissen, um nicht hinter den alten Philosophien mehr zu suchen, als man darin zu finden berechtigt ist; wir dürfen daher nicht Bestimmungen von ihnen fordern, die einem tiefern Bewußtseyn zukommen. So hat man z. B. die Fragen gemacht, ob die Philosophie des Thales eigentlich Theismus oder Atheismus gewesen sey,[1] ob er einen persönlichen Gott oder bloß ein unpersönliches allgemeines Wesen behauptet habe. Hier kommt es auf die Bestimmung der Subjectivität der höchsten Idee, auf den Begriff der Persönlichkeit Gottes an; solche Subjectivität, wie wir sie fassen, ist ein viel reicherer, intensiverer, und darum viel späterer Begriff, der in der ältern Zeit überhaupt nicht zu suchen ist. In der Phantasie und Vorstellung hatten die Griechischen Götter wohl Persönlichkeit, wie der Eine Gott in der Jüdischen Religion; aber es ist ein ganz Anderes, was Vorstellung der Phantasie, oder was Erfassen des reinen Gedankens und des Begriffs ist. Legen wir unsere Vorstellung zu Grunde, so kann, nach dieser tiefern Vorstellung gemessen, eine alte Philosophie dann als Atheismus allerdings mit Recht ausgesprochen werden. Ebenso ist dieser Ausspruch aber auch falsch, da die Gedanken als Gedanken des Anfangs noch nicht die Entwickelung haben konnten, zu der wir gekommen sind.

An diese Folge schließt sich unmittelbar an, daß — indem der Fortgang der Entwickelung weiteres Bestimmen, und dieß ein Vertiefen und Erfassen der Idee in sich selbst ist — somit die späteste, jüngste, neueste Philosophie die entwickeltste, reichste und tiefste ist. In ihr muß Alles, was zunächst als ein Vergangenes erscheint, aufbewahrt und enthalten, sie muß selbst ein Spiegel der ganzen Geschichte seyn. Das Anfängliche ist das Abstracteste, weil es das Anfängliche ist und sich noch nicht fortbewegt hat; die letzte Gestalt, die aus dieser Fortbewegung als einem fortgehenden Bestimmen hervorgeht, ist die concreteste. Es ist dieß, wie zunächst bemerkt werden kann, weiter kein Hochmuth der Philosophie unserer Zeit; denn es ist eben der Geist dieser ganzen Darstellung, daß die weiter gebildete Philosophie einer spätern Zeit wesentlich Resultat der vorhergehenden Ar-

[1] Flatt: De Theismo Thaleti Milesio abjudicando. Tub. 1785. 4.

beiten des denkenden Geistes ist, daß sie, gefordert und hervorgetrieben von diesen frühern Standpunkten, nicht isolirt für sich aus dem Boden gewachsen ist.

Das Andere, was hierbei noch zu erinnern ist, ist, daß man sich nicht hüten muß, dieß, was in der Natur der Sache liegt, zu sagen, daß die Idee, wie sie in der neuesten Philosophie gefaßt und dargestellt ist, die entwickeltste, reichste, tiefste ist. Diese Erinnerung mache ich deswegen, weil neue, neueste, allerneueste Philosophie ein sehr geläufiger Spitzname geworden ist. Diejenigen, die mit solcher Benennung etwas gesagt zu haben meinen, können um so leichter über die vielen Philosophien kreuzigen und segnen, je mehr sie geneigt sind, entweder nicht nur jede Sternschnuppe, sondern auch jede Kerzenschnuppe für eine Sonne anzusehen, — oder auch jedes Geschwöge für eine Philosophie auszuschreien, und zum Beweise anzuführen wenigstens dafür, daß es so viele Philosophien gebe und täglich Eine die gestrige verdränge. Sie haben damit zugleich die Kategorie gefunden, in welche sie eine Bedeutung zu gewinnen scheinende Philosophie versetzen können, und durch welche sie sogleich damit fertig geworden sind; sie heißen sie eine Modephilosophie.

Lächerlicher, du nennst dieß Mode, wenn immer von Neuem
Sich der menschliche Geist ernstlich nach Bildung bestrebt.

Eine zweite Folge betrifft die Behandlung der ältern Philosophien. Jene Einsicht hält uns ebenso ab, ihnen nicht Schuld zu geben, wenn wir bei ihnen Bestimmungen vermissen, die für ihre Bildung noch gar nicht vorhanden waren: ebenso sie nicht mit Consequenzen und Behauptungen zu belasten, die von ihnen gar nicht gemacht und gedacht waren, wenn sie sich schon richtig aus dem Gedanken einer solchen Philosophie ableiten ließen. Man muß nur historisch zu Werke gehen: nur dieß ihr zuschreiben, was uns unmittelbar angegeben wird. In den meisten Geschichten der Philosophie kommen hier Unrichtigkeiten vor, indem wir darin einem Philosophen eine Menge von metaphysischen Sätzen können zugeschrieben sehen; eine Anführung, die als geschichtliche Angabe von Behauptungen gelten soll, die er gemacht habe, an die er aber nicht gedacht, von denen er kein Wort gewußt und nicht die geringste historische Spur sich findet. In Bruckers großer Geschichte der Philosophie (Th. I, S. 465 — 478. fg.) sind so von Thales und von Andern eine Reihe von dreißig, vierzig, hundert Philosophemen angeführt, von denen sich historisch auch kein Gedanke bei solchen Philosophen gefunden hat: Sätze, auch Citationen dazu, aus Räsonnements ähnlichen Gelichters, wo wir lange suchen können. Bruckers Procedur ist nämlich, das einfache Philosophem eines Alten mit allen den Consequenzen und Vordersätzen auszustatten, welche nach der Vorstellung Wolfischer Metaphysik Vorder- und Nachsätze jenes Philosophems seyn müßten, und eine solche reine, baare Andichtung so unbefangen aufzuführen, als ob sie ein wirkliches historisches Factum wäre. So soll nach Brucker Thales gesagt haben: **Ex nihilo fit nihil**; denn Thales sagt, das Wasser sey ewig. So wäre er also unter die Philosophen zu rechnen, welche die Schöpfung aus dem Nichts läugnen; davon hat Thales aber, geschichtlich wenigstens, nichts gewußt. Auch Herr Professor Ritter, dessen Geschichte der Jonischen Philosophie fleißig geschrieben ist, und der darin im Ganzen mäßig ist, nicht Fremdes hineinzutragen, hat dem Thales doch vielleicht mehr zugeschrieben, als geschichtlich ist. Er sagt (S. 12—13): „Daher müssen wir die Betrachtung der Natur, welche wir bei Thales finden, durchaus als eine dynamische ansehen. Er betrachtete die Welt als das Alles umfassende lebendige Thier, welches aus einem Samen sich entwickelt habe, wie alle Thiere, der auch, wie bei allen Thieren, feucht sey oder Wasser. Die Grundanschauung des Thales also ist die, daß die Welt ein lebendiges Ganze sey, welches sich aus einem Keime entwickelt habe und nach Art der Thiere fortlebe durch

eine seinem ursprünglichen Wesen angemessene Nahrung." (Vergl. S. 16.). Das ist etwas ganz Anderes, als was Aristoteles sagt; von allem diesem ist bei den Alten über Thales nichts gemeldet. Diese Consequenz liegt nahe; aber geschichtlich läßt sie sich nicht rechtfertigen. Wir dürfen nicht aus einer alten Philosophie durch dergleichen Schlüsse etwas ganz Anderes machen, als sie ursprünglich ist.

Es liegt nur gar zu nahe, die alten Philosophen in unsere Form der Reflexion umzuprägen. Gerade dieß macht aber den Fortgang der Entwickelung aus; der Unterschied der Zeiten, der Bildung und der Philosophien besteht eben darin, ob solche Reflexionen, solche Gedankenbestimmungen und Verhältnisse des Begriffes ins Bewußtseyn herausgetreten waren, ob ein Bewußtseyn so weit entwickelt worden war, oder nicht. Es handelt sich in der Geschichte der Philosophie nur um diese Entwickelung und Herausetzung der Gedanken. Die Bestimmungen folgen richtig aus einem Satze: es ist aber etwas ganz Anderes, ob sie schon herausgesetzt sind oder nicht; auf das Herausetzen des innerlich Enthaltenen kommt es allein an. Wir müssen daher nur die eigensten Worte gebrauchen; das Entwickeln sind fernere Gedankenbestimmungen, die noch nicht zum Bewußtseyn jenes Philosophen gehören. So sagt Aristoteles, Thales habe gesagt, das Princip (ἀρχή) aller Dinge sey das Wasser. Anarimander aber soll erst ἀρχή gebraucht haben, so hat Thales noch nicht diese Gedankenbestimmung gehabt; er kannte ἀρχή als Anfang in der Zeit, aber nicht als das zu Grunde Liegende. Thales führte nicht einmal die Gedankenbestimmung von Ursache in seine Philosophie ein, erste Ursache ist aber eine noch weitere Bestimmung. So giebt es ganze Völker, die diesen Begriff noch gar nicht haben; dazu gehört eine große Stufe der Entwickelung. Und wenn schon im Allgemeinen der Unterschied der Bildung in dem Unterschiede der Gedankenbestimmungen besteht, die heraus sind, so muß dieß bei den Philosophien noch mehr der Fall seyn.

Wie nun im logischen System des Denkens jede Gestaltung desselben ihre Stelle hat, auf der sie allein Gültigkeit hat, und durch die weiter fortschreitende Entwickelung zu einem untergeordneten Momente herabgesetzt wird: so ist auch drittens jede Philosophie im Ganzen des Ganges eine besondere Entwickelungsstufe, und hat ihre bestimmte Stelle, auf der sie ihren wahrhaften Werth und Bedeutung hat. Nach dieser Bestimmung ist ihre Besonderheit wesentlich aufzufassen und nach dieser Stelle anzuerkennen, um derselben ihr Recht widerfahren zu lassen. Ebendeswegen muß auch nicht mehr von ihr gefordert und erwartet werden, als sie leistet; es ist in ihr die Befriedigung nicht zu suchen, die nur von einer weiter entwickelten Erkenntniß gewährt werden kann. Wir müssen nicht glauben, die Fragen unseres Bewußtseyns, die Interessen der jetzigen Welt bei den Alten beantwortet zu finden; solche Fragen setzen eine gewisse Bildung des Gedankens voraus. Jede Philosophie eben darum, weil sie die Darstellung einer besondern Entwickelungsstufe ist, gehört ihrer Zeit an, und ist in ihrer Beschränktheit befangen. Das Individuum ist Sohn seines Volkes, seiner Welt, deren Substantielles er nur in seiner Form manifestirt: der Einzelne mag sich aufspreizen, wie er will, er kann nicht über seine Zeit wahrhaft hinaus, so wenig als aus seiner Haut; denn er gehört dem Einen allgemeinen Geiste an, der seine Substanz und sein eigenes Wesen ist. Wie sollte er aus diesem herauskommen? Derselbe allgemeine Geist ist es, der von der Philosophie denkend erfaßt wird; sie ist sein Denken seiner selbst, und somit sein bestimmter substantieller Inhalt. Jede Philosophie ist Philosophie ihrer Zeit, sie ist Glied in der ganzen Kette der geistigen Entwickelung; sie kann also nur Befriedigung für die Interessen gewähren, die ihrer Zeit angemessen sind.

Aus diesem Grunde aber befriedigt den Geist, in dem nun ein tiefer bestimmter Begriff lebt, eine frühere Philosophie nicht. Was er in ihr finden will, ist dieser Begriff, der bereits seine

innere Bestimmung und die Wurzel seines Daseyns ausmacht, als Gegenstand für das Denken erfaßt; er will sich selbst erkennen. Aber in dieser Bestimmtheit ist die Idee in der frühern Philosophie noch nicht vorhanden. Deswegen leben wohl die Platonische, Aristotelische u. s. f. Philosophie, alle Philosophien zwar immer und gegenwärtig noch in ihren Principien; aber in dieser Gestalt und Stufe, auf der die Platonische und Aristotelische Philosophie war, ist die Philosophie nicht mehr. Wir können nicht bei ihnen stehen bleiben, sie können nicht wiedererweckt werden: es kann deswegen heutiges Tages keine Platoniker, Aristoteliker, Stoiker, Epikureer mehr geben; sie wiedererwecken hieße, den gebildeteren, tiefer in sich gegangenen Geist auf eine frühere Stufe zurückbringen wollen. Das läßt er sich aber nicht gefallen; das würde ein Unmögliches, ein ebenso Thörichtes seyn, als wenn der Mann sich Mühe geben wollte, sich auf den Standpunkt des Jünglings zu versetzen, der Jüngling wieder Knabe oder Kind zu seyn, obgleich der Mann, Jüngling und Kind ein und dasselbe Individuum ist. Die Zeit der Wiederauflebung der Wissenschaften, die neue Epoche des Wissens, die sich im 15. und 16. Jahrhundert aufgethan hat, hat nicht nur mit dem wiederaufgeweckten Studium, sondern auch mit der Aufwärmung der alten Philosophien angefangen. Marsilius Ficinus war ein Platoniker; von Kosmus Medicis ward sogar eine Akademie der Platonischen Philosophie mit Professoren eingesetzt, und Ficinus an die Spitze gestellt. Ebenso gab es reine Aristoteliker, wie Pomponatius; Gassendi hat später die Epikureische Philosophie aufgestellt, indem er epikureisch in der Physik philosophirte; Lipsius wollte ein Stoiker seyn u. s. f. Man hatte überhaupt die Ansicht des Gegensatzes, alte Philosophie und Christenthum — aus und in diesem hatte sich noch keine eigenthümliche Philosophie entwickelt — sey so zweierlei, daß sich im Christenthum keine eigenthümliche Philosophie entwickeln könne: sondern was man beim oder gegen das Christenthum für Philosophie hatte

und haben könne, sey eine jener alten Philosophien, die in diesem Sinne wieder aufgenommen würden. Aber Mumien, unter das Lebendige gebracht, können unter diesem nicht aushalten. Der Geist hatte längst ein substantielleres Leben in sich, trug einen tieferen Begriff seiner selbst längst in sich, und hatte somit ein höheres Bedürfniß für sein Denken, als jene Philosophien befriedigten. Ein solches Aufwärmen ist daher nur als der Durchgangspunkt des Sicheinlernens in bedingende vorausgehende Formen, als ein nachgeholtes Durchwandern durch nothwendige Bildungsstufen anzusehen. Solches in einer fernen Zeit Nachmachen und Wiederholen solcher dem Geiste fremd gewordenen Principien tritt in der Geschichte nur als eine vorübergehende, ohnehin auch in einer erstorbenen Sprache gemachte Erscheinung auf. Dergleichen sind nur Uebersetzungen, keine Originale; und der Geist befriedigt sich nur in der Erkenntniß seiner eigenen Ursprünglichkeit.

Wenn die neuste Zeit gleichfalls wieder aufgerufen wird, zum Standpunkt einer alten Philosophie zurückzukehren, wie man ins Besondere die Platonische Philosophie dazu — näher als Rettungsmittel, um aus allen den Verwickelungen der folgenden Zeiten herauszukommen — empfohlen hat, so ist solche Rückkehr nicht jene unbefangene Erscheinung des ersten Wiedereinlernens. Sondern dieser Rath der Bescheidenheit hat dieselbe Quelle, als das Ansinnen an die gebildete Gesellschaft, zu den Wilden der nordamerikanischen Wälder, ihren Sitten und den entsprechenden Vorstellungen zurückzukehren, und als die Anempfehlung der Religion Melchisedeks, welche Fichte [1] als die reinste und einfachste, und damit als diejenige aufgewiesen hat, zu der wir zurückkommen müssen. Es ist einerseits in solchem Rückschreiten die Sehnsucht nach einem Anfang und festen Ausgangspunkt nicht zu verkennen; allein dieser ist in dem Denken und der Idee

[1] Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters, S. 211—212. (Vergl. Anweisung zum seligen Leben. S. 178, 348.)

ſelbſt, nicht in einer autoritätsartigen Form zu ſuchen. Andererſeits kann ſolche Zurückweiſung des entwickelten, reichgewordenen Geiſtes auf ſolche Einfachheit — d. h. auf ein Abſtractum, einen abſtracten Zuſtand oder Gedanken — nur als die Zuflucht der Ohnmacht angeſehen werden, welche dem reichen Material der Entwickelung, das ſie vor ſich ſieht, und das eine Anforderung iſt, vom Denken gewältigt und zur Tiefe zuſammengefaßt zu werden, nicht genügen zu können fühlt, und ihre Hülfe in der Flucht vor demſelben und in der Dürftigkeit ſucht.

Aus dem Geſagten erklärt ſich, warum ſo Mancher — der (es ſey durch ſolche beſondere Empfehlung veranlaßt, oder überhaupt von dem Ruhm eines Plato oder der alten Philoſophie im Allgemeinen angezogen) an dieſelbe geht, um ſich ſeine eigene Philoſophie ſo aus den Quellen zu ſchöpfen — ſich durch ſolches Studium nicht befriedigt findet, und ungerechtfertigt von dannen geht. Es iſt nur bis zu einem gewiſſen Grade Befriedigung darin zu finden. Man muß wiſſen, was man in den alten Philoſophen oder in der Philoſophie jeder andern beſtimmten Zeit zu ſuchen hat: oder wenigſtens wiſſen, daß man in ſolcher Philoſophie eine beſtimmte Entwickelungsſtufe des Denkens vor ſich hat, und in ihr nur diejenigen Formen und Bedürfniſſe des Geiſtes zum Bewußtſeyn gebracht ſind, welche innerhalb der Grenzen einer ſolchen Stufe liegen. In dem Geiſte der neuern Zeit ſchlummern tiefere Ideen, die, um ſich wach zu wiſſen, einer andern Umgebung und Gegenwart bedürfen, als jene abſtracten, unklaren, grauen Gedanken der alten Zeit. In Plato z. B. finden die Fragen über die Natur der Freiheit, den Urſprung des Uebels und des Böſen, die Vorſehung u. ſ. f. nicht ihre philoſophiſche Erledigung. Man kann über ſolche Gegenſtände ſich wohl theils populare fromme Anſichten aus ſeinen ſchönen Darſtellungen holen, theils aber den Entſchluß, dergleichen philoſophiſch ganz auf der Seite liegen zu laſſen, oder aber das Böſe, die Freiheit nur als etwas Negatives zu betrachten.

Aber weder das Eine noch das Andere iſt befriedigend für den Geiſt, wenn dergleichen Gegenſtände einmal für ihn ſind, wenn der Gegenſatz des Selbſtbewußtſeyns ihm die Stärke erreicht hat, um in ſolche Intereſſen vertieft zu ſeyn. Ebenſo verhält es ſich mit den Fragen über das Erkenntnißvermögen, über den Gegenſatz von Subjectivität und Objectivität, der zu Plato's Zeit noch nicht vorhanden war. Die Selbſtſtändigkeit des Ich in ſich, ſein Fürſichſeyn war ihm fremd; der Menſch war noch nicht ſo in ſich zurückgegangen, hatte ſich noch nicht für ſich geſetzt. Das Subject war freilich freies Individuum, es wußte ſich aber nur in der Einheit mit ſeinem Weſen; der Athener wußte ſich frei als ſolcher, ebenſo ein Römiſcher Bürger als ingenuus. Daß aber der Menſch an und für ſich frei ſey, ſeiner Subſtanz nach, als Menſch frei geboren: das wußte weder Plato noch Ariſtoteles, weder Cicero noch die Römiſchen Rechtslehrer, obgleich dieſer Begriff allein die Quelle des Rechts iſt. Erſt in dem chriſtlichen Princip iſt weſentlich der individuelle perſönliche Geiſt von unendlichem, abſolutem Werthe; Gott will, daß allen Menſchen geholfen werde. In der chriſtlichen Religion kam die Lehre auf, daß vor Gott alle Menſchen gleich ſind, indem Chriſtus ſie zur chriſtlichen Freiheit befreit hat. Dieſe Beſtimmungen machen die Freiheit unabhängig von Geburt, Stand, Bildung u. ſ. f.: und es iſt ungeheuer viel, was damit vorgerückt worden iſt; aber ſie ſind noch verſchieden von dem, daß es den Begriff des Menſchen ausmacht, ein Freies zu ſeyn. Das Gefühl dieſer Beſtimmung hat Jahrhunderte, Jahrtauſende lang getrieben: die ungeheuerſten Umwälzungen hat dieſer Trieb hervorgebracht; aber der Begriff, die Erkenntniß, daß der Menſch von Natur frei iſt, dieß Wiſſen ſeiner ſelbſt iſt nicht alt.

B.

Verhältniß der Philosophie zu andern Gebieten.

Die Geschichte der Philosophie hat diese Wissenschaft in der Gestalt der Zeit und der Individualitäten, von welchen ein Gebilde derselben ausgegangen, darzustellen. Solche Darstellung hat aber die äußere Geschichte der Zeit von sich auszuschließen, und nur an den allgemeinen Charakter des Volks und der Zeit und den allgemeinen Zustand zu erinnern. In der That stellt aber die Geschichte der Philosophie selbst diesen Charakter, und zwar die höchste Spitze desselben dar; sie steht im innigsten Zusammenhange mit ihm, und die bestimmte Gestalt der Philosophie, die einer Zeit angehört, ist selbst nur eine Seite, ein Moment desselben. Es ist, um dieser innigen Berührung willen, näher zu betrachten, theils welches Verhältniß eine Philosophie zu ihren geschichtlichen Umgebungen hat, theils aber vornehmlich was ihr eigenthümlich ist, worauf also, mit Abscheidung des mit ihr noch so nah Verwandten das Augenmerk allein zu richten ist. Dieser nicht bloß äußerliche, sondern wesentliche Zusammenhang hat daher zwei Seiten, die wir betrachten müssen. Die erste ist die eigentlich geschichtliche Seite des Zusammenhanges, die zweite der Zusammenhang der Sache, der Zusammenhang der Philosophie mit der Religion u. s. f.; wodurch wir zugleich die nähere Bestimmung der Philosophie selber erhalten.

1. Geschichtliche Seite dieses Zusammenhanges.

Man sagt gewöhnlich, daß die politischen Verhältnisse, die Religion u. s. f. zu betrachten seyen, weil sie großen Einfluß auf die Philosophie der Zeit gehabt haben, und diese ebenso einen Einfluß auf jene ausübe. Wenn man sich aber mit solchen Kategorien, wie „großer Einfluß," begnügt: so stellt man Beides in einen äußerlichen Zusammenhang, und geht von dem Gesichtspunkte aus, daß beide Seiten für sich selbstständig sind. Hier müssen wir dieß Verhältniß jedoch nach einer andern Kategorie betrachten, nicht nach dem Einfluß oder der Wirkung auf einander. Die wesentliche Kategorie ist die Einheit aller dieser verschiedenen Gestaltungen, so daß es nur Ein Geist ist, der sich in diesen verschiedenen Momenten manifestirt und ausprägt.

a. Aeußere, geschichtliche Bedingung zum Philosophiren.

Zuerst ist zu bemerken, daß eine gewisse Stufe der geistigen Bildung eines Volkes dazu erforderlich ist, damit überhaupt philosophirt werde. „Erst nachdem für die Noth des Lebens gesorgt ist, hat man zu philosophiren angefangen," sagt Aristoteles (Metaph. I., 2.); denn da die Philosophie ein freies, nicht selbstsüchtiges Thun ist, so muß vorerst die Angst der Begierden verschwunden, Erstarkung, Erhebung, Befestigung des Geistes in sich eingetreten seyn, Leidenschaften müssen abgerieben und das Bewußtseyn so weit fortgerückt seyn, um an allgemeine Gegenstände zu denken. Die Philosophie kann man daher eine Art von Luxus nennen, eben insofern Luxus diejenigen Genüsse und Beschäftigungen bezeichnet, die nicht der äußern Nothwendigkeit als solcher angehören. Die Philosophie scheint in dieser Rücksicht allerdings entbehrlich zu seyn: es kommt aber darauf an, was man nothwendig nennt; von Seiten des Geistes kann man die Philosophie gerade als das Nothwendigste setzen.

b. Geschichtlicher Eintritt eines geistigen Bedürfnisses zum Philosophiren.

So sehr die Philosophie auch, als Denken und Begreifen des Geistes einer Zeit, aprioriſch ist: so wesentlich ist sie zugleich Resultat, da der Gedanke hervorgebracht, ja die Lebendigkeit und Thätigkeit ist, sich hervorzubringen. Diese Thätigkeit enthält das wesentliche Moment einer Negation, indem Hervorbringen auch Vernichten ist; denn die Philosophie, damit sie sich hervorbringe, hat das Natürliche zu ihrem Ausgangspunkte, um es aufzuheben. Die Phi-

losophie tritt also zu einer Zeit auf, wo der Geist eines Volkes sich schon aus der gleichgültigen Dumpfheit des ersten Naturlebens herausgearbeitet hat, ebenso als aus dem Standpunkt des leidenschaftlichen Interesses, so daß diese Richtung aufs Einzelne sich abgearbeitet hat. Wie der Geist aber über seine natürliche Gestalt hinausgeht, so geht er auch von seiner realen Sittlichkeit und der Kraft des Lebens zum Reflectiren und Begreifen über. Die Folge davon ist, daß er diese substantielle Weise der Existenz, diese Sittlichkeit, diesen Glauben angreift und wankend macht; womit die Periode des Verderbens eintritt. Der weitere Fortgang ist dann, daß der Gedanke sich in sich sammelt. Man kann sagen, wo ein Volk aus seinem concreten Leben überhaupt heraus ist, Trennung und Unterschied der Stände entstanden ist, und das Volk sich seinem Untergange nähert, wo ein Bruch zwischen dem innern Streben und der äußern Wirklichkeit eingetreten ist, die bisherige Gestalt der Religion u. s. w. nicht mehr genügt, wo der Geist Gleichgültigkeit an seiner lebendigen Existenz kund giebt oder unbefriedigt in derselben weilt, und ein sittliches Leben sich auflöst, — erst da wird philosophirt. Der Geist flüchtet nämlich dann in die Räume des Gedankens, um gegen die wirkliche Welt sich ein Reich des Gedankens zu bilden; und die Philosophie ist die Versöhnung des Verderbens jener reellen Welt, das der Gedanke angefangen hat. Wenn die Philosophie mit ihren Abstractionen Grau in Grau malt, so ist die Frische und Lebendigkeit der Jugend schon fort; und es ist ihre Versöhnung eine Versöhnung nicht in der Wirklichkeit, sondern in der ideellen Welt. Die Philosophen in Griechenland hielten sich so von den Staatsgeschäften entfernt; und das Volk nannte sie Müßiggänger, weil sie sich in die Gedankenwelt zurückgezogen haben.

Diese Erscheinung bewährt sich durch die ganze Geschichte der Philosophie. So ist mit dem Untergange der Jonischen Staaten in Kleinasien die Jonische Philosophie aufgegangen. Sokrates und Plato hatten keine Freude mehr am Athenischen Staatsleben, welches in seinem Untergange begriffen war: Plato suchte, ein Besseres beim Dionysius zu bewerkstelligen; so tritt in Athen mit dem Verderben des Athenischen Volks die Zeit ein, wo die Philosophie dort hervorkommt. In Rom breitete sich die Philosophie erst mit dem Untergange des eigentlichen Römischen Lebens, der Republik, unter dem Despotismus der Römischen Kaiser aus: in dieser Zeit des Unglücks der Welt und des Untergangs des politischen Lebens, wo das frühere religiöse Leben wankte und Alles in Auflösung und Streben nach einem Neuen begriffen war. Mit dem Untergange des Römischen Kaiserthums, das so groß, reich und prachtvoll, aber innerlich erstorben war, ist die hohe und höchste Ausbildung der alten Philosophie durch die neuplatonischen Philosophen zu Alexandrien verbunden. Ebenso im 15. und 16. Jahrhundert, als das Germanische Leben des Mittelalters eine andere Form gewann, und (während früher das politische Leben noch in Einheit mit der Religion gestanden, oder, wenn der Staat auch gegen die Kirche kämpfte, diese dennoch die herrschende blieb) jetzt der Bruch zwischen Staat und Kirche eingetreten war: da ist die Philosophie zunächst zwar nur eingelernt worden, nachher aber in der modernen Zeit selbstständig aufgetreten. Die Philosophie tritt so nur in einer gewissen Bildungsepoche des Ganzen ein.

c. Die Philosophie als der Gedanke ihrer Zeit.

Aber es kommt die Zeit nicht nur überhaupt, daß überhaupt philosophirt wird, sondern in einem Volke ist es eine bestimmte Philosophie, die sich aufthut; und diese Bestimmtheit des Standpunkts des Gedankens ist dieselbe Bestimmtheit, welche alle anderen geschichtlichen Seiten des Volksgeistes durchdringt, im innigsten Zusammenhange mit ihnen steht, und ihre Grundlage ausmacht. Die bestimmte Gestalt einer Philosophie ist also gleichzeitig mit einer bestimmten Gestalt der Völker, unter welchen sie auftritt, mit ihrer Verfassung und Regierungsform, ihrer Sittlichkeit, ihrem geselligen Leben, den Geschicklichkeiten, Ge-

wohnheiten und Bequemlichkeiten desselben, mit ihren Versuchen und Arbeiten in Kunst und Wissenschaft, mit ihren Religionen, den Kriegsschicksalen und äußerlichen Verhältnissen überhaupt, — mit dem Untergange der Staaten, in denen dieß bestimmte Princip sich geltend gemacht hatte, und mit der Entstehung und dem Emporkommen neuer, worin ein höheres Princip seine Erzeugung und Entwickelung findet. Der Geist hat das Princip der bestimmten Stufe seines Selbstbewußtseyns, die er erreicht hat, jedesmal in den ganzen Reichthum seiner Vielseitigkeit ausgearbeitet und ausgebreitet. Dieser reiche Geist eines Volkes ist eine Organisation, ein Dom, der Gewölbe, Gänge, Säulenreihen, Hallen, vielfache Abtheilungen hat, welches Alles aus einem Ganzen, einem Zwecke hervorgegangen. Von diesen mannigfaltigen Seiten ist die Philosophie eine Form. Und welche? Sie ist die höchste Blüthe, sie der Begriff der ganzen Gestalt des Geistes, das Bewußtseyn und das geistige Wesen des ganzen Zustandes, der Geist der Zeit, als sich denkender Geist vorhanden. Das vielgestaltete Ganze spiegelt in ihr als dem einfachen Brennpunkte, dem sich wissenden Begriffe desselben, sich ab.

Die Philosophie, die innerhalb des Christenthums nothwendig ist, konnte nicht in Rom Statt finden, da alle Seiten des Ganzen nur Ausdruck einer und derselben Bestimmtheit sind. Das Verhältniß der politischen Geschichte, der Staatsverfassungen, der Kunst und Religion zur Philosophie ist deswegen nicht dieses, daß sie Ursachen der Philosophie wären, oder umgekehrt diese der Grund von jenen; sondern sie haben vielmehr alle zusammen eine und dieselbe gemeinschaftliche Wurzel, den Geist der Zeit. Es ist Ein bestimmtes Wesen, Ein bestimmter Charakter, welcher alle Seiten durchdringt, und sich in dem Politischen und in dem Andern als in verschiedenen Elementen darstellt; es ist Ein Zustand, der in allen seinen Theilen in sich zusammenhängt, und dessen verschiedene Seiten, so mannigfaltig und zufällig sie aussehen mögen, so sehr sie sich auch zu widersprechen scheinen,

nichts der Grundlage Heterogenes in sich enthalten. Diese bestimmte Stufe ist aus einer vorhergehenden hervorgegangen. Es aber aufzuzeigen, wie der Geist einer Zeit seine ganze Wirklichkeit und ihr Schicksal nach seinem Principe ausprägt, — diesen ganzen Bau begreifend darzustellen, das bleibt uns auf der Seite liegen; es wäre der Gegenstand der philosophischen Weltgeschichte überhaupt. Aber uns gehen die Gestaltungen nur an, welche das Princip des Geistes in einem mit der Philosophie verwandten geistigen Elemente ausprägen.

Dieß ist die Stellung der Philosophie unter den Gestaltungen; wovon eine Folge ist, daß sie ganz identisch ist mit ihrer Zeit. Wenn die Philosophie aber auch dem Inhalte nach nicht über ihrer Zeit steht, so doch der Form nach, indem sie, als das Denken und Wissen dessen, was der substantielle Geist ihrer Zeit ist, ihn sich zum Gegenstande macht. Insofern sie im Geiste ihrer Zeit ist, ist er ihr bestimmter weltlicher Inhalt: zugleich ist sie aber als Wissen auch darüber hinaus, indem sie ihn sich gegenüberstellt; aber dieß ist nur formell, denn sie hat wahrhaft keinen anderen Inhalt. Dieß Wissen selbst ist allerdings die Wirklichkeit des Geistes, das Selbstwissen des Geistes, das vorher noch nicht vorhanden war; so ist der formelle Unterschied auch ein realer wirklicher Unterschied. Durch das Wissen setzt der Geist einen Unterschied zwischen das Wissen und das, was ist; dieß Wissen ist es dann, was eine neue Form der Entwickelung hervorbringt. Die neuen Formen sind zunächst nur Weisen des Wissens, und so kommt eine neue Philosophie hervor; doch da sie schon ein weiterer Charakter des Geistes ist, so ist sie die innere Geburtsstätte des Geistes, der später zu wirklicher Gestaltung hervortreten wird. Das Concrete hiervon werden wir weiter unten haben; wir werden da sehen, daß das, was die Griechische Philosophie gewesen ist, in der christlichen Welt in die Wirklichkeit getreten ist.

2. Abscheidung der Philosophie von den mit ihr verwandten Gebieten.

Näher theils nach ihrem Elemente, theils nach den eigenthümlichen Gegenständen verwandt mit der Geschichte der Philosophie ist die Geschichte der übrigen Wissenschaften und der Bildung, vornehmlich die Geschichte der Kunst und der Religion. Diese Verwandtschaft ist es besonders, wodurch die Abhandlung der Geschichte der Philosophie in Verlegenheit gesetzt wird. Läßt sie sich auf die Besitzthümer der Bildung überhaupt und näher der wissenschaftlichen Bildung ein, und noch mehr auf die Mythen der Völker, auf die in denselben nur enthaltenen Philosopheme, ferner auf die religiösen Gedanken selbst, die schon als Gedanken sind, auf das Speculative, das darin zum Vorschein kommt, so hat sie keine Grenzen: theils wegen der Menge des Stoffes selbst, und der Bemühungen ihn zu bearbeiten und herauszupräpariren, theils weil dieser mit so vielem Andern in unmittelbarem Zusammenhange steht. Aber man muß die Abscheidung nicht willkührlich und wie von ungefähr machen, sondern sie auf gründliche Bestimmungen bringen. Wenn wir uns bloß an den Namen der Philosophie halten, so gehört aller dieser Stoff in die Geschichte derselben.

Ich will nach drei Gesichtspunkten von diesem Stoffe sprechen, indem dreierlei verwandte Seiten näher herauszuheben und von der Philosophie abzuscheiden sind. Die erste dieser Seiten ist das, was man überhaupt zur wissenschaftlichen Bildung rechnet; das sind die Anfänge des verständigen Denkens. Das zweite Gebiet ist die Mythologie und Religion; die Beziehung der Philosophie auf sie erscheint oft feindselig, in der Griechischen Zeit so gut wie in der christlichen. Das dritte Gebiet ist das räsonnirende Philosophiren, die verständige Metaphysik. Indem wir abscheiden, was mit der Philosophie verwandt ist, haben wir zugleich auf die Momente in diesem Verwandten aufmerksam zu machen, welche zum Begriff der Philosophie gehören, aber zum Theil getrennt vorkommen; und so können wir daraus den Begriff der Philosophie erkennen.

a. Verhältniß der Philosophie zur wissenschaftlichen Bildung.

Was die besonderen Wissenschaften betrifft, so ist zwar die Erkenntniß und das Denken ihr Element, wie das Element der Philosophie; aber ihre Gegenstände sind zunächst die endlichen Gegenstände und die Erscheinung. Eine Sammlung von Kenntnissen über diesen Inhalt ist von selbst von der Philosophie ausgeschlossen; weder dieser Inhalt, noch solche Form geht diese an. Wenn sie aber auch systematische Wissenschaften sind, und allgemeine Grundsätze und Gesetze enthalten und davon ausgehen, so beziehen sich solche doch auf einen beschränkten Kreis von Gegenständen. Die letzten Gründe sind wie die Gegenstände selbst vorausgesetzt, es sey, daß die äußere Erfahrung, oder die Empfindung des Herzens, der natürliche oder gebildete Sinn von Recht und Pflicht, die Quelle ausmacht, aus der sie geschöpft werden. In ihrer Methode setzen sie die Logik, die Bestimmungen und Grundsätze des Denkens überhaupt voraus.

Die Denkformen, ferner die Gesichtspunkte und Grundsätze, welche in den Wissenschaften gelten und den letzten Halt ihres übrigen Stoffes ausmachen, sind ihnen jedoch nicht eigenthümlich, sondern mit der Bildung einer Zeit und eines Volkes überhaupt gemeinschaftlich. Die Bildung besteht überhaupt in den allgemeinen Vorstellungen und Zwecken, in dem Umfang der bestimmten geistigen Mächte, welche das Bewußtseyn und das Leben regieren. Unser Bewußtseyn hat diese Vorstellungen, läßt sie als letzte Bestimmungen gelten, läuft an ihnen als seinen leitenden Verknüpfungen fort; aber es weiß sie nicht, es macht sie selbst nicht zu Gegenständen und Interessen seiner Betrachtung. Um ein abstractes Beispiel zu geben, hat und gebraucht jedes Bewußtseyn die ganz abstracte Denkbestimmung Seyn: „Die Sonne

ist am Himmel, die Traube ist reif" u. s. f. ins Unendliche; oder in höherer Bildung geht es an dem Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Kraft und ihrer Aeußerung u. s. w. fort. All' sein Wissen und Vorstellen ist von solcher Metaphysik durchwebt und regiert; sie ist das Netz, in welches aller der concrete Stoff gefaßt ist, der den Menschen in seinem Thun und Treiben beschäftigt. Aber dieses Gewebe und dessen Knoten sind in unserem gewöhnlichen Bewußtseyn in den vielschichtigen Stoff versenkt: dieser enthält unsere gewußten Interessen und Gegenstände, die wir vor uns haben; jene allgemeinen Fäden werden nicht herausgehoben und für sich zu den Gegenständen unserer Reflexion gemacht.

Die allgemeine wissenschaftliche Bildung rechnen wir Deutsche nun selten zur Philosophie. Doch finden sich auch davon Spuren, wie z. B. die philosophische Facultät alle Wissenschaften enthält, die nicht unmittelbar für den Zweck des Staates und der Kirche sind. Zusammenhangend damit ist die Bedeutung des Namens Philosophie, die noch jetzt bei den Engländern vornehmlich vorkommt. Die Naturwissenschaften werden in England Philosophie genannt. Ein „philosophisches Journal" in England, von Thomson herausgegeben, schreibt über Chemie, Ackerbau, über den Mist, die Wirthschafts- und Gewerbkunde, wie Hermbstädt's Journal, und theilt Erfindungen hierüber mit. Die Engländer nennen physicalische Instrumente, wie Barometer und Thermometer, philosophische Instrumente. Auch Theorien, besonders aber Moral und moralische Wissenschaften, die aus den Gefühlen des menschlichen Herzens oder aus der Erfahrung genommen sind, werden Philosophie genannt: endlich auch Theorien, Grundsätze über die National-Oekonomie. Und so wird wenigstens in England der Name der Philosophie geehrt. Unter Lord Liverpools Vorsitz fand vor einiger Zeit ein Gastmal Statt, dem auch der Minister Canning beiwohnte; in dessen Danksagung kommt vor, er wünsche England Glück, daß dort die philosophischen Grundsätze der Staatsverwaltung in Ausübung gebracht werden. So ist dort wenigstens die Philosophie kein Spitzname.

In der Anfangszeit der Bildung begegnet uns aber diese Vermischung von Philosophie und allgemeiner Bildung öfter. Es tritt eine Zeit im Volke ein, wo der Geist sich auf allgemeine Gegenstände wirft, indem er z. B. die natürlichen Dinge unter allgemeine Verstandesbestimmungen zu bringen, ihre Ursachen zu erkennen sucht u. s. f. Da sagt man, das Volk fange an zu philosophiren; denn dieser Inhalt hat mit der Philosophie das Denken gemein. Wie wir in solcher Zeit Sprüche über das allgemeine Geschehen der Natur finden, so auch in Ansehung des Geistigen Sittensprüche, moralische Sentenzen, allgemeine Grundsätze über die Sittlichkeit, den Willen, die Pflichten und dergleichen; und diejenigen, welche sie ausgesprochen haben, sind Weise oder Philosophen geheißen worden. So begegnen uns sogleich im Anfange der Griechischen Philosophie die sieben Weisen und die Jonischen Philosophen. Von ihnen werden uns eine Menge Vorstellungen und Entdeckungen angeführt, die neben die philosophischen Sätze treten: so soll Thales, nach Andern ein Anderer, Sonnen- und Mondfinsternisse durch das Dazwischentreten des Mondes oder der Erde erklärt haben. Solches nannte man auch ein Philosophem. Pythagoras hat das Princip der Harmonie der Töne gefunden. Andere haben sich Vorstellungen von den Gestirnen gemacht: das Himmelsgewölbe sey durchlöchertes Metall, durch welches hindurch wir das Empyreum, das ewige Feuer sehen, das die Welt umgiebt. Solche Sätze gehören, als Producte des Verstandes, nicht in die Geschichte der Philosophie, wenn auch darin schon liegt, daß über das bloß sinnliche Anstieren hinausgegangen wird, so wie darüber, solche Gegenstände nur durch die Phantasie vorzustellen. Erde und Himmel wird auf diese Weise von Göttern entvölkert, indem der Verstand die Dinge in ihrer äußerlichen, natürlichen Bestimmtheit dem Geiste gegenüberstellt.

In späterer Zeit ist die Epoche des Wiederauflebens der

Wissenschaften ebenso merkwürdig in dieser Hinsicht. Allgemeine Grundsätze über den Staat u. s. w. wurden ausgesprochen, und es es ist eine philosophische Seite darin nicht zu verkennen. Hierher gehören die Philosophien von Hobbes und Descartes; des Letztern Schriften enthalten philosophische Principien, seine Naturphilosophie ist aber ebenso empirisch. Hugo Grotius schrieb ein Völkerrecht; wobei, was geschichtlich bei den Völkern als Recht galt, der **consensus gentium**, ein Hauptmoment war. Wenn früher die Medicin eine Sammlung von Einzelnheiten, und dabei ein theosophisches Gebrau war, mit Astrologie u. s. w. vermischt (auch durch Heiligthümer wurde geheilt, was nicht so fern lag): so trat dagegen nun eine Betrachtung der Natur auf, wo man darauf ausging, Gesetze und Kräfte der Natur zu erkennen. Man hat das aprioriſche Räsonniren über die natürlichen Dinge, nach der Metaphysik der scholastischen Philosophie oder von der Religion aus, aufgegeben. Die Newtonische Philosophie enthält nichts Anderes, als die Naturwissenschaft, d. h. die Kenntniß von den Gesetzen, Kräften, allgemeinen Beschaffenheiten der Natur, geschöpft aus der Wahrnehmung, aus der Erfahrung. So sehr dieß auch dem Principe der Philosophie entgegengesetzt zu seyn scheint, so hat es doch dieß mit der Philosophie gemein, daß die Grundsätze allgemein, und näher, daß *ich* dieß erfahren habe, daß es in meinem Sinne liegt und mir dadurch gilt.

Diese Form ist im Allgemeinen dem Positiven entgegengesetzt, und ist besonders aufgetreten im Gegensatz gegen die Religion und gegen das Positive derselben. Wenn in der Zeit des Mittelalters die Kirche Dogmen als allgemeine Wahrheiten festgesetzt hatte, so hat der Mensch jetzt aus dem Zeugniß seines „eigenen Denkens," Gefühls und Vorstellens ein Mistrauen dagegen bekommen; wobei nur zu bemerken ist, daß „mein eigenes Denken" eigentlich ein Pleonasmus ist, da Jeder für sich denken muß und es Keiner für den Andern thun kann. Ebenso hat

sich dieß Princip gegen die geltenden Staatsverfassungen gewendet, und für sie andere Principien gesucht, um jene nach diesen zu berichtigen. Es wurden jetzt allgemeine Grundsätze des Staats aufgestellt, während früher, wie die Religion positiv war, in eben der Rücksicht auch die Gründe des Gehorsams der Unterthanen gegen den Fürsten und die Obrigkeit galten. Die Könige hatten, als die Gesalbten des Herrn, im Sinne der Jüdischen Könige, ihre Gewalt von Gott und nur ihm Rechenschaft zu geben, indem die Obrigkeit von Gott eingesetzt sey. Insofern waren Theologie und Jurisprudenz überhaupt feste, positive Wissenschaften, dieß Positive komme nun, woher es wolle. Gegen diese äußere Autorität hat sich das Nachdenken gewendet; so war, besonders in England, die Quelle des Staats- und Civil-Rechts nicht mehr bloß göttliche Autorität, wie das Mosaische Recht. Für die Autorität der Könige wurden andere Berechtigungen gesucht, z. B. der immanente Zweck des Staats, das Wohl der Völker. Das ist eine ganz andere Quelle der Wahrheit, welche sich der geoffenbarten, gegebenen und positiven Wahrheit entgegenstellte. Dieß Unterschieben eines andern Grundes, als den der Autorität, hat man Philosophiren genannt.

Dieses Wissen war so Wissen von Endlichem, die Welt der Inhalt des Wissens. Indem dieser Inhalt aus der menschlichen Vernunft durch Selbstsehen kam, so sind die Menschen so selbstthätig gewesen. Diese Selbstthätigkeit des Geistes ist hier das ganz richtige Moment, welches der Philosophie zukommt, wenn gleich der Begriff der Philosophie durch diese formelle Bestimmung, welche sich auf endliche Gegenstände beschränkt, noch nicht erschöpft wird. Dieses Selbstdenken ist geehrt, und menschliche Weisheit oder auch Weltweisheit genannt worden, da sie Irdisches zum Gegenstande hatte und auch in der Welt selbst entstanden war. Dieses war die Bedeutung der Philosophie gewesen; und man hatte insofern Recht, sie Weltweisheit zu nennen. Friedrich von Schlegel hat für die Philosophie diesen Spitznamen wieder aufgewärmt,

und damit bezeichnen wollen, daß sie wegbleiben müsse, wo von Höherem, z. B. der Religion, die Rede sey; und er hat viele Nachtreter gehabt. Die Philosophie beschäftigt sich zwar mit endlichen Dingen, aber nach Spinoza als bleibend in der göttlichen Idee; sie hat also denselben Zweck, wie die Religion. Den endlichen Wissenschaften aber, welche jetzt auch von der Philosophie unterschieden werden, warf schon die Kirche vor, daß sie von Gott abführen, eben weil sie nur Endliches zum Gegenstande haben. Dieser Mangel derselben, von der Seite des Inhalts aufgefaßt, führt uns zum zweiten mit der Philosophie verwandten Gebiete, zur Religion.

b. Verhältniß der Philosophie zur Religion.

Wie nämlich das erste Gebiet mit der Philosophie durch die formelle, selbstständige Erkenntniß überhaupt verwandt war: so ist die Religion durch den Inhalt zwar das Gegentheil dieser ersten Weise und Sphäre, aber durch denselben eben mit der Philosophie verwandt. Ihr Gegenstand ist nicht das Irdische, Weltliche, sondern das Unendliche. Mit der Kunst und vornehmlich mit der Religion hat die Philosophie es gemein, die ganz allgemeinen Gegenstände zum Inhalt zu haben; sie sind die Weisen, in welchen die höchste Idee für das nicht philosophische, fürs empfindende, anschauende, vorstellende Bewußtseyn vorhanden ist. Indem nun der Zeit nach im Gange der Bildung die Erscheinung der Religion dem Hervortreten der Philosophie vorangeht, so ist dieses Verhältniß wesentlich zu erwähnen; und es hat sich die Bestimmung für den Anfang der Geschichte der Philosophie daran zu knüpfen, indem eben zu zeigen ist, inwiefern von ihr das Religiöse auszuschließen, und mit ihm nicht der Anfang zu machen ist.

In den Religionen haben die Völker allerdings niedergelegt, wie sie sich das Wesen der Welt, die Substanz der Natur und des Geistes vorstellten, und wie das Verhältniß des Menschen zu demselben. Das absolute Wesen ist hier ihrem Bewußtseyn Gegenstand: und als solcher zunächst das Andere für sie, ein Jenseits, näheres oder ferneres, freundlicher oder furchtbarer und feindlicher. In der Andacht und im Cultus hebt der Mensch diesen Gegensatz auf, und erhebt sich zum Bewußtseyn der Einheit mit seinem Wesen, zu dem Gefühl oder der Zuversicht der Gnade Gottes, daß Gott die Menschen zur Versöhnung mit sich angenommen hat. Ist in der Vorstellung schon, wie z. B. bei den Griechen, dieß Wesen ein dem Menschen bereits an und für sich freundliches, so ist der Cultus mehr nur der Genuß dieser Einheit. Dieß Wesen ist nun überhaupt die an und für sich seyende Vernunft, die allgemeine concrete Substanz, der Geist, dessen Urgrund sich im Bewußtseyn gegenständlich ist; es ist dieß also eine Vorstellung desselben, in welcher nicht nur Vernünftigkeit überhaupt, sondern in welcher die allgemeine unendliche Vernünftigkeit ist. Vor allen Dingen müssen wir daher, wie die Philosophie, so auch die Religion fassen, d. i. als vernünftig erkennen und anerkennen; denn sie ist das Werk der sich offenbarenden Vernunft, und ihr höchstes, vernünftigstes. Es sind mithin absurde Vorstellungen, daß Priester dem Volke zum Betrug und Eigennutz eine Religion überhaupt gedichtet haben u. s. f.; es ist ebenso seicht als verkehrt, die Religion als eine Sache der Willkür, oder Täuschung anzusehen. Misbraucht haben Priester oft die Religion, — eine Möglichkeit, welche eine Consequenz des äußern Verhältnisses und zeitlichen Daseyns der Religion ist. Sie kann also wohl hie und da an diesem äußerlichen Zusammenhange ergriffen werden; aber, weil sie Religion ist, so ist sie es wesentlich, die vielmehr gegen die endlichen Zwecke und deren Verwickelungen festhält, und die über sie erhabene Region ausmacht. Diese Region des Geistes ist vielmehr das Heiligthum der Wahrheit selbst, das Heiligthum, worin die übrige Täuschung der Sinnenwelt, der endlichen Vorstellungen und Zwecke, dieses Feldes der Meinung und der Willkür, zerflossen ist.

Dieß Vernünftige, wie es wesentlicher Inhalt der Religionen ist, könnte nun herauszuheben, und als geschichtliche Reihe von Philosophemen anzuführen zu seyn scheinen. Die Philosophie steht mit der Religion auf gleichem Boden, hat denselben Gegenstand: die allgemeine, an und für sich seyende Vernunft; der Geist will sich diesen Gegenstand zu eigen machen, wie in der Religion es in der Andacht und dem Cultus geschieht. Allein die Form, wie jener Inhalt in der Religion vorhanden ist, ist verschieden von derjenigen, wie er in der Philosophie vorhanden ist; und deswegen ist eine Geschichte der Philosophie von einer Geschichte der Religion nothwendig unterschieden. Die Andacht ist nur ein Daranhindenken; die Philosophie will diese Versöhnung durch denkende Erkenntniß vollbringen, indem der Geist sein Wesen in sich aufnehmen will. Die Philosophie verhält sich in der Form des denkenden Bewußtseyns zu ihrem Gegenstande: die Religion nicht auf diese Weise. Aber der Unterschied beider Sphären darf nicht so abstract gefaßt werden, als ob nur in der Philosophie gedacht werde, nicht in der Religion; diese hat auch Vorstellungen, allgemeine Gedanken. Weil Beides so nahe verwandt ist, ist es in der Geschichte der Philosophie eine alte Tradition, eine Persische, Indische u. s. f. Philosophie aufzuführen; eine Gewohnheit, die zum Theil noch in ganzen Geschichten der Philosophie beibehalten wird. Auch ist es eine solche überall fortgepflanzte Sage, daß z. B. Pythagoras seine Philosophie aus Indien und Aegypten geholt habe; es ist ein alter Ruhm, der Ruhm der Weisheit dieser Völker, welche auch Philosophie in sich zu enthalten verstanden wird. Ohnehin führen die morgenländischen Vorstellungen und Gottesdienste, welche zur Zeit des Römischen Kaiserreichs das Abendland durchdrungen haben, den Namen Orientalischer Philosophie. Wenn in der christlichen Welt die christliche Religion und die Philosophie bestimmter als getrennt betrachtet werden, so wird dagegen vornehmlich in jenem Orientalischen Alterthum Religion

und Philosophie als ungetrennt in dem Sinne betrachtet, daß der Inhalt in der Form, in welcher er Philosophie ist, vorhanden gewesen sey. Bei der Geläufigkeit dieser Vorstellungen, und um für das Verhalten einer Geschichte der Philosophie zu religiösen Vorstellungen eine bestimmtere Grenze zu haben, wird es zweckmäßig seyn, über die Form, welche religiöse Vorstellungen von Philosophemen unterscheidet, einige nähere Betrachtungen anzustellen.

Die Religion hat nicht nur allgemeine Gedanken, als inneren Inhalt **implicite** in ihren Mythen, Phantasie-Vorstellungen, und positiven eigentlichen Geschichten, so daß wir solchen Inhalt erst hernach als Philosophem aus den Mythen herausgraben müssen: sondern oft hat die Religion den Inhalt auch **explicite** in der Form des Gedankens. In der Persischen und Indischen Religion sind sehr tiefe, erhabene, speculative Gedanken selbst ausgesprochen. Ja, es begegnen uns ferner in der Religion ausdrückliche Philosophien, wie z. B. die Philosophie der Kirchenväter. Die scholastische Philosophie ist wesentlich Theologie gewesen; wir finden hier eine Verbindung, oder, wenn man will, Vermischung von Theologie und Philosophie, die uns wohl in Verlegenheit setzen kann. Die Frage ist nun einerseits: Wie unterscheidet sich die Philosophie von der Theologie, dem Wissen der Religion, oder von der Religion, als Bewußtseyn? und dann: Inwiefern haben wir in der Geschichte der Philosophie auf das Religiöse Rücksicht zu nehmen? Zur Beantwortung dieser letzten Frage ist wieder von drei Seiten zu sprechen: erstens der mythischen und geschichtlichen Seite der Religion, und ihrer Verwandtschaft mit der Philosophie; zweitens von den ausdrücklichen Philosophemen und speculativen Gedanken in der Religion; drittens von der Philosophie innerhalb der Theologie.

a. Unterschied von Philosophie und Religion.

Die mythische Seite, darunter die geschichtlich positive Seite überhaupt, ist interessant zu betrachten, weil daraus der Unter-

schied in Hinsicht der Form erhellen wird, in welcher dieser Inhalt im Gegensatz zur Philosophie vorhanden ist. Ja, bei ihrer Verwandtschaft geht ihre Verschiedenheit zugleich zur scheinbaren Unverträglichkeit fort. Dieser Gegensatz fällt nicht nur in unsere Betrachtung, sondern macht selbst ein sehr bestimmtes Moment in der Geschichte aus. Es wird der Philosophie zugemuthet, daß sie ihr Beginnen, ihre Erkenntnißweise rechtfertige: und sie hat sich dadurch in Gegensatz gegen die Religion gesetzt; umgekehrt ist dann auch das Philosophiren von der Religion und der Kirche angefeindet und verdammt worden. Schon die Griechische Volksreligion hat mehrere Philosophen verbannt; noch mehr ist dieser Gegensatz aber in der christlichen Kirche vorgekommen. Es ist also nicht nur zu fragen, ob in der Geschichte der Philosophie auf die Religion Rücksicht zu nehmen sey; sondern es ist geschehen, daß die Philosophie selbst Rücksicht auf die Religion, und diese auf jene genommen hat. Da sich Beide in der Geschichte nicht unberührt auf der Seite haben liegen lassen, so dürfen wir es auch nicht. Von ihrem Verhältnisse müssen wir daher bestimmt, offen und ehrlich sprechen: **aborder la question**, wie die Franzosen es nennen. Wir dürfen nicht quängeln, als sei solche Erörterung zu delicat, nicht uns hinaushelfen wollen durch Drumherumreden, noch Ausflüchte und Wendungen suchen; so daß am Ende Niemand wisse, was es heißen soll. Man muß sich nicht den Schein geben wollen, als ob man die Religion wolle unangetastet liegen lassen. Dieser Schein ist nichts Anderes, als daß man verdecken will, daß sich die Philosophie gegen die Religion gerichtet hat. Die Religion, — d. h. die Theologen, machen es zwar so; sie ignoriren die Philosophie, aber nur um in ihren willkürlichen Räsonnements nicht genirt zu werden.

Es könnte scheinen, als wenn die Religion forderte, daß der Mensch auf das Denken allgemeiner Gegenstände, auf die Philosophie verzichte, weil dieß nur Weltweisheit, menschliches

Thun sey. Die menschliche Vernunft wird dann der göttlichen entgegengesetzt. Man ist hierüber zwar wohl an die Unterscheidung von göttlicher Lehre und Gesetz, und von menschlichem Machwerk und Erfindung in dem Sinne gewöhnt, daß unter Letzterem alles das zusammengefaßt wird, was in seiner Erscheinung aus dem Bewußtseyn, der Intelligenz oder dem Willen des Menschen hervorgeht, und daß alles dieses dem Wissen von Gott und den göttlichen Dingen vermittelst göttlicher Offenbarung entgegengesetzt wird. Die durch diesen Gegensatz ausgesprochene Herabsetzung des Menschlichen wird dann aber noch weiter getrieben, indem sie die nähere Wendung erhält, daß man zwar wohl angewiesen wird, die Weisheit Gottes in der Natur zu bewundern, daß die Saat, die Berge, die Cedern Libanons in ihrer Pracht, der Gesang der Vögel in ihren Zweigen und die weitere Kraft und Haushaltung der Thiere als die Werke Gottes gepriesen werden: daß zwar wohl auch in den menschlichen Dingen auf die Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes hingewiesen wird, aber nicht sowohl in den menschlichen Einrichtungen und Gesetzen, in den durch den Willen erzeugten Handlungen und dem Gange der Welt, als vornehmlich in den menschlichen Schicksalen, d. i. demjenigen, was dem Wissen und dem freien Willen äußerlich und dagegen zufällig ist; so daß dieses Aeußerliche und Zufällige als das vornehmlich, was Gott dazu thut, die wesentliche Seite aber, die im Willen und Gewissen ihre Wurzel hat, als das angesehen wird, was der Mensch thut. Die Zusammenstimmung der äußerlichen Verhältnisse, Umstände und Ereignisse zu den Zwecken des Menschen überhaupt ist freilich etwas Höheres, aber es ist es nur darum, weil es menschliche Zwecke, nicht Naturzwecke — das Leben eines Sperlings, der sein Futter findet u. s. s. — sind, zu welchen eine solche Zusammenstimmung betrachtet wird. Wird in ihr aber dieß als das Hohe gefunden, daß Gott Herr über die Natur sey, was ist dann der freie Wille? Ist er nicht der Herr über

das Geistige, oder (indem er selbst geistig) der Herr im Geistigen? und wäre der Herr über oder in dem Geistigen nicht höher, als der Herr über oder in der Natur? Jene Bewunderung Gottes aber in den natürlichen Dingen, als solchen, den Bäumen, den Thieren, im Gegensatze gegen das Menschliche, ist sie weit entfernt von der Religion der alten Aegypter, welche in den Ibis, Katzen und Hunden ihr Bewußtseyn des Göttlichen gehabt haben, oder von dem Elend der alten und der jetzigen Indier, die noch die Kühe und die Affen göttlich verehren, und für die Erhaltung und Nahrung dieses Viehs gewissenhaft bedacht sind, und die Menschen verhungern lassen, welche durch das Schlachten jenes Viehs oder auch nur durch dessen Futter dem Hungertode zu entziehen ein Frevel seyn würde?

In dieser Wendung scheint ausgesprochen zu seyn, daß das menschliche Thun gegen die Natur ein Ungöttliches, die Naturwerke göttliche Werke seyen, was aber der Mensch producire, ungöttlich. Was die menschliche Vernunft producirt, könnte aber wenigstens gleiche Würde haben, als die Natur. Da vergeben wir aber der Vernunft schon mehr, als uns erlaubt. Ist das Leben und Thun der Thiere schon göttlich, so muß das menschliche Thun viel höher stehen und in unendlich höherem Sinne göttlich genannt werden. Der Vorzug des menschlichen Denkens muß sogleich zugestanden werden. Christus spricht hierüber (Matth. VI. 26—30): „Sehet die Vögel" (worunter auch die Ibis und Kokilas gehören) „an unter dem Himmel. Seyd ihr denn nicht viel mehr, als sie? So Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird, sollte er das nicht viel mehr euch thun?" Der Vorzug des Menschen, des Ebenbildes Gottes, vor dem Thier und der Pflanze wird wohl an und für sich zugestanden; aber indem gefragt wird, wo das Göttliche zu suchen und zu sehen sey: so wird in jenen Ausdrückungen nicht auf das Vorzügliche, sondern auf das Geringere gewiesen.

Ebenso ist es eben in Rücksicht des Wissens von Gott viel anders, daß Christus die Erkenntniß und den Glauben an ihn nicht in die Bewunderung aus den natürlichen Creaturen, noch in die Verwunderung aus der sogenannten Macht über sie, aus Zeichen und Wundern, sondern in das Zeugniß des Geistes setzt. Der Geist ist ein unendlich Höheres, als die Natur; in ihm manifestirt sich die Göttlichkeit mehr, als in der Natur.

Die Form aber, wodurch der an und für sich allgemeine Inhalt erst der Philosophie angehört, ist die Form des Denkens, die Form des Allgemeinen selbst. In der Religion ist dieser Inhalt aber durch die Kunst für die unmittelbare äußere Anschauung, ferner für die Vorstellung und die Empfindung. Die Bedeutung ist für das sinnige Gemüth; sie ist das Zeugniß des Geistes, der solchen Inhalt versteht. Es ist, um dieß deutlicher zu machen, an den Unterschied zu erinnern zwischen dem, was wir sind und haben, und zwischen dem, wie wir dasselbe wissen, d. i. in welcher Weise wir es wissen, d. i. als Gegenstand haben. Dieser Unterschied ist das unendlich Wichtige, um das es sich allein in der Bildung der Völker und der Individuen handelt, und was oben als der Unterschied der Entwickelung da gewesen ist. Wir sind Menschen und haben Vernunft; was menschlich, was vernünftig überhaupt ist, wiederklingt in uns, in unserem Gefühl, Gemüth, Herz, in unserer Subjectivität überhaupt. Dieser Wiederklang, diese bestimmte Bewegung ist es, worin ein Inhalt überhaupt unser und als der unsrige ist. Die Mannigfaltigkeit von Bestimmungen, die er enthält, ist in dieser Innerlichkeit concentrirt und eingehüllt: ein dumpfes Weben des Geistes in sich, in der allgemeinen Substantialität. Der Inhalt ist so unmittelbar identisch mit der einfachen, abstracten Gewißheit unserer selbst, mit dem Selbstbewußtseyn. Aber der Geist, weil er Geist ist, ist ebenso wesentlich Bewußtseyn. Die in sein einfaches Selbst eingeschlossene Gedrungenheit muß sich gegenständlich werden, sie muß zum Wissen kom-

men; und in der Art und Weise dieser Gegenständlichkeit, der Art und Weise hiermit des Bewußtseyns, ist es, daß der ganze Unterschied liegt.

Diese Art und Weise erstreckt sich von dem einfachen Ausdrucke der Dumpfheit der Empfindung selbst bis zur objectivsten, der an und für sich objectiven Form, dem Denken. Die einfachste formellste Objectivität ist der Ausdruck und Name für jene Empfindung und für die Stimmung zu derselben, wie er heiße, „Andacht, Beten" u. s. f. „Laßt uns beten, laßt uns andächtig seyn" u. s. f., ist die einfache Erinnerung an jenes Empfinden. „Laßt uns an Gott denken," aber z. B. spricht schon Weiteres aus; es drückt den absoluten umfassenden Inhalt jenes substantiellen Gefühls aus, den Gegenstand, der von der Empfindung als subjectiver, selbstbewußter Bewegung unterschieden ist, oder welcher der Inhalt ist, unterschieden von dieser Bewegung als der Form. Aber dieser Gegenstand, zwar den ganzen substantiellen Inhalt in sich fassend, ist selbst noch unentwickelt und völlig unbestimmt. Dessen Inhalt aber entwickeln, die sich daraus ergebenden Verhältnisse fassen, aussprechen, zum Bewußtseyn bringen, ist das Entstehen, Erzeugen, Offenbaren der Religion. Die Form, in welcher dieser entwickelte Inhalt zunächst Gegenständlichkeit erhält, ist die der unmittelbaren Anschauung, der sinnlichen Vorstellung, oder einer von den natürlichen physischen oder geistigen Erscheinungen und Verhältnissen hergenommenen, näher bestimmten Vorstellung.

Die Kunst vermittelt dieß Bewußtseyn, indem sie dem flüchtigen Scheine, mit dem die Objectivität in der Empfindung vorübergeht, Haltung und Befestigung giebt. Der formlose, heilige Stein, der bloße Ort, oder was es ist, woran das Bedürfniß der Objectivität sich zunächst anknüpft, erhält von der Kunst Gestalt, Züge, Bestimmtheit und bestimmteren Inhalt, der gewußt werden kann und nun als Gegenstand für das Bewußtseyn vorhanden ist. Die Kunst ist so Lehrerinn der Völker

geworden, wie z. B. in Homer und Hesiod, welche nach Herodot (II, 53), „den Griechen ihre Theogonie gemacht" indem sie es sey woher es wolle erhaltene und vorgefundene verworrene Vorstellungen und Traditionen, dem Geiste ihres Volkes entsprechend, zu bestimmten Bildern und Vorstellungen erhoben und gefestigt haben. Es ist dieß nicht die Kunst, welche den sonst schon auf seine Weise vollständig ausgedrückten Inhalt einer in Gedanken, Vorstellung und Worten schon ausgebildeten fertigen Religion nun nur auf ihre Weise ausdrückt: d. h. nun auch in den Stein, auf Leinwand oder in Worte bringt, wie die Kunst neuerer Zeit thut, welche, wenn sie religiöse Gegenstände oder ebenso wenn sie Geschichtliches behandelt, die vorhandenen Vorstellungen und Gedanken zu Grunde liegen hat. Das Bewußtseyn dieser Religion ist vielmehr das Product der denkenden Phantasie, oder des Denkens, welches nur durch das Organ der Phantasie erfaßt, und in ihren Gestalten seinen Ausdruck hat.

Ob nun gleich in der wahrhaften Religion das unendliche Denken, der absolute Geist, sich offenbar gemacht hat und offenbar macht: so ist das Gefäß, in welchem es sich kund thut, das Herz, das vorstellende Bewußtseyn und der Verstand des Endlichen. Die Religion ist nicht nur überhaupt an jede Weise der Bildung — „den Armen wird das Evangelium gepredigt" — gerichtet: sondern sie muß, als Religion ausdrücklich als an das Herz und Gemüth gerichtet, in die Sphäre der Subjectivität hereintreten, und damit in das Gebiet der endlichen Vorstellungsweise. Im wahrnehmenden und über die Wahrnehmungen reflectirenden Bewußtseyn hat für die ihrer Natur nach speculativen Verhältnisse des Absoluten der Mensch in seinem Vorrath nur endliche Verhältnisse, welche ihm allein dienen können, es sey in ganz eigentlichem oder aber auch in symbolischem Sinne, jene Natur und Verhältnisse des Unendlichen zu fassen und auszusprechen.

In der Religion, als der nächsten und unvermittelten Offenbarung Gottes, kann nicht nur die Form der Vorstellungsweise und des reflectirenden endlichen Denkens allein diejenige seyn, unter der er sich Daseyn im Bewußtseyn giebt, sondern diese Form soll es auch seyn, unter der er erscheint; denn diese ist es auch allein, welche für das religiöse Bewußtseyn verständlich ist. Es muß, um dieß deutlicher zu machen, etwas darüber gesagt werden, was Verstehen heißt. Es gehört nämlich dazu einerseits, wie oben bemerkt worden, die substantielle Grundlage des Inhalts, welche, als das absolute Wesen des Geistes an ihn kommend, sein Innerstes berührt, in demselben wiederklingt und darin Zeugniß von ihm erhält. Dieß ist die erste absolute Bedingniß des Verstehens; was nicht an sich in ihm ist, kann nicht in ihn hineinkommen, kann nicht für ihn seyn, — solcher Inhalt nämlich, der unendlich und ewig ist. Denn das Substantielle ist eben als unendlich dasjenige, was keine Schranke an demjenigen hat, auf welches es sich bezieht: denn sonst wäre es beschränkt, und nicht das wahrhaft Substantielle; und der Geist ist nur dasjenige nicht an sich, was endlich, äußerlich ist: denn eben das, was endlich und äußerlich ist, ist nicht mehr das, was an sich ist, sondern was für ein Anderes, was ins Verhältniß getreten ist. Aber indem nun andererseits das Wahre und Ewige gewußt werden, d. i. in das endliche Bewußtseyn treten, für den Geist seyn soll: so ist dieser Geist, für welchen es zunächst ist, der endliche, und die Weise seines Bewußtseyns besteht in den Vorstellungen und Formen endlicher Dinge und Verhältnisse. Diese Formen sind das dem Bewußtseyn Geläufige und Eingewohnte, die allgemeine Weise der Endlichkeit; welche Weise es sich angeeignet und zu dem allgemeinen Medium seines Vorstellens gemacht hat, auf welches Alles, was an dasselbe kommt, zurückgebracht seyn muß, damit es sich selbst darin habe und erkenne.

Die Stellung der Religion ist diese, daß die Offenbarung der Wahrheit, die durch sie an uns kommt, eine dem Menschen äußerlich gegebene ist; deshalb behauptet man auch, er habe sich darin in Demuth zu bescheiden, indem die menschliche Vernunft für sich selbst nicht darauf kommen könne. Der Charakter der positiven Religion ist, daß ihre Wahrheiten sind, ohne daß man wisse, woher sie gekommen; so daß der Inhalt, als gegebener, ein solcher ist der über und jenseits der Vernunft sey. Irgend durch einen Propheten oder göttlichen Abgesandten ist die Wahrheit verkündet; wie Ceres und Triptolem, welche den Ackerbau und die Ehe eingeführt haben, deshalb von den Griechen geehrt wurden, so sind die Völker auch gegen Moses und Muhamed dankbar geworden. Diese Aeußerlichkeit, durch welches Individuum die Wahrheit gegeben worden, ist etwas Geschichtliches, das für den absoluten Inhalt an und für sich gleichgültig ist, indem die Person nicht der Inhalt der Lehre selbst ist. Bei der christlichen Religion ist jedoch dieß Eigenthümliche, daß diese Person Christi selbst, seine Bestimmung, Sohn Gottes zu seyn, zur Natur Gottes selbst gehört. Ist Christus für die Christen nur Lehrer, wie Pythagoras, Sokrates oder Columbus: so ist dieß kein allgemeiner göttlicher Inhalt, keine Offenbarung oder Belehrung über die Natur Gottes, und über diese allein wollen wir belehrt seyn.

Allerdings muß die Wahrheit, es sey auf welcher Stufe sie selbst stehe, zuerst in äußerlicher Weise an die Menschen kommen, als ein sinnlich vorgestellter, gegenwärtiger Gegenstand: wie Moses Gott im feurigen Busch erblickte, und sich die Griechen den Gott in Marmorbildern oder sonstigen Vorstellungen zum Bewußtseyn gebracht haben. Das Weitere ist aber, daß es bei dieser äußerlichen Weise nicht bleibt und nicht bleiben soll, in der Religion wie in der Philosophie. Solche Gestalt der Phantasie, oder solcher geschichtlicher Inhalt, wie Christus, soll für den Geist ein Geistiges werden; so hört er auf ein Aeußerliches zu seyn, denn die äußerliche Weise ist die geistlose. Wir sollen Gott „im Geist und in

der Wahrheit" erkennen; Gott ist der allgemeine, der absolute, wesentliche Geist. In Ansehung des Verhältnisses des menschlichen Geistes zu diesem Geiste kommt es auf folgende Bestimmungen an.

Indem der Mensch eine Religion annehmen soll, so fragt sich: Was ist der Grund seines Glaubens? Die christliche Religion antwortet: Das Zeugniß des Geistes von diesem Inhalt. Christus verweist es den Pharisäern, daß sie Wunder wollen; der Geist allein vernimmt den Geist, das Wunder ist dagegen nur Ahnung des Geistes: und ist das Wunder Unterbrechung der Natur, so ist der Geist erst das wahrhafte Wunder gegen den Lauf der Natur. Der Geist selbst ist nur dieß Vernehmen seiner selbst. Es ist nur Ein Geist, der allgemeine göttliche Geist, — nicht daß er nur allenthalben ist; er ist nicht als Gemeinschaftlichkeit, als äußerliche Allheit nur in vielen oder allen Individuen, die wesentlich als Einzelne sind, zu fassen: sondern als das Durchdringende, als die Einheit seiner selbst und eines Scheines seines Andern, als des Subjectiven, Besondern. Er ist als allgemein sich Gegenstand, und so, als Besonderes bestimmt, dieses Individuum: als allgemein aber über dieß sein Anderes übergreifend, so daß sein Anderes und er selbst in Einem sind. Die wahrhafte Allgemeinheit erscheint, popular ausgedrückt, als zwei, das Gemeinschaftliche des Allgemeinen selbst und des Besondern. Im Vernehmen seiner selbst ist eine Entzweiung gesetzt, und der Geist ist die Einheit des Vernommenen und Vernehmenden. Der göttliche Geist, der vernommen wird, ist der objective; der subjective Geist vernimmt. Der Geist ist aber nicht passiv, oder die Passivität kann nur momentan seyn; es ist Eine geistige substantielle Einheit. Der subjective Geist ist der thätige, aber der objective Geist ist selbst diese Thätigkeit: der thätige subjective Geist, ist der den göttlichen Geist vernimmt und insofern er ihn vernimmt, ist der göttliche Geist selber. Dieß Verhalten des Geistes nur zu sich selbst ist die absolute Bestimmung; der göttliche Geist lebt in seiner

Gemeinde und ist darin gegenwärtig. Dieß Vernehmen ist Glaube genannt worden, das ist aber nicht ein historischer Glaube; wir Lutheraner, ich bin es und will es bleiben, haben nur jenen ursprünglichen Glauben. Diese Einheit ist nicht die Spinozistische Substanz, sondern die wissende Substanz im Selbstbewußtseyn, welches sich verunendlicht und zur Allgemeinheit verhält. Das Gerede von den Schranken des menschlichen Denkens ist seicht; Gott zu erkennen, ist der einzige Zweck der Religion. Das Zeugniß des Geistes vom Inhalt der Religion ist Religiosität selbst; es ist ein Zeugniß, das bezeugt und zugleich Zeugen ist. Der Geist zeugt sich selbst, und erst im Zeugniß; er ist nur, indem er sich zeugt, sich bezeugt, und sich zeigt oder manifestirt.

Das Weitere ist dieses, daß dieß Zeugniß, dieß innige Selbstbewußtseyn und Weben in sich selbst, sich entschließt: während es im eingehüllten Bewußtseyn der Andacht nicht zum eigentlichen Bewußtseyn eines Objects, sondern nur zum Bewußtseyn des Versenktseyns ins absolute Wesen, kam. Dieser durchdringende und durchgedrungene Geist tritt jetzt in die Vorstellung; Gott geht zum Andern über, macht sich zum Gegenständlichen. Hier treten alle Bestimmungen von Gegebenseyn und Empfangen ein, die uns in der Mythologie vorkommen; alles Historische, die positive Seite hat hier ihre Stelle. Um bestimmter zu sprechen, wir haben dann den Christus, der vor beinahe 2000 Jahren in die Welt gekommen. Aber, sagt er, „Ich bin bei euch bis an der Welt Ende: wo zwei in meinem Namen versammelt sind, bin ich bei euch:" werde ich nicht mehr sinnlich als Person gegenwärtig vor euch seyn, so „wird der Geist euch in alle Wahrheit leiten;" das äußerliche Verhältniß ist nicht das rechte, es wird sich aufheben.

Darin sind die zweierlei Stadien angegeben, erstens das Stadium der Andacht, des Cultus, z. B. beim Genuß des Nachtmahls: das ist das Vernehmen des göttlichen Geistes in der Gemeinde, worin der jetzt gegenwärtige, inwohnende, lebendige

Christus, als Selbstbewußtseyn, Wirklichkeit hat; das zweite Stadium ist das des entwickelten Bewußtseyns, wo der Inhalt Gegenstand wird: hier fliegt dieser jetzige, gegenwärtige, inwohnende Christus um 2000 Jahre zurück, wird in einen Winkel von Palästina relegirt, ist als diese geschichtliche Person fern zu Nazareth, zu Jerusalem. Analogisch ist es in der Griechischen Religion, wo der Gott in der Andacht zur prosaischen Bildsäule, zu Marmor wird: oder in der Malerei, wo es, wenn er zu Leinwand oder Holz wird, ebenfalls zu dieser Aeußerlichkeit kommt. Das Nachtmahl ist lutherisch nur im Glauben, im Genusse ein göttliches, nicht als Hostie noch verehrlich; so ist uns ein Heiligen-Bild nichts Anderes, als Stein oder ein Ding. Der zweite Standpunkt muß zwar der seyn, womit das Bewußtseyn anfängt; es muß von dem äußerlichen Vernehmen dieser Gestaltung ausgehen, das Berichtetwerden an sich kommen lassen, den Inhalt ins Gedächtniß aufnehmen. Bleibt es aber dabei, so ist das der ungeistige Standpunkt: auf diesem zweiten Standpunkt — in dieser historischen, todten Ferne — stehen bleiben, heißt den Geist verwerfen. Wer gegen den Heiligen Geist lügt, dessen Sünde kann nicht verziehen werden. Das Lügen aber gegen den Geist ist eben dieß, daß er nicht ein allgemeiner, nicht ein heiliger sey: d. h. daß Christus nur ein Getrenntes, Abgesondertes sey, nur eine andere Person, als diese Person, nur in Judäa gewesen; oder auch jetzt noch ist, aber jenseits, im Himmel, Gott weiß wo, nicht auf wirkliche, gegenwärtige Weise in seiner Gemeinde. Wer von der nur endlichen, nur menschlichen Vernunft, den nur Schranken der Vernunft spricht, der lügt gegen den Geist; denn der Geist, als unendlich, allgemein, sich selbst vernehmend, vernimmt sich nicht in einem Nur, in Schranken, im Endlichen als solchem, hat kein Verhältniß dazu: sondern vernimmt sich nur in sich, in seiner Unendlichkeit.

Sagt man von der Philosophie, sie erkenne das Wesen, so ist der Hauptpunkt dann dieser, daß das Wesen nicht ein dem

Aeußerliches ist, dessen Wesen es ist. Beim wesentlichen Inhalt eines Buches z. B. abstrahire ich von Band, Papier, Druckerschwärze, Sprache, den vielen tausend Buchstaben, die darin stehen; der einfache allgemeine Inhalt, als das Wesen, ist nicht außerhalb des Buches. Ebenso ist das Gesetz nicht außerhalb des Individuums; sondern es macht das wahrhafte Seyn des Individuums aus. Das Wesen meines Geistes ist also in meinem Geiste selbst, nicht draußen; es ist mein wesentliches Seyn, meine Substanz selbst, sonst bin ich wesenlos. Dieß Wesen ist, so zu sagen, der brennbare Stoff, der von dem allgemeinen Wesen, als solchem, als gegenständlichem, entzündet und erleuchtet werden kann; und nur insofern dieser Phosphor im Menschen ist, ist das Erfassen, das Anzünden und Erleuchten möglich. Nur so ist Gefühl, Ahnung, Wissen von Gott im Menschen; ohne dieß wäre auch der göttliche Geist nicht das an und für sich Allgemeine. Das Wesen ist selbst ein wesentlicher Inhalt, nicht das Inhaltslose, Unbestimmte; doch wie das Buch noch anderen Inhalt hat, so ist auch am individuellen Geiste eine große Masse anderer Existenz, die nur zur Erscheinung dieses Wesentlichen gehört: und das Individuelle, mit äußerlicher Existenz umgeben, muß von diesem Wesen unterschieden werden. Da das Wesen selber Geist, nicht ein Abstractum ist, so ist „Gott nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebendigen," und zwar der lebendigen Geister.

Freundlos war der große Weltenmeister,
Fühlte Mangel, darum schuf er Geister,
Sel'ge Spiegel seiner Seligkeit.
Fand das höchste Wesen schon kein Gleiches;
Aus dem Kelch des ganzen Geisterreiches
Schäumt ihm die Unendlichkeit.

Die Religion ist nun auch der Zustand, von diesem Wesen zu wissen. Was aber die unterschiedene Gestalt des Wissens in der Religion und der Philosophie betrifft, so erscheint die Philosophie

als zerstörend gegen dieß Verhältniß in der Religion gekehrt, daß der allgemeine Geist zunächst als äußerlich, in gegenständlicher Weise des Bewußtseyns scheint. Die Andacht, beim Aeußerlichen anfangend, kehrt dann selbst, wie schon erinnert, dieß Verhältniß um und hebt es auf; so wird die Philosophie durch die Andacht und den Cultus gerechtfertigt, und thut nur dasselbe, was sie thun. Der Philosophie ist es nun um das Zweifache zu thun: erstlich, wie der Religion in der Andacht, um den substantiellen Inhalt, die geistige Seele; und zweitens, dieses vor das Bewußtseyn als Gegenstand hervorzubringen, aber in Gestalt des Denkens. Die Philosophie denkt, begreift das, was die Religion als Gegenstand des Bewußtseyns vorstellt, es sey als Werk der Phantasie oder als geschichtliche Existenz. Im religiösen Bewußtseyn ist die Form des Wissens vom Gegenstande eine solche, die der Vorstellung angehört, also mehr oder weniger Sinnliches enthält. Daß Gott einen Sohn gezeugt (ein aus der natürlichen Lebendigkeit genommenes Verhältniß), so werden wir uns in der Philosophie nicht ausdrücken; der Gedanke, das Substantielle solches Verhältnisses wird darum in der Philosophie doch anerkannt. Indem die Philosophie ihren Gegenstand denkt, hat sie den Vortheil, daß die beiden Stadien des religiösen Bewußtseyns, die in der Religion unterschiedene Momente sind, in dem philosophischen Denken in Eine Einheit vereint sind.

Diese beiden Formen sind es, die verschieden von einander sind, und die darum als entgegengesetzt, als einander widerstreitend erscheinen können; und es ist natürlich und eine nothwendige Erscheinung, daß, so zu sagen, in ihrem bestimmtern Auftreten sie nur ihrer Verschiedenheit sich bewußt sind, und daß sie daher zuerst feindselig gegen einander auftreten. In der Erscheinung ist das Erste das Daseyn, d. h. ein bestimmtes Fürsichseyn gegen das Andere; es ist das Spätere, daß das Denken sich selbst concreter faßt, sich in sich vertieft, und der Geist als solcher ihm zum Bewußtseyn kommt. Früher ist der Geist abstract,

in dieser Befangenheit weiß er sich verschieden und in Entgegensetzung gegen das Andere; indem er sich concreter erfaßt, so ist er nicht mehr bloß in der Bestimmtheit befangen, nur in diesem Unterschiedenen sich wissend und besitzend: sondern er ist das Allgemeine, das, indem es sich bestimmt, sein Anderes in sich enthält. Als concrete Geistigkeit faßt er ebenso das Substantielle in der Gestalt, die von ihm verschieden erschien, deren Erscheinung er nur gefaßt und sich gegen diese gekehrt hatte: erkennt in deren Inhalt, in deren Innerem nunmehr sich selbst, faßt jetzt erst sein Gegentheil und läßt ihm Gerechtigkeit widerfahren.

Ueberhaupt ist dieß der Gang dieses Gegensatzes in der Geschichte, daß das Denken zu allererst nur innerhalb der Religion unfrei in einzelnen Aeußerungen sich hervorthut; zweitens erstarkt es, fühlt sich als auf sich beruhend, nimmt und benimmt sich feindselig gegen die andere Form, und erkennt sich nicht darin; das Dritte ist, daß es damit endet, in diesem Andern sich selber anzuerkennen. Oder aber das Philosophiren hat damit anfangen müssen, sein Geschäft ganz für sich zu treiben, das Denken von allem Volksglauben zu isoliren, und sich für ein ganz anderes Feld zu nehmen, für ein Feld, dem die Welt der Vorstellung zur Seite liege; so daß sie ganz ruhig neben einander bestanden, oder vielmehr, daß es überhaupt noch zu keiner Reflexion auf ihren Gegensatz kam. Ebenso wenig kam der Gedanke, sie versöhnen zu wollen, da denn im Volksglauben derselbe Inhalt aufgezeigt würde als nur in einer andern äußern Gestalt, als im Begriffe, vorhanden: d. h. der Gedanke, den Volksglauben erklären und rechtfertigen zu wollen, um so die Begriffe des freien Denkens selbst wieder in der Weise der Volksreligion ausdrücken zu können.

So sehen wir die Philosophie zuerst gebunden, und innerhalb des Kreises des Griechischen Heidenthums befangen; hierauf, sich auf sich setzend, tritt sie der Volksreligion entgegen und nimmt eine feindselige Stellung an, bis sie deren Inneres erfaßt und in

ihr sich erkennt. So huldigten die älteren Griechischen Philosophen meist der Volksreligion, wenigstens waren sie ihr nicht entgegen und reflectirten nicht darauf. Spätere, ja schon Xenophanes, griffen aufs Heftigste die Volksvorstellungen an; und so traten viele sogenannte Atheisten auf. Wie die Gebiete der Volksvorstellungen und des abstractern Denkens ruhig neben einander standen, sehen wir aber auch noch an spätern gebildetern Griechischen Philosophen, mit deren speculativem Treiben die Ausübung des Cultus, das fromme Anrufen der Götter, Opferbringen u. s. w. ganz ehrlich, nicht als eine Heuchelei, zusammen bestand. Sokrates wurde angeklagt, andere Götter als die Volksreligion zu lehren: allerdings war sein δαιμόνιον dem Principe der Griechischen Sittlichkeit und Religion entgegen; aber er hat zugleich ganz ehrlich die Gebräuche seiner Religion mitgemacht, und wir wissen, daß sein letztes Wort noch war, seinen Freunden aufzugeben, daß sie dem Aeskulap einen Hahn opfern sollten, — ein Verlangen, das mit den durchgeführten Gedanken des Sokrates vom Wesen Gottes, vornehmlich der Moralität, nicht zusammen bestehen kann. Plato eiferte gegen die Dichter und ihre Götter. Erst ganz spät erkannten die Neuplatoniker in der von den Philosophen früher verworfenen Volksmythologie den allgemeinen Inhalt, indem sie dieselbe in Gedankenbedeutung um- und übersetzten, und diese Mythologie selbst für ihre Philosopheme als eine Bildersprache symbolisch gebrauchten.

Ebenso in der christlichen Religion sehen wir zuerst das Denken unselbstständig sich mit der Gestalt dieser Religion in Verbindung setzen und sich innerhalb derselben bewegen, d. h. sie zu Grunde legen und von der absoluten Voraussetzung der christlichen Lehre ausgehen. Später sehen wir den Gegensatz von sogenanntem Glauben und sogenannter Vernunft, nachdem dem Denken die Fittige erstarkt sind; der junge Adler fliegt für sich zur Sonne der Wahrheit auf, aber noch als Raubthier gegen die Religion gewendet bekämpft er sie. Das Späteste ist, daß

die Philosophie dem Inhalt der Religion durch den speculativen Begriff, d. i. vor dem Gedanken selbst, Gerechtigkeit widerfahren lasse; dafür muß der Begriff sich concret erfaßt haben, zur concreten Geistigkeit durchgedrungen seyn. Dieß muß der Standpunkt der Philosophie der jetzigen Zeit seyn, sie ist innerhalb des Christenthums entstanden und kann keinen anderen Inhalt als der Weltgeist selber haben; wenn er sich in der Philosophie begreift, so begreift er sich auch in jener Gestalt, die vorher ihr feindselig war.

So hat also die Religion einen gemeinschaftlichen Inhalt mit der Philosophie, und nur die Formen sind verschieden; und es handelt sich nur darum, daß die Form des Begriffs so weit vollendet wird, den Inhalt der Religion erfassen zu können. Wahrhaft ist nur dasjenige, was man die Mysterien der Religion genannt hat; sie sind das Speculative der Religion, wie bei den Neuplatonikern μυεῖν, μυεῖσθαι (eingeweiht werden), heißt: sich mit speculativen Begriffen beschäftigen. Unter Mysterien versteht man, oberflächlich genommen, das Geheimnißvolle, was ein solches bleibt und nicht bekannt wird. In den Eleusinischen Mysterien war aber nichts Unbekanntes; alle Athenienser waren darin eingeweiht, nur Sokrates schloß sich aus. Das öffentliche Bekanntmachen vor Fremden war das Einzige, was verboten war, wie es denn auch Verschiedenen zum Verbrechen gemacht wurde. Es sollte nur als von Etwas Heiligem nicht gesprochen werden; Herodot sagt oft (z. B. II., 45—47.) ausdrücklich, er wolle von den Aegyptischen Gottheiten und Mysterien sprechen, so weit es heilig sey: er wisse noch Mehreres, aber es sey nicht heilig, davon zu sprechen. In der christlichen Religion heißen die Dogmata Mysterien; sie sind das, was man von der Natur Gottes weiß. Dieß ist auch nichts Geheimes, in ihr wissen es alle Mitglieder, und dadurch unterscheiden sie sich von denen anderer Religionen; so heißt also Mysterium auch hier nicht etwas Unbekanntes, denn alle Christen sind im Geheimniß. Die

Mysterien sind ihrer Natur nach, als speculativer Inhalt, freilich geheim für den Verstand, nicht aber für die Vernunft; sie sind gerade das Vernünftige im Sinne des Speculativen. Der Verstand faßt das Speculative, was eben das Concrete ist, nicht, indem er die Unterschiede schlechthin in ihrer Trennung festhält; auch das Mysterium enthält ihren Widerspruch, es ist aber zugleich die Auflösung desselben.

Die Philosophie ist dagegen dem sogenannten Rationalismus in der neuern Theologie entgegen, welcher die Vernunft immer im Munde führt, aber nur trockener Verstand ist; von der Vernunft ist nichts darin zu erkennen, als das Moment des Selbstdenkens, das aber nur abstractes Denken ist. Wenn der Verstand, der die Wahrheiten der Religion nicht faßt, sich als Aufklärung Vernunft nennt, und den Herrn und Meister spielte, so irrte er. Der Rationalismus ist der Philosophie, dem Inhalt und der Form nach, entgegengesetzt: denn er hat den Inhalt, hat den Himmel leer gemacht, und Alles zu endlichen Verhältnissen heruntergesetzt; seine Form aber ist ein unfreies Räsonniren, kein Begreifen. Der Supranaturalismus ist in der Religion dem Rationalismus entgegengesetzt, und wenn auch der Philosophie in Ansehung des wahrhaften Inhalts verwandt, so doch der Form nach von ihr verschieden; denn er ist ganz geistlos und hölzern geworden, und nimmt äußerliche Autorität zur Rechtfertigung an. Die Scholastiker waren nicht solche Supranaturalisten; sie haben denkend, begreifend das Dogma der Kirche erkannt. Wenn die Religion in der Starrheit ihrer abstracten Autorität gegen das Denken von sich behauptet, daß „die Pforten der Hölle sie nicht überwinden werden:" so ist die Pforte der Vernunft stärker, als die Pforte der Hölle, nicht die Kirche zu überwinden, sondern sich mit ihr zu versöhnen. Die Philosophie, als begreifendes Denken dieses Inhalts, hat in Rücksicht auf das Vorstellen der Religion den Vortheil, daß sie Beides versteht: sie kann die Religion verstehen, sie versteht auch den Rationalismus und den

Supranaturalismus, und auch sich. Aber nicht ist es auch umgekehrt der Fall; die Religion, auf dem Standpunkt der Vorstellung stehend, versteht nur das, was mit ihr auf gleichem Standpunkt steht, nicht die Philosophie, den Begriff, die allgemeinen Denkbestimmungen. Oft ist einer Philosophie nicht Unrecht gethan, wenn man derselben ihren Gegensatz gegen die Religion vorgeworfen hat; aber auch oft ist ihr Unrecht geschehen, wenn dieß vom religiösen Standpunkt aus gethan ist.

Für den Geist, wie er an und für sich ist, ist die Gestalt der Religion nothwendig; sie ist die Form des Wahrhaften, wie es für alle Menschen, für jede Weise des Bewußtseyns ist. Diese allgemeine Bildung der Menschen ist erstens das sinnliche Bewußtseyn, und dann zweitens die Einmischung der Form des Allgemeinen in die sinnliche Erscheinung, die Reflexion; das vorstellende Bewußtseyn, das Mythische, Positive, Geschichtliche ist die Form, welche zur Verständlichkeit gehört. Das im Zeugniß des Geistes enthaltene Wesen wird dem Bewußtseyn nur Gegenstand, wenn es in verständlicher Form erscheint; d. h. das Bewußtseyn muß mit diesen Formen schon sonst aus dem Leben und der Erfahrung bekannt seyn. Weil nun das denkende Bewußtseyn nicht die äußerlich allgemeine Form für alle Menschen ist: so muß das Bewußtseyn des Wahrhaften, des Geistigen, des Vernünftigen, die Form der Religion haben; dieß ist die allgemeine Rechtfertigung dieser Gestalt.

Wir haben hiermit den Unterschied von Philosophie und Religion auseinander gelegt; es bleibt aber noch in Beziehung auf das, was wir in der Geschichte der Philosophie abhandeln wollen, Einiges zu bemerken übrig, was theilweise aus dem Gesagten folgt. Namentlich ist die Frage zu beantworten, wie wir uns zu diesem Verwandten in der Geschichte der Philosophie zu verhalten haben.

β. Religiöser, von der Geschichte der Philosophie auszuschließender Inhalt.

αα. Die Mythologie begegnet uns zuerst; und sie scheint

in die Geschichte der Philosophie gezogen werden zu können. Sie ist zwar ein Product der Phantasie, aber nicht der Willkür, wiewohl diese hier auch ihren Sitz hat. Sondern die Hauptsache der Mythologie ist das Werk der phantasirenden Vernunft, die sich das Wesen zum Gegenstande macht, aber noch kein anderes Organ hat, als die sinnliche Vorstellungsweise; so daß die Götter in menschlicher Gestalt erscheinen. Die Mythologie kann nun studirt werden für die Kunst u. s. w.; der denkende Geist muß aber den substantiellen Inhalt, den Gedanken, das Philosophem, das **implicite** darin enthalten ist, aufsuchen, wie man in der Natur Vernunft sucht. Diese Weise, die Mythologie zu behandeln, war die der Neuplatoniker; in neuern Zeiten ist es vornehmlich ein Geschäft meines Freundes Creuzer in der Symbolik gewesen. Diese Behandlungsart wird von Andern angefeindet und verdammt: man müsse nur historisch zu Werke gehen, es sey aber unhistorisch, wenn in eine Mythe ein Philosophem hineingelegt, — oder heraus erklärt werde, welches die Alten dabei nicht gedacht haben. Dieß ist einerseits ganz richtig; denn es ist dieß eine Betrachtungsweise Creuzers und auch der Alexandriner, die sich damit beschäftigt haben. Im bewußten Denken haben die Alten nicht solch' Philosophem vor sich gehabt, das behauptet aber auch Niemand; daß indessen solcher Inhalt nicht **implicite** darin sey, ist ein absurder Einwand. Als Producte der Vernunft (aber nicht der denkenden) enthalten die Religionen der Völker, so auch die Mythologien, sie mögen noch so einfach, ja läppisch erscheinen, wie ächte Kunstwerke, allerdings Gedanken, allgemeine Bestimmungen, das Wahre; denn der Instinct der Vernünftigkeit liegt ihnen zu Grunde. Damit ist verbunden, daß, indem das Mythologische in die sinnliche Betrachtungsweise übergeht, sich mancherlei zufälliger, äußerlicher Stoff einmischt; denn die Darstellung des Begriffs auf sinnliche Weise enthält immer eine Unangemessenheit, da der Boden der Phantasie die Idee nicht auf wahrhafte Weise ausdrücken kann. Diese sinnliche Gestalt, welche

auf eine historische oder natürliche Weise hervorgebracht wird, muß nach vielen Seiten bestimmt werden; und diese äußerliche Bestimmtheit muß mehr oder weniger von der Beschaffenheit seyn, der Idee nicht zu entsprechen. Es kann auch seyn, daß in jener Erklärung viele Irrthümer enthalten sind, besonders wenn es auf das Einzelne hinausgeht: die Menge von Gebräuchen, Handlungen, Geräthen, Gewändern, Opfern u. s. f. kann allerdings etwas der Idee Analogisches enthalten; solche Beziehung ist aber sehr entfernt, und viele Zufälligkeiten müssen sich dabei einfinden. Daß aber eine Vernunft darin ist, ist für wesentlich anzuerkennen; und die Mythologie so zu fassen, ist eine nothwendige Betrachtungsweise.

Allein aus unserer Geschichte der Philosophie muß die Mythologie ausgeschlossen bleiben. Der Grund davon liegt darin, daß es uns in der Philosophie nicht um Philosopheme überhaupt zu thun ist, um Gedanken, die nur **implicite** in irgend einer Darstellung enthalten sind: sondern um Gedanken, die heraus sind, und nur insofern sie heraus sind,—sofern solcher Inhalt, den die Religion hat, in der Form des Gedankens zum Bewußtseyn gekommen ist; und dieß ist eben der ungeheure Unterschied, den wir oben als Anlage und Wirklichkeit sahen. Die Philosopheme, die **implicite** in der Religion, enthalten sind, gehen uns also nichts an; sie müssen als Gedanken seyn, denn nur der Gedanke ist die absolute Form der Idee.

In vielen Mythologien werden freilich Bilder gegeben und ihre Bedeutung zugleich: oder die Bilder führen die Bedeutung doch nahe mit sich. Die alten Perser verehrten die Sonne oder das Feuer überhaupt als das höchste Wesen; der Urgrund in der Persischen Religion ist Zervane Akerene, die unbegrenzte Zeit, die Ewigkeit. Dieß einfache unendliche Wesen habe nach Diogenes Laertius (I. 8.) „die zwei Principien, Ormuzd (Ὡρομάσδης) und Ahriman (Ἀρειμάνιος), die Herren des Guten und des Bösen" Plutarch in der Schrift über Isis und Osiris (T. II. p. 369. ed. Xyl.) sagt: „Es sey nicht Ein Wesen, welches das Ganze halte

und regiere, sondern Gutes sey mit Bösem vermischt, überhaupt bringe die Natur nichts Reines und Einfaches hervor; so sey es nicht Ein Ausspender, der aus zwei Fässern uns ein Getränk, wie ein Wirth, austheile und mische. Sondern durch zwei entgegengesetzte feindselige Principien, deren das eine rechts sich richte, das andere nach der entgegengesetzten Seite treibe, werde, wenn nicht die ganze Welt, wenigstens diese Erde auf ungleiche Weise bewegt. Zoroaster habe dieß vorzüglich so vorgestellt, daß das eine Princip (Ormuzd) das Licht sey, das andere aber (Ahriman) die Finsterniß; ihre Mitte (*μέσος δὲ ἀμφοῖν*) sey Mithra, daher ihn die Perser Vermittler (*μεσίτης*) nennen." Mithra ist dann auch die Substanz, das allgemeine Wesen, die Sonne zur Totalität erhoben. Er ist nicht Vermittler zwischen Ormuzd und Ahriman, als ob er Frieden stiften sollte, so daß Beide bestehen blieben; er hat nicht Theil am Guten und Bösen als ein unselig Mittelding, sondern steht auf der Seite des Ormuzd und streitet mit ihm gegen das Böse. Ahriman wird zuweilen der erstgeborne Lichtsohn genannt; aber nur Ormuzd ist im Lichte geblieben. Bei der Schöpfung der sichtbaren Welt setzte Ormuzd auf die Erde in sein unbegreifliches Lichtreich das feste Gewölbe des Himmels, das oberhalb noch allenthalben mit dem ersten Urlichte umgeben ist. Mitten auf der Erde ist der hohe Berg Albordi, der bis ins Urlicht reicht. Ormuzd' Lichtreich befindet sich ungetrübt über dem festen Gewölbe des Himmels und auf dem Berge Albordi; und so war es auch auf der Erde bis ins dritte Zeitalter. Jetzt brach Ahriman, dessen Nachtreich vorher unter der Erde beschränkt war, in Ormuzd' Körperwelt ein, und herrschte gemeinschaftlich mit ihm. Nun ist der Raum zwischen Himmel und Erde zur Hälfte in Licht und Nacht getheilt. Wie Ormuzd vorher nur einen Geisterstaat des Lichts, so hatte Ahriman nur einen der Nacht; nun aber, als eingedrungen, setzte er der irdischen Lichtschöpfung eine irdische Nachtschöpfung entgegen. Von nun an stehen zwei Körperwelten einander gegenüber, eine

reine und gute, und eine unreine und böse; dieser Gegensatz geht durch die ganze Natur. Auf Albordi hat Ormuzd den Mithra als Mittler für die Erde geschaffen; der Zweck der Schöpfung der Körperwelt ist kein anderer, als durch sie die von ihrem Schöpfer abgefallenen Wesen wieder zurückzuführen, sie wieder gut, und dadurch das Böse auf ewig verschwinden zu machen. Die Körperwelt ist der Schau- und Kampfplatz zwischen Gut und Böse; aber der Kampf des Lichts und der Finsterniß ist nicht ein absolut unaufgelöster Gegensatz an sich, sondern ein vorübergehender, worin Ormuzd, das Princip des Lichtes, siegen wird.

Ich bemerke hierüber, daß, wenn wir die Momente in diesen Vorstellungen, die eine nähere Beziehung auf Philosophie haben, betrachten, uns daran in dieser Rücksicht bloß das Allgemeine dieses Dualismus interessant und merkwürdig seyn kann, mit welchem der Begriff nothwendig gesetzt ist; denn dieser ist eben an ihm unmittelbar das Gegentheil seiner selbst, im Andern Einheit seiner selbst mit sich: ein einfaches Wesen, dessen absoluter Gegensatz als Gegensatz des Wesens und der Aufhebung desselben erscheint. Indem von Beiden eigentlich nur das Lichtprincip das Wesen ist, das Princip der Finsterniß aber das Nichtige: so fällt das Lichtprincip mit dem Mithra, der vorhin als das höchste Wesen genannt wurde, selbst zusammen. Der Gegensatz hat den Schein der Zufälligkeit abgelegt; aber das geistige Princip wird von dem physischen nicht geschieden, indem das Gute und das Böse zugleich als Licht und Finsterniß bestimmt werden. Wir sehen also hier ein Losreißen des Gedankens von der Wirklichkeit, und zugleich nicht ein Losreißen, wie es nur in der Religion Statt findet, so daß das Uebersinnliche selbst wieder auf sinnliche begriffslose zerstreute Weise vorgestellt ist; sondern die ganze Zerstreuung des Sinnlichen ist in den einfachen Gegensatz zusammengenommen, die Bewegung ebenso einfach vorgestellt. Diese Bestimmungen liegen dem Gedanken

viel näher, es sind nicht bloße Bilder; aber auch solche Mythen gehen die Philosophie nichts an. Nicht der Gedanke ist darin das Erste, sondern die Form der Mythe bleibt das Ueberwiegende. In allen Religionen findet sich dieß Schwanken zwischen Bildlichem und Gedanken; und eine solche Vermischung liegt eben noch außerhalb der Philosophie.

Dieselbe Bewandniß hat es unter den Phöniciern mit Sanchuniathons Kosmogonie. Diese Fragmente, welche sich bei Eusebius (**Praepar. Evang. I., 10.**) finden, sind aus eines Grammatikers Philo aus Biblus Uebersetzung des Sanchuniathon ins Griechische aus dem Phönicischen; Philo lebte zu Vespasians Zeiten, und schreibt dem Sanchuniathon ein hohes Alter zu. Es heißt darin: „Die Principien der Dinge seyen ein Chaos, in welchem die Elemente unentwickelt unter einander lagen, und ein Luftgeist. Dieser schwängerte das Chaos, und erzeugte mit ihm einen schleimigten Stoff, Mot (ἰλύν), der die lebendigen Kräfte und Samen der Thiere in sich enthielt. Durch die Vermischung des Mot mit der Materie des Chaos und die daraus entstandene Gährung trennten sich die Elemente. Die Feuertheile stiegen in die Höhe und bildeten die Gestirne. Durch den Einfluß dieser auf die Luft wurden Wolken erzeugt. Die Erde ward fruchtbar. Aus der durch das Mot in Fäulniß übergegangenen Mischung von Wasser und Erde entstanden die Thiere, unvollkommen und ohne Sinne. Diese erzeugten wieder andere Thiere, vollkommener und mit Sinnen begabt. Die Erschütterung des Donners beim Gewitter war es, welche die ersten Thiere, die in ihren Samenhüllen schliefen, zum Leben erwachen ließ.“ [1]

Die Fragmente des Berosus unter den Chaldäern wurden aus Josephus, Syncellus und Eusebius unter dem Titel **Berosi Chaldaica** von Scaliger als Anhang zu seiner Schrift **De emendatione temporum**, gesammelt, und finden sich vollständig in Fabricius'

[1] **Sanchuniathonis Fragm. ed. Rich. Cumberland, Lond. 1720, 8;** deutsch von J. P. Kassel, Magdeb. 1755, 8., S. 1—4.

Griechischer Bibliothek (T. XIV., p. 175—211.) Berosus lebte zu Alexanders Zeit, soll ein Priester des Bel gewesen seyn, und aus den Tempelarchiven zu Babylon geschöpft haben. Er sagt: „Der ursprüngliche Gott sey Bel, die Göttin Omoroka (das Meer); neben diesen habe es aber noch andere Götter gegeben. Bel schnitt die Omoroka mitten durch, um aus ihren Theilen den Himmel und die Erde zu bilden. Hierauf schnitt er sich selbst den Kopf ab, und aus den Tropfen seines göttlichen Bluts entstand das Menschengeschlecht. Nach Schöpfung des Menschen verscheuchte Bel die Finsterniß, schied Himmel und Erde, und formte die Welt zu ihrer natürlichern Gestalt. Da einzelne Gegenden der Erde ihm noch nicht bevölkert genug schienen, so zwang er einen anderen Gott, sich selbst Gewalt anzuthun, und aus dem Blute desselben wurden mehr Menschen und andere Thiergattungen erzeugt. Die Menschen lebten Anfangs wild und ohne Cultur, bis ein Ungeheuer“ (welches Berosus Oannes nennt) „sie zu einem Staate vereinigte, sie Künste und Wissenschaften lehrte und zur Humanität überhaupt erzog. Das Ungeheuer stieg zu diesem Zweck bei Aufgang der Sonne aus dem Meer, und beim Untergange verbarg es sich wieder unter die Fluthen.“

ββ. Das Mythologische kann auch zweitens die Prätension machen, eine Art und Weise des Philosophirens zu seyn. Es hat Philosophen gegeben, die sich der mythischen Form bedienten, um ihre Philosopheme der Phantasie näher zu bringen, indem sie den Gedanken zum Inhalt des Mythus machten. Bei den alten Mythen ist aber der Mythus nicht bloße Hülle; man hat den Gedanken nicht bloß gehabt, und ihn nur versteckt. In unserer reflectirenden Weise kann dieß geschehen: die ursprüngliche Poesie geht aber nicht aus von der Trennung der Prosa und Poesie. Haben Philosophen Mythen gebraucht, so ist es meist der Fall, daß sie den Gedanken gehabt und dazu nun das Bild gesucht haben; so hat Plato viel schöne Mythen. Auch Andere haben mythisch gesprochen: z. B. Jacobi, der in der

Form der christlichen Religion Philosophie treibt, und auf diese Weise die speculativsten Dinge sagt. Diese Form ist aber nicht die passende für die Philosophie; der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, muß auch zu seiner Form, zur Form des Gedankens sich erhoben haben. Plato wird oft wegen seiner Mythen geschätzt; er soll damit ein höheres Genie, als sonst Philosophen vermögen, bewiesen haben. Man meint, die Mythen des Plato seyen vortrefflicher, als die abstracte Weise des Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Plato. Genauer betrachtet ist es zum Theil das Unvermögen, auf die reine Weise des Gedankens sich auszudrücken, zum Theil spricht Plato auch nur in der Einleitung so; wo er aber auf die Hauptsache kommt, drückt er sich anders aus, wie z. B. im Parmenides einfache Gedankenbestimmungen ohne Bildliches ausgedrückt sind. Nach Außen mögen jene Mythen freilich dienen, indem man von der speculativen Höhe herunter geht, um leichter Vorstellbares zu geben; der Werth Platos liegt aber nicht in den Mythen. Ist das Denken einmal so erstarkt, um in sich selbst, in seinem Elemente, sich sein Daseyn zu geben: so ist die Mythe ein überflüssiger Schmuck, wodurch die Philosophie nicht gefördert wird. Oft hält man sich nur an diese Mythen. So ist Aristoteles mißverstanden worden, weil er hie und da Vergleichungen einstreut; die Vergleichung kann nicht dem Gedanken ganz angemessen seyn, sondern enthält immer noch mehr. Die Ungeschicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzustellen, greift zu den Hülfsmitteln, in sinnlicher Form sich auszudrücken. Versteckt soll der Gedanke durch den Mythus auch nicht werden; die Absicht des Mythischen ist vielmehr, den Gedanken auszudrücken, zu enthüllen. Dieser Ausdruck, das Symbol ist freilich mangelhaft; wer den Gedanken in Symbole versteckt, hat ihn noch nicht; denn der Gedanke ist das sich Offenbarende, das Mythische also nicht ein adäquates Medium für den Gedanken. Aristoteles (Metaph. III. 4.) sagt: „Von denen, welche mythisch philosophiren, ist es

nicht der Mühe werth, ernstlich zu handeln;“ es ist dies nicht die Form, in welcher der Gedanke sich vortragen läßt, sondern nur eine untergeordnete Weise.

Es schließt sich hieran eine verwandte Weise an, allgemeinen Inhalt darzustellen: in Zahlen, Linien, geometrischen Figuren; sie sind bildlich, aber nicht concret bildlich, wie die Mythen. So kann man sagen: die Ewigkeit sey ein Kreis, die Schlange, die sich in den Schwanz beißt; das ist nur ein Bild, der Geist bedarf aber eines solches Symbols nicht. Es giebt Völker, die sich an diese Darstellungsweise gehalten; aber mit solchen Formen geht es nicht weit. Die abstractesten Bestimmungen kann man wohl in diesem Elemente ausdrücken; aber will man weiter gehen, so giebt es Verwirrung. Wie eben die Freimaurer Symbole haben, die für tiefe Weisheit gelten — tief, wie man einen Brunnen tief nennt, dessen Boden man nicht sehen kann —: so kommt leicht den Menschen das tief vor, was verborgen ist, als stecke etwas Tiefes dahinter. Aber wenn es versteckt ist, so ist auch der Fall möglich, daß Nichts dahinter ist, wie bei den Freimaurern das außerhalb und Vielen auch innerhalb ganz Verborgene, woran sie nichts Ausgezeichnetes in Kenntnissen und Wissenschaften, am wenigsten in der Philosophie besitzen. Der Gedanke ist vielmehr eben dieß, sich zu manifestiren; dieß ist seine Natur, dieß er selbst, klar zu seyn. Manifestiren ist nicht gleichsam ein Zustand, der seyn und auch nicht seyn kann, so daß der Gedanke noch Gedanke bliebe, wenn er nicht manifestirt wäre: sondern Manifestiren ist selbst sein Seyn. Zahlen, wie bei den Pythagoreern bemerkt werden wird, sind unpassende Medien, den Gedanken zu fassen: so *μονάς*, *δυάς*, *τριάς* beim Pythagoras, als Einheit, Unterschied, und Einheit der Einheit und des Unterschiedes. In der Dreiheit kommen allerdings die beiden Ersten durch Addition zusammen; solche Verbindung ist aber die schlechteste Form der Einheit. Die Drei erscheint auf tiefere Weise in der Religion als Dreiei-

nigkeit, in der Philosophie als Begriff; Zählen ist aber eine schlechte Manier. Dasselbe Vorurtheil ist es, als ob Figurationen des Raumes fähig wären, das Absolute auszudrücken. Man spricht auch von der Philosophie der Chinesen, des Foï; bei denen man es auch findet, daß sie durch Zahlen die Gedanken darstellen. Doch haben die Chinesen ihre Symbole auch erklärt, also die Bestimmung heraus gesetzt. Die allgemeinen einfachen Abstractionen haben allen Völkern, die zu einiger Bildung gekommen, vorgeschwebt.

γγ. Es ist noch drittens zu bemerken, daß die Religion als solche, nicht blos in Weise der Kunst dargestellt, und weiter auch die Poesie wirkliche Gedanken enthält. In Dichtern, deren Kunst die Sprache zum Elemente hat, finden wir überall tiefe, allgemeine Gedanken über das Wesentliche; in der Indischen Religion besonders werden dergleichen ausdrücklich ausgesprochen, bei den Indiern läuft aber Alles durch einander. Man sagt daher, solche Völker haben auch eigentliche Philosophie gehabt; die interessanten allgemeinen Gedanken in Indischen Büchern schränken sich aber auf das Abstracteste ein, auf die Vorstellung von Entstehen und Untergehen, von einem Kreislauf darin. So ist das Bild des Phönix bekannt; es ist aus dem Morgenlande überhaupt gekommen. So finden wir bei den Alten Gedanken über Leben und Sterben, Uebergang des Seyns ins Vergehen: aus Leben komme Tod, aus Tod Leben; im Seyn, Positiven sey selbst schon das Negative enthalten. Das Negative soll ebenso selbst schon in sich das Positive enthalten; alle Veränderung, aller Proceß der Lebendigkeit bestehe darin. Solche Gedanken kommen aber nur gelegentlich vor, für eigentliche Philosopheme sind sie nicht zu nehmen. Sondern Philosophie ist nur dann vorhanden, wenn der Gedanke, als solcher, zur absoluten Grundlage und Wurzel alles Uebrigen gemacht wird; das ist in solchen Darstellungen nicht der Fall.

Die Philosohie hat nicht Gedanken über Etwas, einen Gegenstand, der schon vorher als Substrat zu Grunde liegt; ihr Inhalt ist selbst schon Gedanke, der allgemeine Gedanke, der schlechthin das Erste seyn soll: oder das Absolute in der Philosophie muß als Gedanke seyn. In der Griechischen Religion finden wir die Gedankenbestimmung „ewige Nothwendigkeit;" das ist ein absolutes, schlechthin allgemeines Verhältniß. Dieser Gedanke hat aber neben ihm noch Subjecte, er drückt nur ein Verhältniß aus; die Nothwendigkeit gilt nicht als das wahrhafte, allumfassende Seyn selbst. Also auch diese Weise haben wir nicht zu betrachten. Wir könnten so von einer Philosophie des Euripides, Schillers, Göthe's sprechen. Aber alle solche Gedanken oder allgemeine Vorstellungsweisen über das Wahrhafte, die Bestimmung des Menschen, das Moralische u. s. f., sind theils nur beiläufig aufgestellt, theils hat dieß nicht die eigenthümliche Form des Gedankens gewonnen, und so daß dieß, was so ausgesprochen ist, das Letzte sey, was das Absolute ausmache.

γ. Ausdrückliche Philosopheme in der Religion.

Endlich geht uns auch die Philosophie nichts an, die wir innerhalb einer Religion finden. Auch bei den Kirchenvätern und Scholastikern, nicht nur in der Indischen Religion, finden wir tiefe speculative Gedanken über die Natur Gottes selbst. In der Geschichte der Dogmatik ist es von wesentlichem Interesse, solche Gedanken kennen zu lernen; aber in die Geschichte der Philosophie gehören sie nicht. Von den Scholastikern muß indessen mehr Notiz genommen werden, als von den Kirchenvätern. Diese waren zwar große Philosophen, denen die Ausbildung des Christenthums viel zu verdanken hat; ihre speculativen Gedanken gehören aber eines Theils andern Philosophien an, die insofern für sich zu betrachten sind, z. B. der Platonischen: andern Theils kommen sie vom speculativen Inhalt der Religion selbst her, der als Lehre der Kirche schon für sich als wahr zu Grunde liegt, und zunächst dem Glauben angehört. Diese Gedanken beruhen also auf einer Voraussetzung, nicht auf

dem Gedanken; sie sind nicht sowohl eigentliche Philosophie, d. i. Gedanke, der auf sich selbst steht, sondern sind zum Behufe dieser als fest schon vorausgesetzten Vorstellung thätig, sey es zur Widerlegung anderer Vorstellungen und Philosopheme, oder auch um gegen sie die eigene religiöse Lehre philosophisch zu vertheidigen: so daß der Gedanke sich nicht als das Letzte, die absolute Spitze des Inhalts, als der innerlich sich bestimmende Gedanke erkennt und darstellt. Wenn also auch die Kirchenväter, da der Inhalt der christlichen Religion nur auf speculative Weise gefaßt werden kann, innerhalb der Lehre der Kirche sehr speculativ gedacht haben: so war die letzte Rechtfertigung desselben doch nicht das Denken, als solches, sondern die Lehre der Kirche; hier findet sich die Lehre der Philosophie innerhalb eines festen Lehrbegriffs, nicht als frei von sich ausgehendes Denken. So auch bei den Scholastikern construirt sich der Gedanke nicht aus sich, sondern bezieht sich auf Voraussetzungen, wiewohl er schon mehr auf sich ruhte, aber immer nicht im Gegensatz zur Lehre der Kirche; Beides sollte concordiren und concordirte auch, indem der Gedanke aus sich beweisen sollte, was die Kirche schon bewahrheitet hatte.

c. Abscheidung der Philosophie von der Popular-Philosophie.

Von den zwei mit der Philosophie verwandten Sphären hatte die eine, die besonderen Wissenschaften, um zur Philosophie gezählt zu werden, für uns den Mangel gehabt, daß sie, als Selbstsehen und Selbstdenken in den endlichen Stoff versenkt, als Regsamkeit, das Endliche zu erkennen, nicht den Inhalt, nur das formelle, subjective Moment: die zweite Sphäre, die Religion, — daß sie nur den Inhalt, das objective Moment mit der Philosophie gemein hatte, das Selbstdenken aber nicht wesentliches Moment, sondern der Gegenstand in bildlicher Form oder geschichtlich ist. Die Philosophie fordert die Einheit und Durchdringung dieser beiden Seiten: sie vereinigt den Sonntag des Lebens, wo

der Mensch demüthig auf sich selbst verzichtet, und den Werktag, wo der Mensch auf seinen Beinen steht, Herr ist, und nach seinen Interessen handelt. Ein Drittes scheint beide Momente zu vereinen, das ist die Popular-Philosophie; sie hat es mit allgemeinen Gegenständen zu thun, philosophirt über Gott und Welt: und dann ist das Denken auch thätig, solche Gegenstände zu erkennen. Doch auch diese Philosophie müssen wir noch auf die Seite stellen. Die Schriften des Cicero können hierher gerechnet werden; sie enthalten ein Philosophiren, das seine Stelle hat und worin Vortreffliches gesagt wird. Cicero hat vielfache Erfahrungen des Lebens und seines Gemüthes gemacht, und daraus sich das Wahrhafte genommen, nachdem er gesehen, wie es in der Welt zugeht; mit gebildetem Geiste drückt er sich über die größten Angelegenheiten des Menschen aus und er wird so sehr beliebt seyn. Schwärmer, Mystiker werden nach einer andern Seite hierher gerechnet werden können: ihre tiefe Andacht sprechen sie aus, haben hier in den höhern Regionen Erfahrungen gemacht; den höchsten Inhalt werden sie ausdrücken können, und die Darstellung wird anziehend seyn. So finden sich in den Schriften eines Pascal, namentlich in seinen **Pensées**, die tiefsten Blicke.

Dieser Philosophie klebt aber noch der Mangel an, daß das Letzte, woran appellirt wird (wie auch in neuern Zeiten), dieß ist, daß den Menschen Solches von Natur eingepflanzt sey; damit ist Cicero sehr freigebig. Jetzt wird vom Moral-Instinct geredet, man nennt es aber Gefühl; so soll jetzt die Religion nicht auf Objectivem beruhen, sondern auf religiösem Gefühl, indem das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen von Gott ihr letzter Grund sey. Cicero gebraucht häufig den **consensus gentium**; diese Berufung wird in der neuern Manier mehr oder weniger weggelassen, da das Subject auf sich beruhen soll. Die Empfindung wird zuerst in Anspruch genommen, dann kommt ein Räsonnement aus Gründen; diese können aber selbst nur an Un-

mittelbares appelliren. Selbstdenken wird hier freilich gefordert, auch der Inhalt ist aus dem Selbst geschöpft; aber wir müssen diese Weise gleichfalls aus der Philosophie ausschließen. Denn die Quelle, woraus der Inhalt geschöpft wird, ist von gleicher Art, wie bei jenen ersten Sphären. Bei den endlichen Wissenschaften ist die Quelle die Natur, bei der Religion der Geist; diese Quelle ist aber Autorität, der Inhalt ist gegeben, und die Andacht hebt nur momentan diese Aeußerlichkeit auf. In der Popular-Philosophie ist die Quelle das Herz, Triebe, Anlagen, unser natürliches Seyn, mein Gefühl für Recht, von Gott; der Inhalt ist in einer Gestalt, welche nur eine natürliche ist. Im Gefühl habe ich zwar Alles, aber auch in der Mythologie ist aller Inhalt; in Beiden ist er jedoch nicht in wahrhafter Weise. Die Gesetze, die Lehren der Religion sind das, wo dieser Inhalt immer noch auf eine bestimmtere Weise zum Bewußtseyn kommt, während im Gefühle die Willkür des Subjectiven dem Inhalt beigemischt bleibt.

3. Anfang der Philosophie und ihrer Geschichte.

Indem wir den Begriff der Philosophie so bestimmt haben, daß sie der Gedanke ist, der, als allgemeiner Inhalt, alles Sein ist: so wird sich in der Geschichte der Philosophie zeigen, wie nun die Bestimmungen an diesem Inhalt nach und nach hervortreten. Zuerst fragt sich nur noch: Wo fängt die Philosophie und ihre Geschichte an?

a. Die Freiheit des Denkens als Bedingung des Anfangs.

Die allgemeine Antwort ist nach dem Gesagten: Da fängt die Philosophie an, wo das Allgemeine als das allumfassende Seyende aufgefaßt wird, oder wo das Seyende in einer allgemeinen Weise gefaßt wird, wo das Denken des Denkens hervortritt. Wo ist dieß nun geschehen? Wo hat dieß begonnen? Das ist das Historische der Frage. Das Denken muß für sich

seyn, in seiner Freiheit zur Existenz kommen, sich vom Natürlichen losreißen und aus dem Versenktseyn in die Anschauung heraustreten; es muß als freies in sich gehen, und damit zum Bewußtseyn der Freiheit gelangen. Der eigentliche Anfang der Philosophie ist da zu machen, wo das Absolute nicht als Vorstellung mehr ist, und der freie Gedanke nicht bloß das Absolute denkt, sondern die Idee desselben erfaßt: d. h. wo der Gedanke das Seyn (was auch der Gedanke selbst seyn kann), welches er als das Wesen der Dinge erkennt, als die absolute Totalität und das immanente Wesen von Allem, — hiermit, wenn es auch sonst als ein äußeres Seyn wäre, doch als Gedanken erfaßt. So ist das einfache, unsinnliche Wesen, welches die Juden als Gott gedacht haben (denn alle Religion ist Denken), nicht ein Gegenstand der Philosophie: wohl aber z. B. die Sätze, „Das Wesen oder Princip der Dinge ist das Wasser, oder das Feuer, oder der Gedanke."

Diese allgemeine Bestimmung, das Denken, das sich selbst setzt, ist eine abstracte Bestimmtheit; sie ist der Anfang der Philosophie, dieser aber zugleich ein Geschichtliches, die concrete Gestalt eines Volkes, deren Princip dieß ausmacht, was wir gesagt haben. Sagen wir, zum Hervortreten der Philosophie gehört Bewußtseyn der Freiheit, so muß dem Volke, wo Philosophie beginnt, dieß Princip zu Grunde liegen; ein Volk, das dieses Bewußtseyn der Freiheit hat, gründet sein Daseyn auf dieses Princip; indem die Gesetzgebung und der ganze Zustand des Volkes seinen Grund allein im Begriffe hat, den der Geist sich von sich macht, in den Kategorien, die er hat. Nach der praktischen Seite hängt damit zusammen, daß wirkliche Freiheit, politische Freiheit aufblühe; diese beginnt nur da, wo das Individuum für sich als Individuum sich als Allgemeines und Wesentliches weiß, wo es einen unendlichen Werth hat, oder wo das Subject das Bewußtseyn der Persönlichkeit erlangt hat, also schlechthin für sich gelten will. Das freie philosophische

Denken hat sogleich diesen Zusammenhang mit der praktischen Freiheit, daß, wie jenes das Denken des absoluten, allgemeinen und wesentlichen Gegenstandes, so diese, indem sie sich denkt, sich die Bestimmung des Allgemeinen giebt. Denken überhaupt heißt, etwas in die Form der Allgemeinheit bringen: so daß der Gedanke erstens das Allgemeine zu seinem Gegenstande macht, oder das Gegenständliche, die Einzelheit der natürlichen Dinge, die im sinnlichen Bewußtseyn sind, als das Allgemeine, als einen objectiven Gedanken bestimmt; zweitens gehört dazu, daß, indem ich dieß objective und unendliche Allgemeine jetzt erkenne und weiß, ich zugleich selbst auf dem Standpunkt der Gegenständlichkeit ihm gegenüber erhalten bleibe.

Wegen dieses allgemeinen Zusammenhangs der politischen Freiheit mit der Freiheit des Gedankens tritt in der Geschichte die Philosophie nur da auf, wo und insofern freie Verfassungen sich bilden. Da sich der Geist nun von seinem natürlichen Wollen und Versenktseyn in den Stoff trennen muß, wenn er philosophiren will: so kann er dieß noch nicht in der Gestalt, mit der der Weltgeist anfängt, die der Stufe jener Trennung vorausgeht. Diese Stufe der Einheit des Geistes mit der Natur, welche, als unmittelbar, nicht der wahrhafte und vollkommene Zustand ist, ist das Orientalische Wesen überhaupt; die Philosophie beginnt daher erst in der Griechischen Welt.

b. Abscheiden des Orients und seiner Philosophie.

Ueber diese erste Gestalt sind einige Erläuterungen zu geben. Indem der Geist in ihr, als Bewußtseyn und Wollendes, nur begehrend ist: so steht das Selbstbewußtseyn noch auf seiner ersten Stufe, wo der Kreis seines Vorstellens und Wollens ein endlicher ist. Da hier also die Intelligenz endlich ist, so sind ihre Zwecke noch nicht ein Allgemeines für sich; will dagegen ein Volk das Sittliche, hat es Gesetze des Rechts, so liegt seinem Wollen der Charakter des Allgemeinen zu Grunde. Dieß setzt ein Erstarken des Geistes voraus, womit er anfängt, frei zu seyn;

denn das allgemeine Wollen, als die Beziehung des Denkens auf das Denken oder das Allgemeine, enthält ein Denken, das bei sich selbst ist. Will also ein Volk die Freiheit, so ordnet es seine Begierden dem allgemeinen Gesetze unter, während vorher das Gewollte nur ein Besonderes war. Die Endlichkeit des Willens ist nun der Charakter der Orientalen, indem der Wille sich bei ihnen noch nicht als allgemeiner gefaßt hat; denn das Denken ist noch nicht frei für sich. So giebt es nur den Stand des Herrn und den des Knechtes; und in dieser Sphäre des Despotismus ist die Furcht die regierende Kategorie überhaupt. Denn da der Wille noch nicht frei von dem Endlichen ist, so kann er daran gefaßt und dasselbe negativ gesetzt werden: dieses Gefühl der Negation, daß etwas nicht aushalten könne, ist eben die Furcht, wogegen die Freiheit vielmehr darin besteht, nicht im Endlichen zu seyn, sondern im Fürsichseyn, welches nicht angegriffen werden kann. Die Religion hat nothwendig denselben Charakter, indem die Furcht des Herrn das Hauptmoment ist, über das nicht hinaus gegangen werden kann. „Die Furcht des Herrn ist der Anfang der Weisheit," ist zwar ein richtiger Satz; der Mensch muß damit angefangen haben, die endlichen Zwecke in der Bestimmung des Negativen zu wissen. Der Mensch muß aber auch die Furcht durch Aufgebung der endlichen Zwecke überwunden haben: wogegen die Befriedigung, welche jene Religion gewährt, selbst im Endlichen befangen ist, da die Hauptweisen der Versöhnung Naturgestältungen sind, die personificirt und verehrt werden.

Ueber den Naturinhalt erhebt sich das Orientalische Bewußtseyn wohl zu einem Unendlichen; aber gegen die Macht, vor der sich das Individuum fürchtet, weiß es sich nur als ein Accidentelles. Diese Abhängigkeit kann zwei Gestalten annehmen, ja muß von Einem Extrem zum andern übergehen: das Endliche, welches für das Bewußtseyn ist, kann die Gestalt des Endlichen als Endlichen haben, oder zum Unendlichen werden, welches aber nur ein Abstractum ist. Der Mensch, welcher in der Furcht lebt, und der, welcher die

Menschen durch die Furcht beherrscht, stehen beide auf Einer Stufe; der Unterschied ist nur die größere Energie des Willens, die dahin gehen kann, alles Endliche für einen besondern Zweck aufzuopfern. Der Despot vollführt seine Einfälle, auch wohl das Gute, aber nicht als Gesetz, sondern als seine Willkür; von der Passivität des Willens, als Sclaverei, wird im Praktischen zur Energie des Willens übergegangen, die aber auch nur Willkür ist. Ebenso finden wir in der Religion das Versinken in die tiefste Sinnlichkeit selbst als Gottesdienst, und dann kommt die Flucht zur leersten Abstraction als dem Unendlichen, die Erhabenheit, Allem zu entsagen, bei den Orientalen vor, vorzüglich bei den Indiern, welche sich peinigen und in die innerste Abstraction übergehen: so sehen Indier zehn Jahre lang die Spitze ihrer Nase an, werden von den Umstehenden genährt, sind ohne weiteren geistigen Inhalt, sondern nur die wissende Abstraction, deren Inhalt somit ein ganz endlicher ist. Dieß ist also nicht der Boden der Freiheit.

Der Geist geht im Orient zwar auf, aber das Verhältniß ist noch ein solches, daß das Subject nicht als Person ist, sondern im objectiven Substantiellen, welches Theils übersinnlich, Theils auch wohl mehr materiell vorgestellt wird, als negativ und untergehend erscheint. Das Höchste, zu dem die Individualität kommen kann, die ewige Seligkeit, wird als ein Versenktseyn in die Substanz, als ein Vergehen des Bewußtseyns und so des Unterschiedes zwischen Substanz und Individualität, mithin als Vernichtung vorgestellt; es findet daher ein geistloses Verhältniß Statt, indem das Höchste des Verhältnisses die Bewußtlosigkeit ist. Insofern aber der Mensch jene Seligkeit nicht erlangt hat, sondern sich als einzelnes existirendes Individuum von der allgemeinen Substanz verschieden findet: so ist er aus der Einheit heraus, hat keinen Werth, und ist, als das Accidentelle und Rechtlose, das nur Endliche; er findet sich so als durch die Natur bestimmt, z. B. in den Kasten. Der Wille ist hier nicht substantieller Wille; er

ist die der äußern und innern Zufälligkeit hingegebene Willkür, da nur die Substanz das Affirmative ist. Es ist damit Edelmuth, Größe, Erhabenheit des Charakters zwar nicht ausgeschlossen, aber nur als Naturbestimmtheit oder Willkür vorhanden, nicht in den objectiven Bestimmungen der Sittlichkeit und Gesetzlichkeit, die von Allen zu respectiren sind, für Alle gelten, und worin eben damit Alle anerkannt sind. Das Orientalische Subject hat so den Vorzug der Unabhängigkeit, weil nichts fest ist; so unbestimmt die Substanz der Orientalen ist, so unbestimmt, frei und unabhängig kann auch der Charakter seyn. Was für uns Rechtlichkeit und Sittlichkeit, ist dort im Staate auch, aber auf substantielle, natürliche, patriarchalische Weise, nicht in subjectiver Freiheit. Es existirt nicht das Gewissen, nicht die Moral; Alles ist nur Naturordnung, die mit dem Schlechtesten auch den höchsten Adel bestehen läßt.

Die Folge davon ist, daß hier kein philosophisches Erkennen Statt finden kann. Dazu gehört das Wissen von der Substanz, dem absolut Allgemeinen, das, obgleich ich es denke und entwickele, doch mir gegenüber als Gegenständliches für sich bleibt: und das, obgleich es mir als das Substantielle gilt, doch, insofern ich es denke, das Meinige ist, worin ich zugleich meine Bestimmung habe, d. h. affirmativ erhalten bin; so daß meine Gedanken nicht nur subjective Bestimmungen, mithin Meinungen, sind, sondern ebenso, als es meine Gedanken sind, auch Gedanken des Objectiven oder substantielle Gedanken sind. Das Orientalische ist so aus der Geschichte der Philosophie auszuschließen; im Ganzen aber will ich doch einige Notizen davon geben. Ich habe dieß sonst [1] übergangen; denn man ist erst seit einiger Zeit in den Stand gesetzt worden, darüber zu urtheilen. Man hat früher großes Aufsehen von der Indischen Weisheit gemacht, ohne zu wissen, was daran ist; erst jetzt weiß man

[1] Nämlich in den Vorlesungen, die der aus dem Wintersemester 1825—1826 vorhergingen.

dieß, und es fällt natürlich dem allgemeinen Charakter gemäß aus.

c. Beginn der Philosophie in Griechenland.

Die eigentliche Philosophie beginnt im Occident. Erst im Abendlande geht diese Freiheit des Selbstbewußtseyns auf, das natürliche Bewußtseyn in sich unter, und damit der Geist in sich nieder. Im Glanze des Morgenlandes verschwindet das Individuum nur; erst im Abendlande wird das Licht zum Blitze des Gedankens, der in sich selbst einschlägt und von da aus sich seine Welt erschafft. Die Seligkeit des Occidents ist daher so bestimmt, daß darin das Subject als solches ausdaure, und im Substantiellen beharre; denn der einzelne Geist erfaßt sein Seyn als Allgemeines, die Allgemeinheit ist aber eben diese Beziehung auf sich. Dieß Beisichseyn, diese Persönlichkeit und Unendlichkeit des Ich macht das Seyn des Geistes aus; so ist er, und er kann nun nicht anders seyn. Daß ein Volk sich als frei weiß, und nur als Allgemeines ist, ist das Sein desselben, das Princip seines ganzen sittlichen und übrigen Lebens. Wir wissen z. B. unser wesentliches Seyn nur so, daß die persönliche Freiheit Grundbedingung ist, wir also nicht Sclaven seyn können; wäre die bloße Willkür des Fürsten Gesetz, und er wollte Sclaverei einführen, so hätten wir das Bewußtseyn, daß dieß nicht ginge. Schläfrig seyn, leben, Beamte seyn, das ist nicht unser wesentliches Seyn: wohl aber, kein Sclave zu seyn; das hat die Bedeutung eines Naturseyns erhalten. So sind wir im Occident auf dem Boden der eigentlichen Philosophie.

Indem ich im Triebe abhängig von einem Andern bin, mein Seyn in eine Besonderheit lege, so bin ich, wie ich existire, mir ungleich; denn ich bin Ich, das ganz Allgemeine, aber in einer Leidenschaft befangen. Dieß ist Willkür oder formelle Freiheit, die den Trieb zum Inhalte hat. Den Zweck des wahrhaften Willens, das Gute, Rechte, — wo ich frei, Allgemeines bin, und die Anderen auch frei, auch Ich, mir gleich sind, also ein Verhältniß von Freien zu Freien, und damit wesentliche Gesetze, Bestimmungen des allgemeinen Willens, rechtliche Verfassung gesetzt ist, — diese Freiheit finden wir erst im Griechischen Volke. Daher fängt hier die Philosophie an.

In Griechenland sehen wir die reale Freiheit aufblühen, aber zugleich noch in einer bestimmten Form und mit einer Einschränkung behaftet, da es noch Sclaven gab und die Staaten durch die Sclaverei bedingt waren. Die Freiheit im Orient, Griechenland und der Germanischen Welt können wir in folgenden Abstractionen zunächst oberflächlich bestimmen: Im Orient ist nur ein Einziger frei, der Despot; in Griechenland sind Einige frei; im Germanischen Leben gilt der Satz, es sind Alle frei, d. h. der Mensch als Mensch ist frei. Da aber der Einzige im Orient nicht frei seyn kann, weil dazu gehört, daß ihm die Anderen auch frei wären: so findet dort nur Begierde, Willkür, formelle Freiheit Statt. Indem in Griechenland der particulare Satz vorhanden ist, so sind zwar die Athener, die Spartaner frei, nicht aber die Messenier und Heloten. Es ist zu sehen, worin der Grund dieses „Einige" liegt; dieses enthält besondere Modificationen der Griechischen Anschauung, welche wir in Beziehung auf die Geschichte der Philosophie zu betrachten haben. Indem wir diese Unterschiede betrachten, so heißt dieß nichts Anderes, als daß wir zur Eintheilung der Geschichte der Philosophie übergehen.

C.

Eintheilung, Quellen, Abhandlungsweise der Geschichte der Philosophie.

1. Eintheilung der Geschichte der Philosophie.

Indem wir wissenschaftlich zu Werke gehen, muß diese Eintheilung selbst sich als nothwendig darstellen. Im Allgemeinen

haben wir eigentlich nur zwei Epochen der Geschichte der Philosophie zu unterscheiden, die Griechische und Germanische Philosophie, wie antike und moderne Kunst. Die Germanische Philosophie ist die Philosophie innerhalb des Christenthums, insofern es den Germanischen Nationen angehört: die christlich-europäischen Völker haben, insofern sie der Welt der Wissenschaft angehören, in ihrer Gesammtheit Germanische Bildung; denn Italien, Spanien, Frankreich, England u. s. w. haben durch die Germanischen Nationen eine neue Gestalt erhalten. Das Griechenthum reicht auch in die Römische Welt hinein, und so haben von der Philosophie auf dem Boden der Römischen Welt zu sprechen; aber die Römer haben keine eigenthümliche Philosophie hervorgebracht, so wenig als sie eigenthümliche Dichter haben. Sie haben nur empfangen und nachgeahmt, wiewohl oft geistreich; selbst ihre Religion kommt von der Griechischen her und die Eigenthümlichkeit, die sie hat, macht keine Annäherung an die Philosophie und Kunst, sondern ist unphilosophischer und unkünstlerischer.

Die näheren Bestimmungen jener beiden Hauptgegensätze sind anzugeben. Die Griechische Welt hat den Gedanken bis zur Idee entwickelt, die christlich Germanische Welt hat dagegen den Gedanken als Geist gefaßt; Idee und Geist sind also die Unterschiede. Das Nähere dieses Fortgangs ist Folgendes. Indem das noch unbestimmte und unmittelbare Allgemeine, Gott, das Seyn, der objective Gedanke, welcher als eifrig nichts neben sich bestehen läßt, die substantielle Grundlage aller Philosophie ist, die sich nicht verändert, sondern nur tiefer in sich geht und durch diese Entwickelung der Bestimmungen sich manifestirt und zum Bewußtseyn bringt: so können wir den besonderen Charakter der Entwickelung in der ersten Periode der Philosophie so bezeichnen, daß dieß Entwickeln ein unbefangenes Hervorgehen der Bestimmungen, Figurationen, abstracten Qualitäten aus dem einfachen Grunde ist, der an sich schon Alles enthält.

Die zweite Stufe auf dieser allgemeinen Grundlage ist das Zusammenfassen dieser so herausgesetzten Bestimmungen in ideelle, concrete Einheit, in Weise der Subjectivität. Jene ersten Bestimmungen waren nämlich, als unmittelbare noch Abstractionen; weiter aber muß jetzt das Absolute als das sich selbst unendlich bestimmende Allgemeine, als der thätige Gedanke, nicht als das Allgemeine in dieser Bestimmtheit aufgefaßt werden. So ist es als Totalität der Bestimmtheiten, als concrete Einzelnheit gesetzt; mit dem νοῦς des Anaragoras, noch mehr bei Sokrates, fängt auf diese Weise eine subjective Totalität an, wo das Denken sich erfaßt und die denkende Thätigkeit die Grundlage ist.

Das Dritte ist dann, daß diese zunächst abstracte Totalität, indem sie durch den thätigen, bestimmenden, unterscheidenden Gedanken realisirt wird, selbst sich in ihre unterschiedenen Bestimmungen setzt, die als ideelle ihr angehören. Da diese Bestimmungen ungetrennt in der Einheit enthalten sind, also jede in ihr auch die andere ist: so werden diese entgegengesetzten Momente selbst zu Totalitäten erhoben. Die ganz allgemeinen Formen des Gegensatzes sind das Allgemeine und das Einzelne: oder in anderer Form das Denken als solches, und die äußerliche Realität, die Empfindung, das Wahrnehmen. Der Begriff ist die Identität des Allgemeinen und Besondern; indem diese Beiden dann selbst als concret in sich gesetzt werden, so ist das Allgemeine in ihm selbst Einheit der Allgemeinheit und Besonderheit, und dasselbe gilt von der Besonderheit. Die Einheit ist so in beiden Formen gesetzt, und die abstracten Momente können nur durch diese Einheit selbst erfüllt werden; hier ist also dieß eingetreten, daß die Unterschiede selbst jeder zu einem Systeme der Totalität erhoben sind, die als Stoische und Epikureische Philosophie einander gegenübertreten. Das ganz concrete Allgemeine ist nun der Geist, das ganz concrete Einzelne die Natur: im Stoicismus entwickelt sich das reine Denken zur Totalität; wird die andere

Seite zum Geist, das natürliche Seyn, die Empfindung, zur Totalität gemacht, so haben wir den Epikureismus. Jede Bestimmung ist zur Totalität des Denkens ausgebildet; und nach der Weise der Unbefangenheit dieser Sphäre erscheinen diese Principien für sich selbstständig als zwei Systeme der Philosophie, die in Widerstreit mit einander kommen. An sich sind beide identisch, sie nehmen sich selbst aber als das Entgegengesetzte; und die Idee ist auch, wie sie gewußt ist, in einer einseitigen Bestimmtheit.

Das Höhere ist dann die Vereinigung dieser Unterschiede. Dieß kann in der Vernichtung geschehen, im Skepticismus; das Höhere ist aber das Affirmative, die Idee im Verhältniß zum Begriff. Wenn der Begriff also das Allgemeine ist: das sich ferner in sich bestimmt, aber dabei doch in seiner Einheit bleibt, in der Idealität und Durchsichtigkeit seiner Bestimmungen, die nicht selbstständig werden: das Weitere dagegen die Realität des Begriffs ist, worin die Unterschiede selbst zu Totalitäten gebracht werden; so ist die vierte Stufe die Vereinigung der Idee, worin alle diese Unterschiede, als Totalitäten, doch zugleich in Eine concrete Einheit des Begriffs verwischt sind. Dieses Zusammenfassen geschieht zuerst auf eine unbefangene Weise, indem das Ideal selbst nur in dem Elemente der Allgemeinheit aufgefaßt wird.

Bis zu dieser Idee ist die Griechische Welt fortgegangen, indem sie eine ideale Intellectualwelt ausgebildet hat; und dieß that die Alexandrinische Philosophie, mit welcher sich also die Griechische Philosophie vollführt und ihre Bestimmung erreicht hat. Wenn wir diesen Fortgang bildlich darstellen wollen, so ist A) das Denken α) überhaupt abstract, wie der allgemeine oder absolute Raum, worunter man ja auch oft den leeren Raum versteht; β) dann erscheinen die einfachsten Raumbestimmungen, wo wir mit dem Punkte anfangen, um zur Linie und zum Winkel überzugehen; γ) das Dritte ist ihre Verbindung zum Dreieck, das zwar concret, aber noch in diesem abstracten Elemente der Fläche

gehalten ist, und also nur die erste noch formelle Totalität und Begrenzung ist, die dem νοῦς entspricht. B) Das Weitere ist, daß, indem wir jede der umschließenden Linien des Dreiecks selbst wieder zur Fläche werden lassen, jede sich zur Totalität des Dreiecks, zur ganzen Figur ausbildet, der sie angehört; das ist die Realisirung in den Seiten des Ganzen, wie wir sie im Skepticismus oder Stoicismus sehen. C) Das Letzte ist, daß diese Flächen oder Seitendreiecke sich zusammen zu einem Körper, zur Totalität schließen: der Körper ist erst die vollkommene räumliche Bestimmung, und das ist eine Verdoppelung des Dreiecks; insofern das zu Grunde liegende Dreieck aber außerhalb der Pyramide ist, paßt dieß Beispiel nicht.

Der Schluß der Griechischen Philosophie in den Neuplatonikern ist ein vollendetes Reich des Gedankens, der Seligkeit, eine an sich seyende Welt der Ideale, die aber unwirklich ist, weil das Ganze nur im Elemente der Allgemeinheit überhaupt steht. Dieser Welt fehlt noch die Einzelnheit, als solche, die ein wesentliches Moment des Begriffes ist; zur Wirklichkeit gehört, daß in der Identität der beiden Seiten der Idee die selbstständige Totalität auch als negativ gesetzt werde. Durch diese für sich seyende Negation, welche absolute Subjectivität ist, wird die Idee erst zum Geist erhoben. Der Geist ist die Subjectivität, sich zu wissen; aber er ist nur als Geist, indem er das, was ihm Gegenstand, und das ist er selbst, als Totalität weiß, und für sich Totalität ist. D. h. die zwei Dreiecke, die oben und unten am Prisma sind, sollen nicht zwei seyn als verdoppelt, sondern sie sollen in durchdringender Einheit seyn: oder mit dem Körper entsteht der Unterschied zwischen dem Centrum und der übrigen körperlichen Peripherie. Dieser Gegensatz der realen Körperlichkeit gegen das Centrum, als das Einfache, tritt jetzt hervor; und die Totalität ist die Vereinigung des Centrums und der Substantialität, aber nicht die unbefangene Vereinigung, sondern so daß das Subjective gegen das Objec-

tive und Substantielle sich als das Subjective weiß. So ist dann die Idee diese Totalität, und die sich wissende Idee wesentlich unterschieden von der Substantialität; jene setzt sich für sich, aber so, daß sie als solche für sich substantiell gedacht wird. Die subjective Idee ist zuerst nur formell; aber sie ist die reale Möglichkeit des Substantiellen, des an sich Allgemeinen: und hat die Bestimmung, sich zu realisiren und mit der Substanz identisch zu setzen. Durch diese Subjectivität und negative Einheit, durch diese absolute Negativität ist das Ideal nun nicht mehr nur uns Gegenstand, sondern sich selbst Gegenstand; dieß Princip ist in der christlichen Welt aufgegangen. Im modernen Princip wird so das Subject für sich frei, der Mensch als Mensch frei; und hierauf bezieht sich die Vorstellung, daß, weil er Geist ist, er durch seine Anlage die unendliche Bestimmung hat, substantiell zu werden. Gott wird als Geist gewußt, der sich für sich selbst verdoppelt, diesen Unterschied aber ebenso aufhebt, um in demselben für sich und bei sich zu seyn. Das Geschäft der Welt überhaupt ist, sich mit dem Geiste auszusöhnen, sich darin zu erkennen; dieß Geschäft ist der Germanischen Welt übertragen.

Der erste Beginn dieses Geschäfts ist in der Religion vorhanden, die das Anschauen und Glauben dieses Princips als eines wirklichen Daseyns ist, ehe es zur Erkenntniß dieses Princips gekommen ist. In der christlichen Religion ist dieses Princip mehr als Gefühl und Vorstellung enthalten: es liegt darin, daß der Mensch als Mensch für die ewige Seligkeit bestimmt ist, ein Gegenstand der göttlichen Gnade, Barmherzigkeit, des göttlichen Interesses ist, d. h. daß der Mensch absolut unendlichen Werth hat; näher liegt es in dem durch Christus den Menschen geoffenbarten Dogma von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, wonach die subjective und die objective Idee, Mensch und Gott, Eins sind. In anderer Gestalt findet sich dies in der alten Erzählung vom Sündenfall, nach welcher die Schlange

den Menschen nicht betrogen hat; denn Gott sagt: „Siehe, Adam ist worden wie unser Einer; er weiß, was Gut und Böse ist.“ Um diese Einheit des subjectiven Princips und der Substantialität ist es zu thun; es ist der Proceß des Geistes, daß dieß Eins oder Fürsichsein des Subjects sich seine unmittelbare Weise abthue, und sich als mit dem Substantiellen identisch hervorbringe. Dieser Zweck des Menschen ist als die höchste Vollkommenheit ausgesprochen. Wir sehen hieraus, daß die religiösen Vorstellungen und die Speculation nicht so weit von einander entfernt sind, als man sonst wohl glaubt; und ich führe diese Vorstellungen an, damit wir uns ihrer nicht schämen, da wir ihnen doch angehören: und wenn wir darüber hinaus sind, — daß wir unserer Voreltern der frühern christlichen Zeit uns nicht schämen, die so hohe Achtung für diese Vorstellungen hatten.

Die Grundlage der im Christenthum aufgegangenen Philosophie ist hiernach, daß zwei Totalitäten sind: eine Verdoppelung der Substanz, die aber nun den Charakter hat, daß die zwei Totalitäten nicht mehr außereinander fallen, sondern schlechthin in ihrer Beziehung auf einander gefordert werden. Wenn früher Stoicismus und Epikureismus, deren Negativität der Skepticismus war, selbstständig auftraten, und zuletzt auch die an sich seyende Allgemeinheit Beider Statt fand: so werden jetzt diese Momente als unterschiedene Totalitäten gewußt, und sollen in ihrem Gegensatze doch als Eins gesetzt werden. Hier haben wir die eigentliche speculative Idee, den Begriff in seinen Bestimmungen, deren jede zur Totalität realisirt und schlechthin auf die andere bezogen ist. Wir haben also eigentlich zwei Ideen, die subjective Idee als Wissen, und dann die substantielle concrete Idee; und die Entwickelung und Ausbildung dieses Princips, daß es zum Bewußtseyn des Gedankens kommt, ist das Interesse der modernen Philosophie. Da sind denn die Bestimmungen concreterer Art, als bei den Alten. Dieser Gegensatz, zu dem die Seiten

zugespitzt sind, in seiner allgemeinsten Bedeutung aufgefaßt, ist der Gegensatz von Denken und Seyn, von Individualität und Substantialität, so daß im Subject selbst seine Freiheit wieder im Kreise der Nothwendigkeit stehe; es ist der Gegensatz von Subject und Object, von Natur und Geist, insofern dieser nämlich, als endlicher, der Natur entgegengesetzt ist.

Das Griechische Philosophiren ist unbefangen, weil es auf diesen Gegensatz von Seyn und Denken noch nicht Rücksicht nimmt, sondern von der bewußtlosen Voraussetzung ausgeht, daß das Denken auch das Seyn sey. Man trifft zwar auch Stufen der Griechischen Philosophie, die auf demselben Standpunkt, wie christliche Philosophien, zu stehen scheinen; wenn z. B. die sophistische, die neuakademische und die skeptische Philosophie die Lehre überhaupt aufstellten, daß sich das Wahre nicht erkennen lasse: so könnten sie mit den neuern Philosophien der Subjectivität darin übereinzustimmen scheinen, daß alle Denkbestimmungen nur subjectiver Art seyen, wodurch über die Objectivität noch nicht entschieden würde. Es ist aber wesentlich ein Unterschied vorhanden. In den alten Philosophien, die sagten, wir wissen nur von Scheinendem, ist damit das Ganze geschlossen; nur fürs Praktische gaben die neue Akademie und die Skeptiker zu, man könne recht, sittlich und verständig handeln, wenn man auch das Scheinende zur Regel und zum Maaßstab im Leben annehme. Aber, indem so nur Scheinendes zum Grunde liegt, so wird es nicht zugleich damit behauptet, auch ein Wissen von dem Wahren und Seyenden zu seyn, wie bei den nur subjectiven Idealisten der neuern Zeit, die dann auch noch im Hintergrunde ein Ansich, ein Jenseits haben, von welchem nicht auf denkende, begreifende Weise gewußt wird; dieß andere Wissen ist ein unmittelbares Wissen, ein Glauben, Schauen, eine Sehnsucht nach diesem Jenseits, wie z. B. bei Jacobi. Die alten Philosophen haben keine solche Sehnsucht, sondern vielmehr vollkommene Befriedigung und Ruhe in jener Gewißheit, daß nur

Scheinendes für das Wissen sey. Man muß also in dieser Rücksicht genau die Standpunkte festhalten, sonst fällt man durch die Gleichheit der Resultate darein, in jenen alten Philosophien ganz die Bestimmtheit der modernen Subjectivität zu sehen. Da bei der Unbefangenheit des alten Philosophirens das Scheinende selbst die ganze Sphäre war, so waren die Zweifel am Denken des Objectiven nicht vorhanden.

Der bestimmte Gegensatz, dessen beide Seiten die neuere Zeit als Totalitäten wesentlich auf einander bezieht, hat auch die Form des Gegensatzes der Vernunft und des Glaubens, der eignen Einsicht, und der objectiven Wahrheit, die ohne eigene Vernunft, ja selbst mit Hintansetzung und Verzichtleistung auf dieselbe, aufgenommen werden soll; des Glaubens im kirchlichen Sinne, — oder des Glaubens im modernen Sinne, d. i. eines Verwerfens der Vernunft gegen eine innere Offenbarung, die eine unmittelbare Gewißheit oder Anschauung, ein in sich gefundenes Gefühl genannt wird. Der Gegensatz dieses Wissens, das sich erst zu entwickeln hat, gegen das Wissen, das sich schon in sich entwickelt hat, erregt ein besonderes Interesse; in beiden ist gesetzt die Einheit des Denkens oder der Subjectivität, und der Wahrheit oder der Objectivität: nur daß in der ersten Form gesagt ist, daß der natürliche Mensch vom Wahren wisse, wie er es unmittelbar glaube, während in der zweiten Form zwar auch die Einheit des Wissens und der Wahrheit gesetzt ist, zugleich aber so, daß sich das Subject erhebt über die unmittelbare Weise des sinnlichen Bewußtseyns, und die Wahrheit erst durch Denken erringt.

Das Ziel ist, das Absolute als Geist zu denken, als Allgemeines, das, als die unendliche Güte des Begriffs, in seiner Realität seine Bestimmungen frei aus sich entläßt, sich ihnen ganz einbildet und mittheilt, so daß sie selbst gleichgültig außer einander seyn können oder gegen einander kämpfend: so aber daß diese Totalitäten nur Eins sind, und nicht nur an sich,

was nur unsere Reflexion wäre, sondern für sich identisch, die Bestimmungen ihres Unterschiedes also für sich selbst nur ideelle sind. Wenn also nun der Ausgangspunkt der Geschichte der Philosophie so ausgedrückt werden kann, daß Gott als die unmittelbare, noch nicht entwickelte Allgemeinheit gefaßt wird, und ihr Ziel, das Absolute als Geist durch die drittehalbtausendjährige Arbeit des insofern trägen Weltgeistes zu fassen, das Ziel unserer Zeit ist: so macht es sich für uns leicht, von einer Bestimmung durch Aufzeigung ihres Mangels zur andern fortzugehen; im Verlauf der Geschichte ist dieß aber schwierig.

Wir haben also im Ganzen zwei Philosophien: die Griechische und die Germanische. Bei der letztern müssen wir die Zeit unterscheiden, wo die Philosophie förmlich als Philosophie hervorgetreten ist, und die Periode der Bildung und Vorbereitung für die moderne Zeit. Die Germanische Philosophie können wir erst anfangen, wo sie in eigenthümlicher Form als Philosophie hervortritt. Zwischen die erste Periode und die neuere Zeit fällt, als Mittel-Periode, jenes Gähren einer neuen Philosophie, das sich einerseits in dem substantiellen Wesen hält und nicht zur Form gelangt: andererseits den Gedanken als bloße Form einer vorausgesetzten Wahrheit ausbildet, bis er sich wieder als freien Grund und Quelle der Wahrheit erkennt. Die Geschichte der Philosophie zerfällt daher in die drei Perioden: der Griechischen Philosophie, der Philosophie der mittlern Zeit, und der Philosophie der neuern Zeit; deren die erste durch den Gedanken überhaupt bestimmt ist, die zweite in den Gegensatz des Wesens und der formellen Reflexion zerfällt, die dritte aber den Begriff zu Grunde liegen hat. Dieß ist nicht so zu verstehen, als ob die erste nur Gedanken enthielte; sie enthält auch Begriffe und Ideen, so wie die letztere von abstracten Gedanken, die aber einen Dualismus bilden, anfängt.

Erste Periode: Sie geht von Thales Zeiten, ungefähr 600 vor Christi Geburt, bis zur Blüthe der Neuplatonischen Philosophie durch Plotin im dritten Jahrhundert und ihrer weitern Fortsetzung und Ausbildung durch Proklus im fünften Jahrhundert, bis alle Philosophie erlischt. Die Neuplatonische Philosophie ist dann später ins Christenthum hineingetreten, und viele Philosophien innerhalb des Christenthums haben nur diese Philosophie zur Grundlage. Es ist dieß ein Zeitraum von etwa 1000 Jahren, dessen Ende mit der Völkerwanderung und dem Untergange des Römischen Reichs zusammenfällt.

Zweite Periode: Sie ist die des Mittelalters. Hierher gehören die Scholastiker, geschichtlich sind auch Araber und Juden zu erwähnen, aber vornehmlich fällt diese Philosophie innerhalb der christlichen Kirche; ein Zeitraum, der etwas über 1000 Jahre umfaßt.

Dritte Periode: Die Philosophie der neuen Zeit ist für sich erst seit der Zeit des dreißigjährigen Krieges mit Baco, Jacob Böhme und Cartesius hervorgetreten; dieser fängt mit dem Unterschiede an: **cogito, ergo sum.** Das ist ein Zeitraum von ein paar Jahrhunderten; diese Philosophie ist so noch etwas Neues.

2. Quellen der Geschichte der Philosophie.

Die Quellen sind hier anderer Art, als in der politischen Geschichte. Dort sind die Geschichtschreiber die Quellen, welche wieder die Thaten und Reden der Individuen selbst zu ihren Quellen haben; und die nicht ursprünglichen Geschichtschreiber haben noch obenein aus der zweiten Hand geschöpft. Immer aber haben die Geschichtschreiber die Thaten schon in Geschichte, d. h. hier in die Form der Vorstellung gebracht; denn der Name Geschichte hat diesen Doppelsinn, daß er einerseits die Thaten und Begebenheiten selbst, andererseits sie, insofern sie durch die

Vorstellung für die Vorstellung gebildet sind, bezeichnet. Bei der Geschichte der Philosophie sind dagegen nicht die Geschichtschreiber Quelle, sondern die Thaten selbst liegen uns vor: und diese, die philosophischen Werke selbst, sind die wahrhaften Quellen; will man Geschichte der Philosophie ernstlich studiren, so muß man an diese Quellen selbst gehen. Diese Werke sind jedoch ein zu großer Reichthum, um sich bei der Geschichte allein daran zu halten. Bei vielen Philosophen ist es inzwischen unumgänglich nothwendig, sich an die Schriftsteller selbst zu halten; in manchen Zeiträumen aber, von denen uns die Quellen nicht erhalten sind, z. B. die der ältern Griechischen Philosophie, müssen wir uns dann freilich an Geschichtschreiber und andere Schriftsteller halten. Auch andere Perioden giebt es, wo es wünschenswerth ist, daß Andere die Werke der Philosophen derselben gelesen haben, und uns Auszüge davon geben. Mehrere Scholastiker haben Werke von 16, 24 und 26 Folianten hinterlassen; da muß man sich denn an die Arbeit Anderer halten. Viele philosophische Werke sind auch selten, und daher schwer zu bekommen. Manche Philosophen sind meist nur historisch und literarisch wichtig; so können wir uns für sie auf Sammlungen beschränken, worin sie enthalten sind. Die merkwürdigsten Werke über die Geschichte der Philosophie sind nun aber folgende, wobei ich für's Nähere auf den Auszug aus Tennemanns Geschichte der Philosophie von A. Wendt verweise, da ich keine vollständige Literatur geben will.

1. Eine der ersten Geschichten der Philosophie, die nur als Versuch merkwürdig ist, ist **the history of Philosophy by Thom. Stanley** (Lond. 1655. fol., ed. III. 1701. 4., übersetzt ins Lateinische von **Godofr. Olearius, Lipsiae 1711. 4.**) Diese Geschichte wird nicht mehr viel gebraucht, und enthält nur die alten philosophischen Schulen als Secten, als ob's keine neuen gegeben hätte. Es liegt nämlich die gewöhnliche Vorstellung damaliger Zeit zu Grunde, daß es nur alte Philosophien giebt

und die Zeit der Philosophie mit dem Christenthume abgelaufen ist, als ob die Philosophie Sache der Heiden sey, und die Wahrheit sich nur im Christenthum finden lasse. Es wird dabei ein Unterschied zwischen Wahrheit gemacht, wie sie aus natürlicher Vernunft geschöpft wird in den alten Philosophien: und zwischen geoffenbarter Wahrheit in der christlichen Religion, in welcher es somit keine Philosophie mehr gäbe. Zur Zeit des Wiederauflebens der Wissenschaften gab es freilich noch keine eigenthümlichen Philosophien, zu Stanley's Zeiten aber allerdings; eigene Philosophien waren indessen noch zu jung, als daß die alte Generation solchen Respect vor ihnen gehabt hätte, um sie als etwas Eigenes gelten zu lassen.

2. **Jo. Jac. Bruckeri Historia critica philosophiae. Lipsiae 1742—1744**, vier Theile oder fünf Bände in 4., indem der vierte Theil zwei Bände hat: zweite unveränderte, aber mit einem Anhange vermehrte Auflage 1766—1767, vier Theile in sechs Quartanten, deren letzter eben das Supplement bildet. Das ist eine weitschichtige Compilation, die nicht rein aus den Quellen geschöpft, sondern mit Reflexionen nach der damaligen Mode vermischt ist; die Darstellung ist, wie wir oben (S. 57.) an einem Beispiele gesehen haben, im höchsten Grade unrein. Bruckers Art zu verfahren ist durchaus unhistorisch; nirgends ist jedoch mehr historisch zu verfahren, als in der Geschichte der Philosophie. Dieses Werk ist so ein großer Ballast. Ein Auszug daraus ist: **Jo. Jac. Bruckeri Institutiones historiae philosophicae, usui academicae juventutis adornatae. Lipsiae** 1747, 8.; zweite Ausgabe, Leipzig 1756; die dritte, von Born besorgt, Leipzig 1790, 8.

3. Dietrich Tiedemann's Geist der speculativen Philosophie. Marburg 1791—1797; 6 Bde. 8. Die politische Geschichte hat er dabei weitläufig, aber geistlos abgehandelt; die Sprache ist steif und geziert. Das Ganze ist ein trauriges Beispiel, wie ein gelehrter Professor sich sein ganzes Leben mit dem

Studium der speculativen Philosophie beschäftigen kann und doch gar keine Ahnung von Speculation hat. Seine argumenta zum Zweibrücker Plato sind in derselben Manier. Er macht in jenem Geschichtswerke Auszüge aus den Philosophen, so lange sie räsonnirend bleiben; wenn es aber ans Speculative kommt, pflegt er böse zu werden, erklärt Alles für leere Subtilitäten, und bricht mit den Worten ab, wir wüßten es besser. Sein Verdienst ist, aus seltenen Büchern des Mittelalters, aus kabbalistischen und mystischen Werken jener Zeit, schätzbare Auszüge geliefert zu haben.

4. Joh. Gottlieb Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, und einer kritischen Literatur derselben; Göttingen 1796 bis 1804; 8 Theile, 8. Die alte Philosophie ist unverhältnißmäßig kurz behandelt; je weiter Buhle hinein kam, desto ausführlicher wurde er. Er hat viele gute Auszüge aus seltenen Werken, z. B. des Jordanus Bruno, die sich auf der Göttinger Bibliothek befinden.

5. Wilh. Gottl. Tennemann's Geschichte der Philosophie, Leipzig 1798—1819; 11 Theile, 8. Der achte Theil, die scholastische Philosophie, enthält zwei Bände. Die Philosophien sind ausführlich beschrieben, und die der neuern Zeit besser bearbeitet, als die alten. Die Philosophien der modernen Zeit sind auch leichter darzustellen, weil man nur einen Auszug zu machen, oder geradezu zu übersetzen braucht; denn die Gedanken liegen uns näher. Bei den alten Philosophen ist es anders, weil sie auf einem andern Standpunkte des Begriffs stehen; und deshalb sind sie auch schwerer zu fassen. Man verkehrt nämlich leicht das Alte in Etwas, das uns geläufiger ist; und wo dieß Tennemann begegnet, da ist er fast unbrauchbar. Beim Aristoteles z. B. ist der Mißverstand so groß, daß Tennemann ihm gerade das Gegentheil unterschiebt: man also, durch die Annahme des Gegentheils von dem, was Tennemann für Aristotelisch angiebt, eine richtigere Anschauung von Aristotelischer Philosophie bekommt; dabei ist Tennemann so

aufrichtig, die Stelle aus dem Aristoteles unter den Text zu setzen, so daß Original und Uebersetzung sich oft widersprechen. Tennemann meint, es sey wesentlich, daß der Geschichtschreiber keine Philosophie habe, und er rühmt sich dessen; im Grunde hat er aber doch ein System, er ist nämlich kritischer Philosoph. Er lobt die Philosophen, ihr Studium, ihr Genie: das Ende vom Liede ist aber, daß sie alle getadelt werden, den Einen Mangel gehabt zu haben, noch nicht Kantische Philosophen zu seyn, noch nicht die Quelle der Erkenntniß untersucht zu haben; wovon das Resultat gewesen wäre, daß die Wahrheit nicht erkannt werden könne.

Von Compendien sind drei anzuführen. 1. Friedrich Ast's Grundriß einer Geschichte der Philosophie (Landshut 1807, 8; zweite Auflage, 1825) ist in einem bessern Geist geschrieben, meist Schellingsche Philosophie, nur etwas verworren; Ast hat auf etwas formelle Weise ideale und reale Philosophie unterschieden. 2. Professor Wendt's zu Göttingen Auszug aus Tennemann (fünfte Ausgabe, Leipzig 1829. 8.). Man wundert sich, was da Alles als Philosophie aufgeführt wird, ohne Unterschied, ob es von Bedeutung sey oder nicht; solche sogenannte neue Philosophien wachsen wie Pilze aus der Erde hervor. Es ist nichts leichter, als nach einem Principe zu greifen; man muß aber nicht denken, immer damit etwas Neues und Tiefes geleistet zu haben. 3. Rixner's Handbuch der Geschichte der Philosophie, 3 Bände, Sulzbach 1822—1823, 8. (zweite verb. Aufl. 1829) ist am meisten zu empfehlen; jedoch will ich nicht behaupten, daß es allen Anforderungen an eine Geschichte der Philosophie entspricht. Manche Seiten sind nicht zu loben, besonders zweckmäßig aber sind die Anhänge zu jedem Bande, in denen die Hauptoriginalstellen gegeben sind. Chrestomathien, vornehmlich aus den alten Philosophen, sind Bedürfniß: und sie würden nicht weitschichtig werden, da von den Philosophen vor Plato der Stellen nicht sehr viel sind.

3. Abhandlungsweise in dieser Geschichte der Philosophie.

Von der äußerlichen Geschichte werde ich, was die allgemeine Geschichte betrifft, nur den Geist, das Princip der Zeiten berühren: ebenso die Lebensumstände der merkwürdigen Philosophen anführen. In Ansehung der Philosophien sind aber überhaupt nur diejenigen namhaft zu machen, deren Principe einen Ruck gethan, und durch welche die Wissenschaft eine Erweiterung erlangt hat; so werde ich viele Namen auf der Seite liegen lassen, die im gelehrten Verfahren aufgenommen werden, die aber wenig Ausbeute in Rücksicht auf die Philosophie geben. Die Geschichte der Verbreitung einer Lehre, ihre Schicksale, diejenigen, welche eine Lehre bloß docirt haben, übergehe ich, wie die Ausführung der ganzen Weltanschauung in einem bestimmten Principe.

Die Forderung scheint plausibel, daß ein Geschichtschreiber der Philosophie kein System haben, nichts von dem Seinigen hinzuthun noch mit seinem Urtheile darüber herfallen soll. Die Geschichte der Philosophie soll eben diese Unparteilichkeit herbeiführen; und es scheint insofern gerathen, nur Auszüge aus den Philosophen zu geben. Wer von der Sache nichts versteht, kein System, sondern bloß historische Kenntnisse hat, wird sich freilich unparteiisch verhalten. Es ist aber zwischen politischer Geschichte und Geschichte der Philosophie wohl zu unterscheiden. Wenn man sich nämlich bei jener zwar auch nicht darauf beschränken darf, nur chronikenmäßig die Begebenheiten darzustellen: so kann man sie doch ganz objectiv halten, wie die Homerische Epopee. So lassen Herodot und Thucydides, als freie Menschen, die objective Welt frei für sich gewähren, haben vom Ihrigen nichts hinzugethan, noch die Handlungen, die sie darstellten, vor ihren Richterstuhl gezogen und beurtheilt. Doch auch in die politische Geschichte legt sich sogleich ein Zweck hinein. Bei Livius ist die Römische Herrschaft, ihre Erweiterung, die Ausbildung der Verfassung u. s. w. Hauptsache; wir sehen Rom steigen, sich vertheidigen

und seine Herrschaft ausüben. So macht sich von selbst in der Geschichte der Philosophie die sich entwickelnde Vernunft zum Zweck, der nicht fremd noch hineingetragen, sondern die Sache selber ist, die hier als das Allgemeine zu Grunde liegt und womit sich von selbst die einzelnen Ausbildungen und Gestalten vergleichen. Wenn daher auch die Geschichte der Philosophie Thaten der Geschichte zu erzählen hat, so ist doch die erste Frage, was denn eine That der Philosophie sei, und ob etwas philosophisch ist oder nicht. In der äußern Geschichte ist Alles That, freilich giebt es auch in ihr Wichtiges und Unwichtiges; die That ist aber hier der Vorstellung unmittelbar hingestellt. Nicht so in der Philosophie; deswegen kann die Geschichte der Philosophie durchaus nicht ohne Urtheil des Geschichtschreibers abgehandelt werden.

Orientalische Philosophie.

Das Erste ist die sogenannte Orientalische Philosophie, die aber nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung eintritt; sie ist ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht. Der Ausdruck Orientalische Philosophie wird besonders von der Periode gebraucht, wo diese große allgemeine Orientalische Anschauung das Abendland berührt hat, — das Land der Begrenzung, des Maßes, wo der Geist der Subjectivität überwiegend ist. Besonders sind in den ersten Jahrhunderten des Christenthums, einer bedeutenden Epoche, diese großen Orientalischen Anschauungen in das Abendland nach Italien gedrungen; und haben in der gnostischen Philosophie das Maßlose zu treiben angefangen, in dem occidentalen Geiste, bis er in der Kirche wieder dazu gekommen ist, das Uebergewicht zu erhalten und so das Göttliche fest zu bestimmen. Das, was wir Orientalische Philosophie nennen, ist weit mehr die religiöse Vorstellungsweise und Weltanschauung der Orientalen überhaupt, der es sehr nahe liegt, für Philosophie genommen zu werden; und es ist der Hauptgrund anzugeben, weshalb dies näher liegt, die Orientalische Religionsvorstellung gleich als religiöse Philosophie zu betrachten.

Die Römische, Griechische und Christliche Religion halten wir nicht sogleich für Philosophie; sie sind weniger dazu geeignet, indem die Griechischen und Römischen Götter, ebenso Christus und der Gott der Juden, wegen des Princips der Freiheit der Individualität, die im Griechischen und noch mehr im Christlichen Elemente hervortritt, sogleich als persönliche Gestaltungen für sich erscheinen, die als mythologische oder christliche erst eigens interpretirt und in Philosopheme verwandelt werden müssen. Bei den Orientalischen Religionen hingegen werden wir viel unmittelbarer an die philosophische Vorstellung erinnert; denn da im Orient das Moment der Subjectivität nicht hervorgetreten ist, so sind die religiösen Vorstellungen nicht individualisirt, sondern haben überwiegend den Charakter allgemeiner Vorstellungen, die daher als philosophische Vorstellungen und Gedanken erscheinen. Zwar haben die Orientalen auch individuelle Gestalten, wie Brahma, Wischnu, Schiva; aber weil die Freiheit mangelt, ist die Individualität nicht fest, sondern nur oberflächlich: und so sehr, daß, wenn man glaubt, man habe es mit menschlichen Gestalten zu thun, sich dieß doch sogleich wieder verliert, und ins Maßlose erweitert. Wie wir bei den Griechen von einem Uranos, Kronos — der Zeit, aber auch schon individualisirt — hören: so finden wir bei den Persern Zervane Akerene, aber es ist die unbegrenzte Zeit. Wir finden Ormuzd und Ahriman als ganz allgemeine Weisen und Vorstellungen; sie erscheinen als allgemeine Principe, die so Verwandtschaft mit der Philosophie zu haben scheinen, oder selbst als Philosopheme erscheinen.

Wie der Inhalt der Orientalischen Religionen, Gott, das Anundfürsichseyende, Ewige, mehr im Charakter des Allgemeinen aufgefaßt ist, so auch das Verhältniß der Individuen dazu. In den Orientalischen Religionen ist das Grundverhältniß dieß, daß nur die Eine Substanz als solche das Wahrhafte sey, und das Individuum keinen Werth in sich habe noch gewinnen könne, insofern es sich gegen das Anundfürsichseyende erhält; es könne

Orientalische Philosophie.

Das Erste ist die sogenannte Orientalische Philosophie, die aber nicht in den Körper und Bereich unserer Darstellung eintritt; sie ist ein Vorläufiges, von dem wir nur sprechen, um davon Rechenschaft zu geben, warum wir uns nicht weitläufiger damit beschäftigen, und in welchem Verhältnisse es zum Gedanken, zur wahrhaften Philosophie steht. Der Ausdruck Orientalische Philosophie wird besonders von der Periode gebraucht, wo diese große allgemeine Orientalische Anschauung das Abendland berührt hat, — das Land der Begrenzung, des Maßes, wo der Geist der Subjectivität überwiegend ist. Besonders sind in den ersten Jahrhunderten des Christenthums, einer bedeutenden Epoche, diese großen Orientalischen Anschauungen in das Abendland nach Italien gedrungen; und haben in der gnostischen Philosophie das Maßlose zu treiben angefangen, in dem occidentalen Geiste, bis er in der Kirche wieder dazu gekommen ist, das Uebergewicht zu erhalten und so das Göttliche fest zu bestimmen. Das, was wir Orientalische Philosophie nennen, ist weit mehr die religiöse Vorstellungsweise und Weltanschauung der Orientalen überhaupt, der es sehr nahe liegt, für Philosophie genommen zu werden; und es ist der Hauptgrund anzugeben, weshalb dies näher liegt, die Orientalische Religionsvorstellung gleich als religiöse Philosophie zu betrachten.

Die Römische, Griechische und Christliche Religion halten wir nicht sogleich für Philosophie; sie sind weniger dazu geeignet, indem die Griechischen und Römischen Götter, ebenso Christus und der Gott der Juden, wegen des Princips der Freiheit der Individualität, die im Griechischen und noch mehr im Christlichen Elemente hervortritt, sogleich als persönliche Gestaltungen für sich erscheinen, die als mythologische oder christliche erst eigens interpretirt und in Philosopheme verwandelt werden müssen. Bei den Orientalischen Religionen hingegen werden wir viel unmittelbarer an die philosophische Vorstellung erinnert; denn da im Orient das Moment der Subjectivität nicht hervorgetreten ist, so sind die religiösen Vorstellungen nicht individualisirt, sondern haben überwiegend den Charakter allgemeiner Vorstellungen, die daher als philosophische Vorstellungen und Gedanken erscheinen. Zwar haben die Orientalen auch individuelle Gestalten, wie Brahma, Wischnu, Schiva; aber weil die Freiheit mangelt, ist die Individualität nicht fest, sondern nur oberflächlich: und so sehr, daß, wenn man glaubt, man habe es mit menschlichen Gestalten zu thun, sich dieß doch sogleich wieder verliert, und ins Maßlose erweitert. Wie wir bei den Griechen von einem Uranos, Kronos — der Zeit, aber auch schon individualisirt — hören: so finden wir bei den Persern Zervane Akerene, aber es ist die unbegrenzte Zeit. Wir finden Ormuzd und Ahriman als ganz allgemeine Weisen und Vorstellungen; sie erscheinen als allgemeine Principe, die so Verwandtschaft mit der Philosophie zu haben scheinen, oder selbst als Philosopheme erscheinen.

Wie der Inhalt der Orientalischen Religionen, Gott, das Anundfürsichseyende, Ewige, mehr im Charakter des Allgemeinen aufgefaßt ist, so auch das Verhältniß der Individuen dazu. In den Orientalischen Religionen ist das Grundverhältniß dieß, daß nur die Eine Substanz als solche das Wahrhafte sey, und das Individuum keinen Werth in sich habe noch gewinnen könne, insofern es sich gegen das Anundfürsichseyende erhält; es könne

vielmehr nur wahrhaften Werth haben durch die Ineinssetzung mit dieser Substanz, worin es dann aufhört, als Subject zu seyn, und ins Bewußtlose verschwindet. In der Griechischen und Christlichen Religion weiß sich dagegen das Subject frei, und soll so erhalten seyn; indem sich das Individuum auf diese Weise für sich setzt, ist es dann allerdings weit schwerer, daß der Gedanke sich von dieser Individualität befreit, und sich für sich constituirt. Der an sich höhere Standpunkt der Griechischen Freiheit des Individuums, dieß frohere, feine Leben erschwert dem Gedanken seine Arbeit: die Allgemeinheit geltend zu machen. Im Orient hingegen ist schon in der Religion das Substantielle für sich die Hauptsache, das Wesentliche (womit Rechtlosigkeit, Bewußtlosigkeit der Individuen unmittelbar verbunden ist); und diese Substanz ist allerdings eine philosophische Idee. Auch die Negation des Endlichen ist vorhanden, aber so, daß das Individuum nur in dieser Einheit mit dem Substantiellen zu seiner Freiheit gelangt. Insofern in dem Orientalischen Geiste die Reflexion, das Bewußtseyn durch den Gedanken zum Unterschiede und zur Bestimmung von Principien kommt: so stehen dann solche Kategorien, solche bestimmte Vorstellungen unvereinigt mit dem Substantiellen. Entweder ist die Zertrümmerung alles Besonderen, ein Maßloses, die Orientalische Erhabenheit vorhanden: oder insofern auch das bestimmt für sich Gesetzte erkannt wird, so ist es ein Trockenes, Verständiges, Geistloses, das nicht den speculativen Begriff in sich aufnehmen kann. Zum Wahren kann dieß Endliche nur werden als versenkt in der Substanz; von ihr verschieden gehalten, bleibt es dürftig. Wir finden daher nur trockenen Verstand bei den Orientalen, ein bloßes Aufzählen von Bestimmungen, eine Logik, wie eine alte Wolfische Logik. Es ist wie in ihrem Cultus: ein Versenktseyn in die Andacht, und dann eine ungeheure Menge von Ceremonien, von religiösen Handlungen; und auf der andern Seite die Erhabenheit des Maßlosen, worin Alles untergeht.

Es sind nun zwei Orientalische Völker, deren ich Erwähnung thun will: die Chinesen und die Indier.

A. Chinesische Philosophie.

Es ist bei den Chinesen wie bei den Indiern der Fall, daß sie einen großen Ruhm der Ausbildung haben, aber dieser sowohl, wie die großen Zahlen der Indischen Geschichte u. s. f., haben sich durch bessere Kenntniß sehr herabgesetzt. Die große Ausbildung dieser Völker betrifft die Religion, Wissenschaft, Staatsverwaltung, Staatsverfassung, Poesie, das Technische von Künsten, den Handel u. s. w. Wenn man aber die Rechtsinstitutionen und die Staatsverfassung von China mit einer Europäischen vergleicht, so kann dieß nur in Ansehung des Formellen geschehen; denn der Inhalt ist sehr verschieden. Man fühlt sogleich, daß, wenn sie auch noch so consequent formell ausgebildet sind, sie doch bei uns nicht Statt finden können, daß wir sie uns nicht würden gefallen lassen, daß sie statt Recht, vielmehr eine Unterdrückung des Rechts sind. Ebenso ist es, wenn man Indische Poesie mit Europäischer vergleicht; sie ist zwar, als bloßes Spiel der Phantasie betrachtet, höchst glänzend, reich und ausgebildet, wie die irgend eines Volkes: aber in der Poesie kommt es auf den Inhalt an, und es wird mit ihm Ernst. Selbst die Homerische Poesie ist für uns nicht Ernst, deshalb kann solche Poesie bei uns nicht entstehen; es ist nicht der Mangel an Genie in der Orientalischen Poesie, es giebt Genie's derselben Größe, auch die Form kann sehr entwickelt seyn: aber der Inhalt bleibt innerhalb einer gewissen Grenze und kann uns nicht genügen, er kann nicht unser Inhalt seyn. Dieß ist zunächst eine allgemeine Bemerkung in Ansehung solcher Vergleichungen, insofern man sich durch die Form bestechen läßt, dergleichen dem Unsrigen gleich zu setzen oder gar vorzuziehen.

1. Das erste bei den Chinesen zu Bemerkende ist die Lehre

des Con-fut-see, 500 Jahre vor Christi Geburt, die zu Leibnitzens Zeiten großes Aufsehen gemacht hat; es ist eine Moral-Philosophie. Außerdem hat er die ältern traditionellen Grundwerke der Chinesen, besonders die geschichtlichen, commentirt; seine Ausbildung der Moral hat ihn indessen am berühmtesten gemacht, und sie ist die geehrteste Autorität bei den Chinesen. Seine Lebensbeschreibung ist durch Französische Missionare aus den Chinesischen Original-Werken übersetzt: hiernach hat er mit Thales fast gleichzeitig gelebt, war eine Zeit lang Minister, ist dann in Ungnade gefallen, hat sein Amt verloren und unter seinen Freunden philosophirend gelebt, ist aber noch oft um Rath gefragt worden. Wir haben Unterredungen von Confucius mit seinen Schülern, worin nichts Ausgezeichnetes enthalten ist, sondern nur eine populare Moral, in guten, tüchtigen Lehren, die wir allenthalben, in jedem Volke, und besser finden; Cicero **de officiis**, ein moralisches Predigtbuch giebt uns mehr und Besseres, als alle Bücher des Confucius. Er ist also nur ein praktischer Weltweise, bei dem sich durchaus keine speculative Philosophie findet; aus seinen Original-Werken kann man das Urtheil fällen, daß es für den Ruhm desselben besser gewesen wäre, wenn sie nicht übersetzt worden wären. Das Werk, was die Jesuiten herausgaben,[1] ist indessen mehr eine Paraphrase, als eine Uebersetzung.

2. Ein zweiter Umstand, der zu bemerken, ist, daß die Chinesen sich auch mit abstracten Gedanken, mit reinen Kategorien beschäftigt haben. Das alte Buch Y-king d. h. Buch der Principien, dient hierbei zur Grundlage; es enthält die Weisheit der Chinesen, und sein Ursprung wird dem Fohi zugeschrieben. Die Erzählung, die von ihm dort vorkommt, geht ganz ins Mythologische und Fabelhafte, ja Sinnlose. Die Hauptsache ist, daß ihm die Erfindung einer Tafel mit gewissen Zeichen oder Figuren

[1] Confucius, Sinarum philosophus, s. scientia Sinensis, latine exposita studio et opera Prosperi Juonetta, Herdtrich, Rougemont, Couplet, PP. S. J. Paris. 1687, fol.

(Ho-tu) zugeschrieben wird, die er auf dem Rücken eines Drachenpferdes, als es aus dem Flusse stieg, gesehen habe[1]. Diese Tafel enthält Striche, neben und über einander, die eine symbolische Bedeutung haben; und die Chinesen sagen, diese Linien seyen die Grundlage ihrer Buchstaben, wie auch ihres Philosophirens. Diese Bedeutungen sind ganz abstracte Kategorien, und mithin die oberflächlichsten Verstandesbestimmungen. Es ist allerdings zu achten, daß die reinen Gedanken zum Bewußtseyn gebracht sind; es wird aber hier nicht weiter damit gegangen, sondern bei ihnen stehen geblieben. Das Concrete ist nicht speculativ begriffen, sondern aus der gewöhnlichen Vorstellung genommen, indem nach der Anschauung und Wahrnehmung davon gesprochen wird; so daß in diesem Auflesen der concreten Principe nicht einmal ein sinniges Auffassen der allgemeinen natürlichen oder geistigen Mächte zu finden ist.

Der Curiosität wegen will ich diese Grundlage näher angeben. Die zwei Grundfiguren sind eine horizontale Linie (——, Yang) und der entzwei gebrochene Strich, so groß wie die erste Linie (— —, Yin): das Erste das Vollkommene, den Vater, das Männliche, die Einheit, wie bei den Pythagoreern, die Affirmation darstellend; das Zweite — das Unvollkommene, die Mutter, das Weibliche, die Zweiheit, die Negation. Diese Zeichen werden hochverehrt als die Principien der Dinge. Sie werden zuerst zu zweien mit einander verbunden, woraus vier Figuren entstehen: ⚌, ⚎, ⚍, ⚏, der große Yang, der kleine Yang, der kleine Yin, der große Yin. Die Bedeutung dieser vier Bilder ist die Materie, die vollkommene und die unvollkommene. Die zwei Yang sind die vollkommene Materie, und zwar der erste in der Bestimmung von jung und kräftig; der zweite ist dieselbe Materie, aber als alt und unkräftig. Das dritte und vierte Bild,

[1] Mémoires concernant les Chinois (Paris 1776 sqq.), Tom. II., p. 1—361: Antiquité des Chinois par le Père Amiot, p. 20, 54, etc.

wo der Yin zu Grunde liegt, sind die unvollkommene Materie, welche wieder die zwei Bestimmungen jung und alt, Stärke und Schwäche hat. — Diese Striche werden ferner zu dreien verbunden; so entstehen acht Figuren, welche die Kua heißen: ☰, ☷, ☳, ☴, ☵, ☲, ☶, ☱. Ich will die Bedeutung dieser Kua angeben, um zu zeigen, wie oberflächlich sie ist. Das erste Zeichen, den großen Yang und den Yang in sich enthaltend, ist der Himmel (Tien), der Alles durchdringende Aether. Der Himmel ist den Chinesen das Höchste; und es ist ein großer Streit unter den Missionaren gewesen, ob sie den christlichen Gott Tien nennen sollten oder nicht. Das zweite Zeichen ist das reine Wasser (Tui), das dritte reines Feuer (Li), das vierte der Donner (Tschin), das fünfte der Wind (Sium), das sechste gemeines Wasser (Kan), das siebente die Berge (Ken), das achte die Erde (Kuen). Wir würden Himmel, Donner, Wind und Berge nicht in gleiche Linie stellen. Man kann also hier eine philosophische Entstehung aller Dinge aus diesen abstracten Gedanken der absoluten Einheit und Zweiheit finden. Den Vortheil haben alle Symbole, Gedanken anzudeuten, und die Meinung zu erwecken, diese seyen also auch da gewesen. So fängt man mit Gedanken an; hernach geht's aber in die Berge, und mit dem Philosophiren ist es sogleich aus. Wenn daher Windischmann[1] an dieser Manier des Confucius in dessen Commentar über den Y-king ein „durchgängiges Ineinandergreifen aller Kua im ganzen Kreislauf" rühmt, so ist vielmehr dagegen zu erinnern, daß nicht ein Funke von Begriff darin anzutreffen ist. — Weiter zu vieren verbunden geben diese Striche 64 Figuren, welche die Chinesen für den Ursprung aller ihrer Charaktere halten, indem man zu diesen geraden Linien senkrechte und krumme in verschiedenen Richtungen hinzufügte.

Im Schuking ist auch ein Kapitel über die Chinesische Weisheit, wo die fünf Elemente vorkommen, aus denen Alles gemacht sey: Feuer, Wasser, Holz, Metall, Erde, die da kunterbunt unter einander stehen und die wir eben so wenig als Principe gelten lassen würden. Die erste Regel des Gesetzes ist im Schuking, daß man die fünf Elemente nenne, die zweite die Aufmerksamkeit darauf u. s. w.[1] Die allgemeine Abstraction geht also bei den Chinesen zum Concreten fort, obgleich nur nach äußerlicher Ordnung, und ohne etwas Sinniges zu enthalten. Dieß ist die Grundlage aller Chinesischen Weisheit und alles Chinesischen Studiums.

[1] Die Philosophie im Fortgang der Weltgeschichte, Bd. I. S. 157.

3. Dann giebt es aber noch eine eigentliche Secte, die der Tao-see, deren Anhänger nicht Mandarinen und an die Staatsreligion angeschlossen, auch nicht Buddhisten, nach Lamaischer Religion sind. Der Urheber dieser Philosophie und der damit eng verbundenen Lebensweise ist Lao-Tsö (geboren am Ende des 7. Jahrhunderts vor Christus), älter als Confucius, da dieser mehr politische Weise zu ihm reiste, um sich bei ihm Raths zu erholen. Das Buch des Lao-Tsö, Tao-king, wird zwar nicht zu den eigentlichen King's gerechnet, hat auch nicht die Autorität derselben; es ist aber doch ein Hauptwerk bei den Tao-see, d. h. den Anhängern der Vernunft, die ihre Lebensweise, Tao-Tao, d. h. Richtung oder Gesetz der Vernunft nennen. Ihr Leben widmen sie dem Studium der Vernunft, und versichern dann, daß derjenige, der die Vernunft in ihrem Grunde erkenne, die ganz allgemeine Wissenschaft, allgemeine Heilmittel und die Tugend besitze: daß er eine übernatürliche Gewalt erlangt habe, zum Himmel fliegen könne und nicht sterbe[2].

Von Lao-Tsö selbst sagen seine Anhänger, er sey Buddha, der als Mensch immer fort existirende Gott geworden. Die

[1] Vergl. Windischmann, a. a. O., S. 125.

[2] **Mémoire sur la vie et les opinions de Lao-Tseu par Abel Remusat (Paris 1823), p. 18 sqq.; Extrait d'une lettre de Mr. Amiot, 16 Octobre 1787, de Peking (Mémoires concernant les Chinois, T. XV.) p. 208. seqq.**

Hauptschrift von ihm haben wir noch, und in Wien ist sie übersetzt worden; ich habe sie selbst da gesehen. Eine Hauptstelle ist besonders häufig ausgezogen: „Ohne Namen ist Tao das Princip des Himmels und der Erde; mit dem Namen ist es die Mutter des Universums. Mit Leidenschaften betrachtet man sie nur in ihrem unvollkommenen Zustande; wer sie erkennen will, muß ohne Leidenschaft seyn.“ Abel Remusat sagt, am besten würde sie sich im Griechischen durch λόγος ausdrücken lassen. Die berühmte Stelle, die von den Aeltern oft ausgezogen ist, ist diese: [1] „Die Vernunft hat das Eine hervorgebracht, das Eine hat die Zwei hervorgebracht; und die Zwei haben die Drei hervorgebracht; und die Drei producirt die ganze Welt.“ Darin hat man eine Anspielung auf die Dreieinigkeit finden wollen. „Das Universum ruht auf dem dunkeln Princip, das Universum umfaßt das helle Princip,“ — oder auch: „es wird von dem Aether umfaßt;“ so kann man es umkehren, da die Chinesische Sprache keine Bezeichnung der Casus hat, die Worte vielmehr bloß neben einander stehen. Eine andere Stelle ebendaselbst lautet folgendermaßen: „Derjenige, den ihr betrachtet, und den ihr nicht seht, er nennt sich J; und du hörst ihn und hörst ihn nicht, und er heißt Hi; du suchst ihn mit der Hand und erreichst ihn nicht, und sein Name ist Weï. Du gehst ihm entgegen, und siehst sein Haupt nicht; du gehst hinter ihm, und siehst seinen Rücken nicht.“ Diese Unterschiede heißen „die Verkettung der Vernunft.“ Man hat natürlich bei der Anführung dieser Stelle an יהוה und an den Afrikanischen Königsnamen Juba erinnert, auch an **Jovis**. Dieses J-hi-weï oder J-H-W soll dann weiter einen absoluten Abgrund und das Nichts bedeuten: das Höchste, der Ursprung aller Dinge ist den Chinesen das Nichts, das Leere, das ganz Unbestimmte, das abstract Allgemeine, was auch Tao, die Vernunft, genannt wird.

[1] **Abel Remusat, l. c. p. 31 sqq.; Lettre sur les caractères des Chinois (Mémoires concernant les Chinois, T. I.), p. 299. sqq.**

Wenn die Griechen sagen, das Absolute ist das Eine, oder die Neueren, es ist das höchste Wesen: so sind auch hier alle Bestimmungen getilgt, und mit dem bloßen abstracten Wesen hat man nichts, als diese selbe Negation, nur affirmativ ausgesprochen. Ist das Philosophiren nun aber nicht weiter gekommen, als zu solchen Ausdrücken, so steht es auf der ersten Stufe. Was finden wir in allem diesen Belehrendes?

B. Indische Philosophie.

Hatte man sich früher das Vergnügen gemacht, an das Alterthum der Indischen Weisheit zu glauben und sie zu ehren, so hat man jetzt durch das Bekanntwerden mit den größern astronomischen Werken der Indier das Uneigentliche dieser großen Zahlen erkannt. Es kann nichts verworrener seyn, nichts unvollkommener, als die Chronologie der Indier; kein Volk, das in der Astronomie, Mathematik u. s. f. ausgebildet ist, ist so unfähig für die Geschichte: und es ist bei ihnen darin kein Halt, noch Zusammenhang. Man hatte geglaubt, einen solchen an der Aera des Wikramaditya zu haben, der ungefähr 50 Jahr v. Chr. gelebt haben sollte, und unter dessen Regierung der Dichter Kalidas, Schöpfer der Sakontala, lebte. Aber bei näherer Untersuchung haben sich ein halbes Dutzend Wikramaditya's gefunden; und gründliche Beleuchtungen haben diese Epoche in unser 11. Jahrhundert verlegt. Die Indier haben Reihenfolgen von Königen, eine ungeheure Menge von Namen; aber Alles ist unbestimmt.

Wir wissen, wie der uralte Ruhm dieses Landes schon bis zu den Griechen in hohem Grade vorgedrungen war: wie auch ihnen die Gymnosophisten bekannt waren, fromme Menschen, wenn man sie anders so nennen darf; Menschen, die, einem beschaulichen Leben gewidmet, in einer Abstraction des äußerlichen Lebens sich befinden, und deshalb selbst, in Horden umherziehend, wie die Cyniker, allen Bedürfnissen entsagen. Diese sind

als Philosophen auch besonders den Griechen bekannt geworden, insofern man nämlich die Philosophie auch in diese Abstraction setzt, in der man von allen Verhältnissen des äußerlichen Lebens abstrahirt; und diese Abstraction ist ein Grundzug, den wir hervorzuheben und zu betrachten haben.

Die Indische Bildung ist sehr entwickelt und großartig, aber ihre Philosophie ist identisch mit ihrer Religion; so daß die Interessen der Philosophie dieselben sind, die wir in der Religion finden: wie denn die heiligen Bücher, die Veda's, auch die allgemeine Grundlage für die Philosophie sind. Wir kennen die Veda's ziemlich gründlich; sie enthalten vornehmlich Gebete an die vielen Vorstellungen von Gott, Vorschriften über die Ceremonien, Opfer u. s. f. Und sie sind aus den verschiedensten Zeiten; viele Theile sind von hohem Alter, andere sind erst später entstanden, z. B. der über den Dienst des Wischnu. Die Veda's sind selbst die Grundlage für die atheistischen Philosophien der Indier; auch diesen fehlt es nicht an Göttern, und es wird wesentliche Rücksicht auf die Veda's genommen. Die Indische Philosophie steht daher innerhalb der Religion, wie die scholastische Philosophie innerhalb der christlichen Dogmatik stand, und den Glauben der Kirche zum Grunde legte und voraussetzte. Die Mythologie hat die Seite der Incarnation, der Individualisirung, von der man glauben könnte, daß sie dem Allgemeinen und der Ideenweise der Philosophie entgegen wäre; aber mit dieser Incarnation ist es nicht so genau genommen, beinahe Alles gilt als solche, und was sich als Individualität zu bestimmen scheint, zerfließt alsobald wieder in dem Dunste des Allgemeinen. Die Indische Vorstellung ist dann näher diese: Es ist Eine allgemeine Substanz, die abstracter oder concreter gefaßt werden kann, aus der Alles entsteht; und das Höchste ist, daß der Mensch als Bewußtseyn sich mit ihr identisch macht, in der Religion durch Andacht, Opfer und strenge Büßungen, in der Philosophie durch Beschäftigung mit dem reinen Gedanken.

Erst vor Kurzem haben wir bestimmte Kenntniß von der Indischen Philosophie erhalten; im Ganzen verstand man darunter die religiösen Vorstellungen, in neuern Zeiten hat man aber wirklich philosophische Werke kennen gelernt. Besonders hat uns Colebrooke [1] aus zwei Indischen philosophischen Werken Auszüge mitgetheilt; und dieß ist das Erste, was wir über indische Philosophie haben. Was Friedrich v. Schlegel von seiner Weisheit der Indier spricht, ist nur aus den religiösen Vorstellungen genommen; er ist einer der ersten Deutschen, der sich mit Indischer Philosophie beschäftiget hat: indessen hat dieß nicht viel gefruchtet, denn er hat eigentlich nichts weiter gelesen, als das Inhaltsverzeichniß zum Ramayana. Nach jenem Auszuge nun besitzen die Indier alte philosophische Systeme; sie betrachten sie eines Theils als orthodox, und zwar die, welche mit den Veda's übereinkommen: andere gelten als heterodox, und als nicht übereinkommend mit der Lehre der heiligen Bücher. Der eine Theil, der wesentlich orthodox ist, hat keine andere Absicht, als die Erklärung der Veda's zu erleichtern, oder aus dem Text dieser Grundbücher eine feiner gedachte Psychologie zu ziehen; dieß System heißt Mimansa, und es werden zwei Schulen davon angeführt. Davon verschieden sind andere Systeme, von denen die zwei Hauptsysteme Sanc'hya und Nyaya sind: das erste zerfällt wieder in zwei Theile, die jedoch nur in Ansehung der Form verschieden sind; die Nyaya ist besonders verwickelt, führt speciell die Regeln des Räsonnements aus, und ist mit der Logik des Aristoteles zu vergleichen. Von diesen beiden Systemen hat uns nun Colebrooke Auszüge gemacht, und er sagt, man habe viele alte Werke darüber, und die versus memoriales daraus seyen sehr verbreitet.

1. Der Urheber der Sanc'hya wird Kapila genannt,

[1] Transactions of the Royal asiatic Society of Great-Britain and Ireland, Vol. I. Part. I., London 1824: p. 19—43; (II., on the Philosophy of the Hindus, Part. I. by Henry Thomas Colebrooke, read June 21, 1823.)

ein alter Weiser, von dem die Einen sagen, er sey ein Sohn des Brahma, einer von den sieben großen Heiligen: die Anderen, er sey eine Incarnation des Wischnu, wie sein Schüler Asuri, und identisch mit dem Feuer. Ueber das Alter der Aphorismen (Sutras) des Kapila weiß Colebrooke nichts zu sagen; er erwähnt nur, daß sie in andern, sehr alten Büchern schon angeführt werden, aber genau läßt sich nichts darüber angeben. Die Sanc'hya theilt sich in verschiedene Schulen, zwei oder drei, die jedoch nur in wenigem Einzelnen von einander abweichen; sie wird zum Theil für heterodox, zum Theil für orthodox gehalten.

Der wesentliche Zweck aller Indischen Schulen und Systeme der Philosophie, sowohl der atheistischen, als der theistischen, ist, die Mittel anzugeben, wodurch die ewige Glückseligkeit sowohl vor dem Tode, als nach dem Tode zu erlangen ist. Die Veda's sagen: „Was zu erkennen ist, ist die Seele, sie muß von der Natur abgeschieden werden, so wird sie nicht wieder kommen;" d. h. sie ist der Metempsychose entnommen, und damit der Körperlichkeit, so daß sie nach dem Tode nicht wieder in einem andern Körper auftritt. Diese Seligkeit ist also, nach der Sanc'hya, eine vollständige und ewige Befreiung von jeder Art Uebel. Sie sagt nun: „Durch das Denken, die wahrhafte Wissenschaft kann eine solche Befreiung erreicht werden; die zeitlichen Mittel, sich Vergnügen zu verschaffen, oder geistige und körperliche Uebel von sich abzuhalten, sind nicht hinreichend; selbst die Mittel, die die Veda's angeben, sind nicht dazu wirksam, nämlich die geoffenbarte Weise, welche die Andacht, die Vollbringung der religiösen Ceremonien ist, wie sie in den Veda's verordnet sind." Als solch' ein Mittel gilt vorzüglich das Opfer von Thieren, und in dieser Beziehung verwirft die Sanc'hya die Veda's; denn dies Opfer sey nicht rein, da es mit dem Tode der Thiere verbunden sey, die Hauptsache aber sey, kein Thier zu verletzen. Andere Weisen der Befreiung vom Uebel sind die ungeheuren Büßungen der Indier, womit ein Zurückgehen in sich

verbunden ist. Wenn nun so der Indier in der Andacht sich in sich sammelt, sich in seine Gedanken zurückzieht, so ist das Moment dieser reinen Concentration Brahma, dieser Eine, schlechthin Unsinnliche, dieß höchste Wesen, wie es der Verstand nennt; dann bin Ich Brahma. Dieß Zurückziehen in den Gedanken kommt sowohl in der Religion, als in Philosophie der Indier vor; und sie behaupten in Rücksicht dieser Seligkeit, daß sie das Höchste sey und diesem Zustande selbst die Götter untergeordnet seyen. Indra, z. B. der Gott des sichtbaren Himmels, sey viel niedriger, als die Seele in diesem contemplativen Leben in sich selbst; viele tausend Indra's seyen vergangen, aber die Seele sey aller Veränderung entnommen. Die Sanc'hya ist von der Religion nur dadurch verschieden, daß sie eine ausführliche Denklehre hat, und die Abstraction nicht zu etwas Leerem macht, sondern zur Bedeutung eines bestimmten Denkens erhebt; diese Wissenschaft bestehe, heißt es, in der richtigen Erkenntniß der Principe, die äußerlich wahrnehmbar sind oder nicht, der materiellen Welt und der immateriellen Welt.

Das Sanc'hya-System zerfällt in drei Abschnitte: die Weise des Erkennens, den Gegenstand des Erkennens, und die bestimmte Form des Erkennens der Principe.

a. In Rücksicht der Erkenntnißweisen sagt die Sanc'hya, daß es drei Arten der Evidenz gebe: erstens Wahrnehmung, zweitens Folgerung (inference), drittens Affirmation, auf welche sich alle übrigen, wie Achtung, Lernfähigkeit, Tradition u. s. f. zurückführen lassen. Die Wahrnehmung bedarf keiner Erläuterung. Die Folgerung ist ein Schluß von Ursach und Wirkung, wobei nur von einer Bestimmung zu einer zweiten übergegangen wird: er habe drei Formen, indem entweder von der Ursache auf die Wirkung, oder von der Wirkung auf die Ursache, oder nach verschiedenen Verhältnissen der Ursachen und Wirkungen geschlossen werde. Regen z. B. werde präsumirt, wenn man eine Wolke sich zusammenziehen sehe: Feuer, wenn man einen

Hügel rauchen sehe; oder man schließe auf die Bewegung des Monds, wenn man ihn zu verschiedenen Zeiten in verschiedenen Stellungen sehe. Dieß sind einfache, trockene Verstandesverhältnisse. Unter der Affirmation ist Tradition, Offenbarung verstanden, z. B. der orthodoxen Veda's; im ausgebreitetern Sinne wird die unmittelbare Gewißheit oder die Affirmation in meinem Bewußtseyn, in näherer Bestimmung eine Versicherung durch mündliche Mittheilung oder durch Tradition so genannt.

b. Der Gegenstände des Erkennens oder der Principien giebt das Sanc'hya-System fünf und zwanzig an, die ich nennen will, um das Ordnungslose darin zu zeigen: 1. Die Natur, als Ursprung von Allem, sey das Allgemeine, die materielle Ursache, die ewige Materie, ununterschieden, ununterscheidbar, ohne Theile, productiv ohne Production, die absolute Substanz. 2. Die Intelligenz, die erste Production der Natur und selbst andere Principe producirend, unterscheidbar als drei Götter durch die Wirksamkeit der drei Qualitäten: Güte, Falschheit (foulness) und Finsterniß; diese seyen Eine Person und drei Götter, nämlich Brahma, Wischnu und Maheswara. 3. Das Bewußtseyn, die Ichheit, der Glaube, daß in allen Wahrnehmungen und Meditationen Ich gegenwärtig bin, daß die Gegenstände der Sinne, so wie der Intelligenz, mich betreffen, kurz, daß Ich bin; es gehe von der Macht der Intelligenz aus, und producire selbst die folgenden Principe. 4 — 8. Fünf feine Anfänge, Rudimente, Atome, die nur einem Wesen höherer Ordnung, nicht durch die Sinne der Menschen wahrnehmbar seyen, vom Principe des Bewußtseyns ausgehend, und selbst die fünf Elemente hervorbringend: der Raum, und die Anfänge von Erde, Wasser, Feuer und Luft. 9 — 19. Die elf nächsten Principe seyen die Organe der Empfindung, die von der Ichheit producirt werde: zehn äußerliche Organe, die fünf Sinne, und fünf Organe der Handlung, Stimme, Hände, Füße, After, Geschlechtstheile; das elfte Organ sey das des innern Sinns. 20 — 24. Diese Principe

seyen die von den früher genannten Rudimenten hervorgebrachten fünf Elemente: Aether den Raum einnehmend, Luft, Feuer, Wasser, Erde. 25. Die Seele. In dieser sehr unordentlichen Weise sehen wir nur die ersten Anfänge der Reflexion, die zusammengestellt als Allgemeines erscheinen; diese Zusammenstellung ist aber, geschweige systematisch zu seyn, nicht einmal sinnig.

Vorher waren die Principe außereinander und nacheinander; in der Seele haben sie ihre Vereinigung. Von ihr wird gesagt, sie sey nicht producirt; auch nicht productiv: sie sey individuell, so gebe es viele Seelen; sie sey empfindend, ewig, immateriell, unveränderlich. Hier unterscheidet Colebrooke das theistische von dem atheistischen System der Sanc'hya, indem jenes nicht nur individuelle Seelen annehme, sondern auch Gott (Iswara) als Regierer der Welt behaupte. Die Erkenntniß der Seele bleibt dann die Hauptsache: Es sey durch die Betrachtung der Natur und durch die Abstraction von der Natur, daß die Einheit der Seele mit der Natur herbeigeführt werde, wie der Lahme und Blinde für die Fortschaffung und Leitung verbunden sind, die Eine tragend und geleitet (Natur?), die Andere getragen und leitend (Seele?). Durch diese Vereinigung der Seele und Natur sey die Schöpfung bewirkt, bestehend in der Entwickelung der Intelligenz und der übrigen Principe. Diese Einheit ist dann der Halt an und für sich, für das, was ist, überhaupt, und für die Erhaltung desselben. Zugleich ist es ein großer Gedanke, daß die Negation des Gegenstandes, welche im Denken enthalten ist, nothwendig sey, um zu begreifen; es hat dieß viel mehr Tiefe, als das Gerede vom unmittelbaren Bewußtseyn. Wenn man dagegen sagt, die Orientalen haben in der Einigkeit mit der Natur gelebt, so ist dieß ein oberflächlicher und schiefer Ausdruck; denn eben die Thätigkeit der Seele, der Geist ist allerdings in Verhältniß zur Natur und in Einigkeit mit dem Wahrhaften der Natur. Aber diese wahrhafte Einigkeit enthält wesentlich das Moment der Negation der Natur, wie sie unmittelbar ist; solche

unmittelbare Einigkeit ist nur das Leben der Thiere, das sinnliche Leben und Wahrnehmen. Die Idee, die bei den Indiern vorhanden ist, ist also wohl Einigkeit der Natur und der Seele; aber das Geistige ist nur so eins mit der Natur, daß es in sich ist und zugleich das Natürliche als negativ setzt. Ueber die Schöpfung heißt es dann weiter: Der Wunsch und Zweck der Seele sey Genuß und Befreiung; und zu diesem Behufe sey sie mit einer feinen Umgebung angethan, in welcher alle obigen Principe, aber nur bis zur elementarischen Entfaltung, enthalten seyen. Es ist in dieser Idee etwas von unserem Ideellen, von dem Ansich vorhanden: wie die Blüthe schon im Keim ideell, nicht aber wirksam und reell ist; der Ausdruck dafür ist Lingam, die Zeugungskraft, Wirkungskraft des Natürlichen, welche in allen Indischen Vorstellungen hochgestellt wird. Diese feine Gestalt, sagt die Sanc'hya, nehme dann gröbere Körperlichkeit an, und verkleide sich in mehrere Gestalten; und um nun das Herabfallen in die gröbere Körperlichkeit zu verhindern, ist die philosophische Contemplation als Mittel angegeben.

Bisher haben wir die abstracten Principien gesehen; von der Schöpfung der concreten Wirklichkeit des Universums ist Folgendes zu erwähnen: Die körperliche Schöpfung bestehe in der Seele, bekleidet mit gröberem Körper, und begreife acht Ordnungen höherer Wesen und fünf Ordnungen unterer Wesen, welche mit dem Menschen, der eine eigene Klasse bildet, vierzehn Ordnungen ausmachen, und in drei Welten oder Klassen vertheilt sind. Die ersten acht Ordnungen haben Benennungen, welche in der Indischen Mythologie vorkommen: Brahma, Prajapatis, Indra u. s. f.; es sind sowohl Götter als Halbgötter, Brahma selbst ist hier vorgestellt als ein Geschaffenes. Die fünf niederen Ordnungen sind die Thiere: die vierfüßigen in zwei Klassen, drittens die Vögel, viertens die Reptilien, Fische und Insecten, und endlich fünftens die vegetabilische und die unorganische Natur. Der Aufenthalt der acht höhern Klassen

sey im Himmel: sie genießen Güte und Tugend, und seyen somit glückselig, aber nur unvollkommen und vorübergehend; darunter sey nun der Sitz der Finsterniß oder Täuschung, wo Wesen der niedern Ordnungen wohnen; dazwischen stehe die Welt des Menschen, wo Falschheit oder Leidenschaft vorwalten.

Diesen drei der materiellen Schöpfung angehörigen Welten setzt nun das System noch eine andere Schöpfung gegenüber, die intellectuelle, bestehend in Verstandesvermögen, Empfindungen, welche wieder in vier Klassen getheilt werden: Bestimmungen, die Hindernisse sind; die unfähig machen; die befriedigen; und die die Intelligenz vollkommen machen. 1. Von den hindernden Bestimmungen werden 62 aufgeführt: acht Arten des Irrthums; ebenso viel der Meinung, oder Täuschung; zehn der Leidenschaft, als des Extrems der Täuschung; achtzehn des Hasses, oder der Düsterheit; ebenso viel des Kummers. Es zeigt sich hier mehr ein empirisch psychologisch beobachtendes Verfahren. 2. Die Unfähigkeit der Intelligenz hat wieder acht und zwanzig Species: Beschädigung, Mangel der Organe u. s. f. 3. Die Befriedigung ist entweder innerlich, oder äußerlich. Die innerliche Befriedigung ist vierfach: die erste betrifft die Natur, das ganz Allgemeine, Substantielle, und wird in die Meinung gesetzt, daß die philosophische Erkenntniß eine Modification des Princips der Natur selbst sey, womit unmittelbar die Erwartung einer Befreiung durch den Act der Natur verknüpft sey; die wahrhafte Befreiung ist jedoch nicht als Act der Natur zu erwarten, sondern es ist die Seele, die sie durch sich, durch ihre denkende Thätigkeit hervorzubringen hat. Die zweite Befriedigung ist der Glaube, daß ascetische Uebungen, Schmerzen, Qualen, Büßungen hinreichen, sich der Befreiung zu versichern; die dritte betrifft die Zeit, die Vorstellung, daß die Befreiung im Laufe der Zeit ohne Studium kommen werde; die vierte Befriedigung ist die durch die Vorstellung des Glücks, daß die Befreiung vom Schicksal abhange. Die äußerliche Weise der Be-

friedigung bezieht sich auf Enthaltsamkeit vom Genuß, aber aus sinnlichen Motiven, z. B. aus Abneigung gegen die Unruhe der Erwerbung, aus Furcht vor den üblen Folgen des Genusses u. s. w. 4. Von der Vervollkommnung der Intelligenz sind wieder mehrere Arten angegeben, unter andern auch die directe psychologische Weise, den Geist zu vervollkommnen, z. B. durch Räsonniren, freundschaftliche Unterhaltung u. s. w., wie man dieß auch in unsern angewandten Logiken wohl finden kann.

Noch ist einiges Bestimmtere über den Hauptpunkt des Systems zu bemerken. Die Sanc'hya, wie die anderen Indischen Systeme der Philosophie beschäftigen sich besonders mit den drei Qualitäten (Guna) der absoluten Idee, die als Substanzen, als Modificationen der Natur vorgestellt werden. Es ist merkwürdig, daß bei den Indiern dieß in ihr beobachtendes Bewußtseyn gefallen ist, daß das, was wahr und an und für sich ist, drei Bestimmungen enthält, und der Begriff der Idee in drei Momenten vollendet ist. Dieses hohe Bewußtseyn der Dreiheit, welches wir auch bei Plato und Andern wiederfinden, ist dann in der Region des denkenden Betrachtens verloren gegangen, und erhielt sich nur in der Religion, aber als ein Jenseitiges; der Verstand ist dann dahinter gekommen und erklärte es für Unsinn, erst Kant hat zu seinem Erkennen wieder die Bahn gebrochen. Die Wesenheit und Totalität des Begriffs von Allem, in seiner Substanz betrachtet, wird nun durch die Dreiheit der Bestimmungen absorbirt; und es ist das Interesse der Zeit geworden, dieß zum Bewußtseyn zu bringen. Bei den Indiern ist dieß Bewußtseyn bloß aus sinniger Beobachtung hervorgegangen, und sie bestimmen nun näher diese Qualitäten so: Die erste und höchste sey die Güte (Sattwa), sie sey erhaben, erleuchtend, mit Freude und Glückseligkeit verbunden; die Tugend walte in ihr vor. Sie sey im Feuer überwiegend, darum steige die Flamme auf und fliegen die Funken aufwärts; wenn sie im Menschen das Uebergewicht habe, wie sie es in den acht

höhern Ordnungen habe, so sey sie die Ursache der Tugend. Das ist also das durchaus und in jeder Rücksicht affirmative Allgemeine in abstracter Form. Die zweite und mittlere Qualität sey die Falschheit oder Leidenschaft (Rajas, Tejas), die für sich blind ist, das Unreine, Schädliche, Häßliche; sie sei thätig, heftig und veränderlich, mit Uebel und Unglück verbunden, das Uebergewicht in der Luft habend, weshalb der Wind sich kreuzweise bewege: in lebenden Wesen die Ursache des Lasters. Die dritte und letzte Qualität sey die Finsterniß (Tamas); sie sey träge und hinderlich, mit Sorge, Stumpfheit und Täuschung verbunden, das Uebergewicht in Erde und Wasser habend, weshalb diese fallen und nach unten streben: in lebendigen Wesen die Ursache der Dummheit. Die erste Qualität ist somit die Einheit mit sich: die zweite das Manifestiren, das Princip der Differenz, der Trieb, die Entzweiung, als Schlechtigkeit: die dritte dann aber bloß Negation, wie sie auch im Concreten der Mythologie als Schiwa, Mahadewa oder Maheswara, der Gott der Zerstörung und Veränderung vorgestellt wird. Der wichtige Unterschied gegen uns fällt dahin, daß das dritte Princip nicht die Rückkehr in das erste ist, wie der Geist und die Idee dieß fordert, vermittelst des Aufhebens der Negation sich mit sich selbst zu vermitteln und in sich selbst zurückzugehen; bei den Indiern bleibt das Dritte Veränderung, Vernichtung.

Diese drei Qualitäten werden als die Wesenheit der Natur vorgestellt; die Sanc'hya sagt: „Wir sprechen von ihnen, wie von den Bäumen eines Waldes." Dieß ist jedoch ein schlechter Vergleich; denn der Wald ist nur ein abstract Allgemeines, worin die Einzelnen selbstständig sind. In den religiösen Vorstellungen der Veda's, wo diese Qualitäten auch als Trimurti vorkommen, wird von ihnen gesprochen, als von successiven Modificationen: so daß „Alles zuerst Finsterniß war, dann den Befehl erhielt, sich zu verwandeln, solchergestalt die Weise des Triebes, der Wirksamkeit (foulness) annahm" (die aber noch

schlimmer ist), „bis sie endlich auf nochmaligen Befehl Brahma's die Form der Güte annahm."

Das Fernere sind nähere Bestimmungen der Intelligenz in Rücksicht auf diese Qualitäten: Zur Intelligenz werden acht Arten gerechnet, wovon vier der Güte angehören: erstens Tugend; zweitens Wissenschaft und Kenntniß; drittens Leidenschaftlosigkeit, die entweder ein äußerliches sinnliches Motiv habe, die Abneigung vor Unruhe, oder geistiger Art sey, und aus der Ueberzeugung erwachse, daß die Natur ein Traum sey, eine bloße Gaukelei und Täuschung; viertens die Macht. Diese sey achtfach, und da sind denn acht sonderbare Eigenschaften angegeben: das Vermögen, sich in eine ganz kleine Gestalt zusammenzunehmen, für die jedes Ding durchdringlich sey; das Vermögen, sich zu einem gigantischen Leibe auszudehnen; das Vermögen, eine Leichtigkeit anzunehmen, um an einem Sonnenstrahl in die Sonne steigen zu können; der Besitz von unbegrenzter Action der Organe, so daß man mit den Fingerspitzen den Mond berühren könne; unwiderstehlicher Wille, so daß man z. B. in die Erde tauchen könne, so leicht wie in Wasser; Herrschaft über alle belebte und unbelebte Wesen; die Kraft, den Lauf der Natur zu verändern; das Vermögen, Alles, was man wünsche, zu vollbringen. „Daß solche transscendente Macht," fährt Colebrooke fort, „dem Menschen in seinem Leben erreichbar sey, ist nicht der Sanc'hya-Secte eigenthümlich, sondern allen Systemen und religiösen Vorstellungen gemein; und solche Macht wird von vielen Heiligen und Brahminen in Dramen und Volkserzählungen dargestellt und geglaubt." Die sinnliche Evidenz hilft dagegen nichts, denn sinnliche Wahrnehmung ist für die Indier überhaupt nicht vorhanden; Alles travestirt sich in Bilder der Phantasie, jeder Traum gilt ihnen als Wahrheit und Wirklichkeit. Diese Macht schreibt die Sanc'hya dem Menschen zu, insofern er durch Bildung seines Denkens sich in die Innerlichkeit erhebt. Colebrooke sagt: „Die Yoga-sastra nennt in dem einen ihrer vier

Kapitel eine Menge von Uebungen, wodurch solche Macht erlangt werde: z. B., tiefe Meditation, die mit Zurückhaltung des Athems und Unthätigkeit der Sinne begleitet sey, während eine vorgeschriebene Stellung beständig beibehalten werde. Durch solche Uebungen erlange der Adept die Kenntniß alles Vergangenen, wie Zukünftigen: die Gedanken der Anderen zu errathen: die Stärke des Elephanten, den Muth des Löwen, die Schnelligkeit des Windes zu haben: in der Luft zu fliegen, im Wasser zu schwimmen, in die Erde zu tauchen: alle Welten in Einem Augenblicke zu übersehen, und andere wunderbare Thaten zu verrichten. Die schnellste Weise aber, die Glückseligkeit durch tiefe Contemplation zu erreichen, sey diejenige Andacht zu Gott, welche darin bestehe, den mystischen Namen Gottes: Om stets zu murmeln." Dieß ist eine ganz allgemeine Vorstellung.

Colebrooke erwähnt näher die theistische und atheistische Theilung der Sanc'hya. Während im theistischen System Iswara, der oberste Regierer der Welt, als eine von den andern Seelen unterschiedene Seele oder Geist angenommen wird, leugnet Kapila in der atheistischen Sanc'hya den Iswara, Urheber der Welt mit bewußtem Willen (by volition), indem er anführt, daß es keinen Beweis für's Daseyn Gottes gebe; die Wahrnehmung zeige es nicht, noch lasse es sich durch's Schließen ableiten. Er erkennt zwar ein aus der Natur hervorgehendes Wesen an, welches die absolute Intelligenz sey, die Quelle aller individuellen Intelligenzen, und der Ursprung aller andern Existenzen, die sich nach und nach aus ihr entwickeln; er bemerkt ausdrücklich, daß „die Wahrheit solch' eines Iswara bewiesen ist," des Schöpfers der Welt in solchem Sinne der Schöpfung. Aber „die Existenz von Wirkungen," sagt er, „hängt von der Seele, dem Bewußtseyn, nicht von Iswara ab; Alles kommt von dem großen Princip, der Intelligenz, her," der die individuelle Seele angehört, und durch welche sie bethätigt wird.

c. Was den dritten Abschnitt der Sanc'hya betrifft, die

bestimmtere Weise der Erkenntniß des Princips: so will ich hier noch einige Bemerkungen herausheben, die Interesse haben können. Von den verschiedenen schon angegebenen Erkenntnißarten bleibt die des Räsonnements, der Zusammenhang im Schluß durch das Verhältniß von Ursache und Wirkung hierbei Hauptbestimmung; und ich will angeben, wie die Indier dieß Verhältniß auffassen. Der Verstand und alle anderen abgeleiteten Principe seyen Wirkungen, von ihnen schließen sie auf ihre Ursachen; dieß ist in einiger Rücksicht analog mit unserem Schließen, in anderer abweichend. Sie haben die Ansicht: „Die Wirkungen existiren schon vor dem Wirken der Ursache; denn was nicht existirt, kann nicht durch Causalität in die Existenz gesetzt werden." Colebrooke sagt: „Das ist, Wirkungen sind Educte eher, als Producte." Es ist aber gerade die Frage, was sind Producte? Als Beispiel, wie nun schon die Wirkung in der Ursache enhalten sey, wird angeführt: das Oel sey schon in dem Samen des Sesamum, ehe es ausgepreßt wird, Reis in dem Halm, ehe er gedroschen, Milch in dem Euter der Kuh, ehe sie gemolken. Das Wesen der Ursache und Wirkung sey dasselbe; ein Stück Kleid sey nicht wesentlich verschieden von dem Garn, woraus es gewoben, sondern derselbe Inhalt. So fassen sie dies Verhältniß auf. Eine Consequenz hiervon wäre die Ewigkeit der Welt; denn der Satz: Aus Nichts wird Nichts, an den auch Colebrooke hier erinnert, widerspricht der Erschaffung der Welt aus Nichts in unsrer religiösen Form. In der That muß man zugleich sagen: Gott schafft die Welt nicht aus Nichts, sondern aus sich; es ist seine eigene Bestimmung, die er in die Existenz bringt. Der Unterschied von Ursache und Wirkung ist nur ein Formenunterschied; der Verstand hält sie aus einander, nicht die Vernunft. Die Nässe ist dasselbe, wie der Regen: oder wir sprechen in der Mechanik von verschiedenen Bewegungen, da doch die Bewegung dieselbe Geschwindigkeit vor dem Stoß und nach demselben hat. Das gewöhnliche Bewußtseyn kann so dies Verhältniß der Indifferenz von Ursache und Wirkung nicht fassen.

Die Indier schließen nun auf „eine allgemeine Ursache, welche ununterscheidbar ist, während die bestimmten Dinge endlich sind;" und deshalb müsse es eine sie durchdringende Ursache geben. Selbst die Intelligenz ist Wirkung dieser Ursache; und dieß ist die Seele, sofern sie schaffend ist in dieser Identität mit der Natur nach ihrem Abstrahiren davon. Die Wirkung geht von der Ursache aus; aber umgekehrt ist diese nicht selbstständig, sondern geht in die allgemeine Ursache zurück. Mit der hervortretenden Erschaffung der drei Welten ist zugleich die allgemeine Zerstörung gesetzt: Wie die Schildkröte ihre Glieder ausstrecke und hernach sie wieder innerhalb ihrer Schale zurückziehe, so werden bei dem allgemeinen Untergange und der Auflösung der Dinge, welche zu einer bestimmten Zeit eintrete, die fünf Elemente, Erde u. s. f., welche die drei Welten constituiren, wieder in der umgekehrten Ordnung eingezogen, als die war, in welcher sie aus dem ursprünglichen Principe hervorgingen, indem sie Schritt vor Schritt in ihre erste Ursache zurückkehren, die höchste und ununterscheidbare, welche die Natur sey. Dieser werden die drei Qualitäten, Güte, Leidenschaft und Finsterniß, beigelegt; das nähere Verhältniß dieser Bestimmungen könnte sehr interessant seyn, aber es ist nur sehr oberflächlich aufgefaßt. Die Natur wirke nämlich durch die Mischung dieser drei Qualitäten: jedes Ding habe alle drei in sich, wie drei Ströme, die zusammenfließen; ebenso wirke sie durch Modification, wie das Wasser, durch die Wurzeln der Pflanze eingesaugt und innerhalb der Frucht geleitet, einen besonderen Wohlgeschmack erhalte. Es sind so nur die Kategorien von Vermischung und Modification vorhanden. Die Indier sagen: Die Natur habe jene drei Qualitäten in ihrem eigenen Rechte, als ihre Formen und Eigenschaften; die anderen Dinge nur, weil sie in ihnen als die Wirkungen jener vorhanden seyen.

Zu betrachten haben wir noch das Verhältniß der Na-

tur zum Geist: „Die Natur, ob sie gleich unbeseelt ist, verrichtet das Amt, die Seele zu ihrer Befreiung vorzubereiten, wie es die Function der Milch — einer Substanz, die keine Empfindung hat — ist, das Kalb zu ernähren.“ Die Sanc'hya macht folgenden Vergleich: Die Natur sey einer Bajadere gleich, die sich der Seele zeige, wie zu einer Audienz; sie werde über ihre Schamlosigkeit geschmäht, sich zu wiederholten Malen dem rohen Anblick des Zuschauers Preis zu geben. „Aber sie tritt ab, wenn sie sich genug gezeigt hat; sie thut's, weil sie gesehen worden ist; und der Zuschauer tritt ab, weil er sie gesehen hat. Die Natur hat keinen weitern Gebrauch für die Seele; dennoch bleibt ihre Verbindung fortdauernd bestehen.“ Mit der Erreichung der geistigen Erkenntniß durch's Studium der Principien werde die entscheidende, unwiderlegbare, einzige Wahrheit gelernt, daß: „Ich weder bin, noch etwas mein ist, noch ich existire.“ Die Ichheit ist nämlich noch unterschieden von der Seele, und zuletzt verschwindet dem Indier die Ichheit und das Selbstbewußtseyn: „Alles was im Bewußtseyn vorkommt, wird reflectirt von der Seele, aber als ein Bild, das den Krystall der Seele nicht beschmutzt, ihm auch nicht angehört. Im Besitz dieser Selbstkenntniß“ (ohne Ichheit) „betrachtet die Seele bequem die Natur, dadurch entnommen der furchtbaren Veränderung, und befreit von jeder andern Form und Wirkung des Verstandes, diese geistige Erkenntniß ausgenommen;“ ein vermitteltes, geistiges Wissen von dem ebenso vergeistigten Inhalte, ein Wissen ohne Ichheit und Bewußtseyn. „Die Seele bleibt zwar einige Zeit noch mit einem Körper bekleidet, aber nur so wie das Rad des Töpfers, wenn auch der Topf schon vollendet ist, sich noch dreht durch die Kraft des früher ihm gegebenen Impulses.“ Die Seele hat also nach den Indiern nichts mehr mit dem Körper zu thun, und ihr Verhältniß zu ihm wird damit ein überflüssiges. „Wenn aber dann die Trennung der unterrichteten Seele von ihrem Körper endlich eintritt, und die Natur in Rücksicht der Seele aufhört:

so ist die absolute und letztliche Befreiung vollendet.“ Dieß sind die Hauptmomente der Sanc'hya-Philosophie.

2. Die Philosophie des Gotama und die des Kanade gehören zusammen.[1] Die Philosophie des Gotama wird Nyaya genannt (räsonnirend), die des Kanade Waiseshica (particulare); die erstere ist eine besonders ausgebildete Dialektik, die zweite dagegen beschäftigt sich mit der Physik, d. h. mit den besondern oder sinnlichen Objecten. Colebrooke sagt: „Kein Gebiet der Wissenschaft oder Literatur hat mehr die Aufmerksamkeit der Indier auf sich gezogen, als die Nyaya; und die Frucht dieser Studien ist eine unzählige Menge von Schriften, unter welchen sich Arbeiten von sehr berühmten Gelehrten befinden. Die Ordnung, welche Gotama und Kanade beobachten, ist die, welche in einer Stelle der Veda's angedeutet wird, als die erforderlichen Schritte zum Unterricht und Studium, nämlich: Enunciation, Definition und Untersuchung. Die Enunciation sey die Erwähnung eines Dinges bei seinem Namen, d. h. bei dem es bezeichnenden Ausdrucke, wie die Offenbarung ihn lehre; denn die Sprache wird als dem Menschen geoffenbart betrachtet. Die Definition stelle die besondere Eigenschaft dar, welche den wesentlichen Charakter eines Dinges ausmache. Die Untersuchung bestehe in der Nachforschung über die Angemessenheit und das Genügende der Definition. In Uebereinstimmung hiermit schicken die Lehrer der Philosophie die wissenschaftlichen Ausdrücke voran, gehen zu den Definitionen fort, und kommen dann auf die Untersuchung der so vorausgeschickten Subjecte.“ Mit dem Namen meint man die Vorstellung, womit in der Untersuchung verglichen wird, was in der Definition angegeben ist. Das Fernere ist der zu betrachtende Gegenstand. „Gotama führt hier sechszehn Punkte an, unter welchen der Beweis, die Evidenz“

[1] Transactions of the Royal asiatic Society: Vol. 1. Part. I, p. 92—118 (VII, Essay on the Philosophy of the Hindus, Part. II. by Henry Thomas Colebrooke.)

(das Formelle) „und das, was zu beweisen ist, die Hauptpunkte sind; die übrigen sind nur subsidiarisch und accessorisch), als zur Erkenntniß und Vergewisserung der Wahrheit beitragend. Die Nyaya stimmt dann mit den übrigen psychologischen Schulen darin überein, daß sie Glückseligkeit, endliche Vortrefflichkeit und Befreiung vom Uebel, zum Lohne für eine vollkommene Erkenntniß der Principien verspricht, welche sie lehre, d. h. der Wahrheit: meinend die Ueberzeugung von der ewigen Existenz der Seele, als trennbar von dem Körper," so daß der Geist für sich selbst sey. Die Seele ist dann selbst der Gegenstand, der erkannt und bewiesen werden soll. Das Nähere ist noch anzugeben.

a. Der erste Hauptpunkt, die Evidenz des Beweises, habe vier Arten: erstens die Wahrnehmung; zweitens das Schließen (**inference**), welches drei Weisen habe: von der Folge auf die Ursache, von der Ursache auf die Wirkung, und nach Analogie. Die dritte Art der Evidenz sey die Vergleichung: die vierte die Versicherung, sowohl Tradition, als Offenbarung in sich begreifend. Diese Arten des Beweises sind sehr ausgeführt, sowohl in dem alten Tractat, den man dem Gotama zuschreibt, als auch von unzähligen Commentatoren.

b. Das Zweite ist der Gegenstand, der zu beweisen ist, der evident werden soll; hier werden zwölf Gegenstände angegeben. Der erste und wichtigste aber sey die Seele, als vom Körper und den Sinnen sich unterscheidender Sitz der Empfindung und der Wissenschaft, deren Existenz durch Neigung, Abneigung, Wollen u. s. w. bewiesen werde; sie habe vierzehn Qualitäten, als: Zahl, Größe, Besonderheit, Verbindung, Absonderung, Intelligenz, Vergnügen, Schmerz, Verlangen, Abneigung, Wille, Verdienst, Schuld und Einbildungskraft. Wir sehen auch in diesen ganz ordnungslosen ersten Anfängen der Reflexion keinen Zusammenhang noch Totalität der Bestimmungen. Der zweite Gegenstand der Erkenntniß sey der Körper: der dritte die

Organe der Empfindung, wobei die fünf äußeren Sinne genannt werden. Sie seyen nicht Modificationen des Bewußtseyns (wie die Sanc'hya behauptet), sondern Material aus den Elementen, respectiv aus Erde, Wasser, Licht, Luft und Aether bestehend. Der Augapfel sey nicht, sagen sie, das Organ des Sehens, noch das Ohr das des Hörens; sondern das Organ des Sehens sey ein Lichtstrahl, der vom Auge zum Gegenstande ausgehe: das Organ des Hörens der Aether, der in der Höhle des Ohrs mit dem gehörten Gegenstande durch den dazwischen befindlichen Aether communicire. Jener Lichtstrahl sey gewöhnlich nicht sichtbar, gerade wie ein Licht um Mittag nicht gesehen werde, aber unter gewissen Umständen sey er zu sehen. Beim Geschmack sey Wäßriges, wie der Speichel, das Organ u. s. w. Aehnliches, wie hier vom Sehen gesagt wird, findet sich auch bei Plato im Timäus (**p. 45—46 Steph.; p. 50—53 Bekk.**); interessante Bemerkungen über den Phosphor des Auges sind in einem Aufsatze von Schultz in Göthe's Morphologie enthalten. Beispiele, daß Menschen bei Nacht gesehen haben, so daß ihr Auge den Gegenstand erleuchtet, kommen in Menge vor; aber die Erscheinung verlangt allerdings besondere Umstände. Der vierte Gegenstand seyen die Gegenstände der Sinne. Hier schaltet Cesava, ein Commentator, die Kategorien des Kanade ein, deren sechs seyen: die erste derselben sey die Substanz; dieser gebe es neun: Erde, Wasser, Licht, Luft, Aether, Zeit, Raum, Seele, Verstand. Die Grundelemente der materiellen Substanzen werden von Kanade so angesehen, als seyen sie ursprünglich Atome und nachher deren Aggregate; er behauptet die Ewigkeit der Atome, und es wird dann Vieles über die Verbindung der Atome beigebracht, wobei auch die Sonnenstäubchen vorkommen. Die zweite Kategorie sey die Qualität, deren es vier und zwanzig gebe: 1) Farbe, 2) Geschmack, 3) Geruch, 4) Gefühl, 5) Zahl, 6) Größe, 7) Individualität, 8) Verbindung, 9) Trennung, 10) Priorität, 11) Posteriorität, 12) Schwere, 13) Flüssigkeit, 14) Zä-

higkeit, 15) Klang, 16) Intelligenz, 17) Vergnügen, 18) Schmerz, 19) Verlangen, 20) Abneigung, 21) Willen, 22) Tugend, 23) Laster, 24) eine Fähigkeit, welche drei Arten in sich begreife: Geschwindigkeit, Elasticität und Einbildungskraft. Die dritte Kategorie sey die Action: die vierte die Gemeinschaft: die fünfte der Unterschied: die sechste die Verbindung (aggregation), die letzte des Kanade; andere Schriftsteller fügen noch die Negation als die siebente hinzu. Dieß ist die Art und Weise, wie die Philosophie bei den Indiern aussieht.

c. Auf die zwei Hauptpunkte, die Evidenz, und das, was zu wissen interessant ist, läßt nun die Philosophie des Gotamo als den dritten Punkt den Zweifel folgen. Ein anderer Punkt ist der regelmäßige Beweis, das förmliche Räsonniren, oder der vollständige Syllogismus (Nyaya), welcher aus fünf Propositionen bestehe: 1) dem Satze, 2) dem Grunde, 3) dem Beweise (the instance), 4) der Anwendung, 5) dem Schlusse. Z. B. 1) dieser Hügel ist feurig; 2) denn er raucht; 3) was raucht, ist feurig, wie ein Küchenheerd; 4) nun aber (accordingly) raucht der Hügel; 5) darum ist er feurig. Dieß wird so vorgetragen, wie bei uns die Syllogismen; aber es kommt so heraus, daß das, warum es sich handelt, vorn gesetzt ist. Wir würden hingegen mit dem Allgemeinen anfangen. Dieß ist die gewöhnliche Form, und es kann uns an diesen Beispielen genügen; wir wollen jedoch jetzt die Sache noch einmal zusammenfassen.

Wir haben in Indien gesehen, daß das Sammeln der Seele in sich, ihr Erheben in die Freiheit, das Denken, das sich für sich constituirt, die Hauptsache ist. Dieß Fürsichwerden der Seele auf die abstracteste Weise können wir intellectuelle Substantialität nennen; aber es ist hier nicht Einheit des Geistes und der Natur, sondern gerade das Gegentheil vorhanden. Dem Geist ist die Betrachtung der Natur nur Mittel, Uebung des Denkens, die zum Ziel die Befreiung des Geistes hat. Die intellectuelle Substantialität ist in Indien das Ziel, in der Philosophie aber ist sie im Allgemeinen der wesentliche Anfang; Philosophiren ist dieser Idealismus, daß das Denken für sich die Grundlage der Wahrheit ist. Die intellectuelle Substantialität

ist das Gegentheil von der Reflexion, dem Verstande, der subjectiven Individualität der Europäer. Es ist bei uns von Wichtigkeit, daß Ich es will, weiß, glaube, meine, nach den Gründen, die ich dazu habe, nach meiner Willkür; und darauf wird ein unendlicher Werth gelegt. Die intellectuelle Substantialität ist hierzu das Extrem, wo alle Subjectivität des Ich vergeht: für diese ist alles Objective eitel geworden, es giebt für sie keine objective Wahrheit, Pflicht, Recht; und so ist die subjective Eitelkeit das einzige Zurückbleibende. Es ist das Interesse, zu der intellectuellen Substantialität zu kommen, um jene subjective Eitelkeit mit aller ihrer Gescheutheit und Reflexion darin zu ersäufen. Dieß ist der Vortheil dieses Standpunkts.

Der Mangel besteht darin, daß, indem die intellectuelle Substantialität als Ziel und Zweck für das Subject vorgestellt wird, als ein Zustand, der für das Interesse des Subjects erst hervorgebracht werden soll, sie, so sehr auch das Objectivste, doch nur ganz abstract objectiv ist; daher fehlt ihr die wesentliche Form der Objectivität. Eben jene intellectuelle Substantialität, die so in der Abstraction bleibt, hat zu ihrer Existenz nur die subjective Seele. Wie in der Eitelkeit, wo nur die subjective Macht des Verneinens das Bleibende ist, Alles untergeht: so enthält ebenso dieß Abstracte der intellectuellen Substantialität nur die Flucht ins Leere und Bestimmungslose, worin Alles untergeht. Es ist nun darum zu thun, daß dieser wahrhafte Boden der in sich selbst formirenden, sich bestimmenden Objectivität hervortreibe: die unendliche Form in sich, die das ist, was man das Denken nennt. Wie dieß Denken erstens als subjectiv das Meinige ist, indem Ich denke, zweitens aber auch die Allgemeinheit, welche die intellectuelle Substantialität enthält: so ist es drittens die formirende Thätigkeit, das Princip des Bestimmens. Nur diese höhere Weise der Objectivität, die sich selbst entfaltet, gibt dem besondern Inhalt einen Platz, läßt ihn gewähren und erhält ihn in sich. Wenn in der Orientalischen Anschauung das Besondere taumelt, und bestimmt ist, vorüberzugehen, so hat es im Boden

des Denkens dagegen auch seine Stelle. Es kann sich in sich wurzeln, kann fest werden; und es ist dieß der harte, Europäische Verstand. Um ihn sich abzuthun, dienen solche Orientalische Vorstellungen; aber im Boden des Denkens ist er flüssig erhalten, soll nicht für sich werden, sondern nur Moment des ganzen Systems seyn. In der Orientalischen Philosophie haben wir auch bestimmten Inhalt gefunden, der betrachtet wird; aber die Betrachtung ist ganz gedankenlos, ohne Systematisirung, weil sie darüber steht, außer der Einheit. Jenseits steht die intellectuelle Substantialität, diesseits sieht es dann trocken und dürftig aus; das Besondere hat so nur die hölzerne Form des Räsonnirens und Schließens, wie auch bei den Scholastikern. In dem Boden des Denkens kann dagegen dem Besondern sein Recht geschehen; es kann als Moment der ganzen Organisation angesehen und begriffen werden. In der Indischen Philosophie ist die Idee nicht gegenständlich geworden; das Aeußere, Gegenständliche ist daher nicht nach der Idee begriffen worden. Dieß ist das Mangelhafte des Orientalismus.

Der wahrhaft objective Boden des Denkens wurzelt in der wirklichen Freiheit des Subjects; das Allgemeine, Substantielle selbst soll Objectivität haben. Indem das Denken dieß Allgemeine, der Boden des Substantiellen ist, und zugleich Ich ist (das Denken ist das Ansich und existirt als freies Subject), so hat das Allgemeine unmittelbare Existenz und Gegenwart; es ist nicht nur ein Ziel, ein Zustand, in den übergegangen werden soll, sondern die Absolutheit ist gegenständlich. Diese Bestimmung ist es, die wir in der Griechischen Welt vorfinden, und deren Ausbildung der Gegenstand unserer weitern Betrachtung ist. Zuerst tritt das Allgemeine als ganz abstract auf, so steht es der concreten Welt gegenüber; aber es gilt für den Boden Beider, für die concrete Welt, und für das, was an sich ist. Dieß ist nicht ein Jenseitiges, sondern das Gegenwärtige gilt dafür, daß es in dem Ansich stehe: oder das Ansich, das Allgemeine ist die Wahrheit der Gegenstände.

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

Einleitung

in die Griechische Philosophie.

Bei dem Namen Griechenland ist es dem gebildeten Menschen in Europa, insbesondere uns Deutschen, heimathlich zu Muthe. Die Europäer haben ihre Religion, das Drüben, das Entferntere, einen Schritt weiter weg als Griechenland, aus dem Morgenlande, und zwar aus Syrien, empfangen. Aber das Hier, das Gegenwärtige, Wissenschaft und Kunst, was, unser geistiges Leben befriedigend, es würdig macht so wie ziert, wissen wir von Griechenland ausgegangen direct oder indirect, — indirect durch den Umweg der Römer. Der letzte Weg war die frühere Form, in welcher diese Bildung an uns kam, auch von Seiten der vormals allgemeinen Kirche, welche als solche ihren Ursprung aus Rom ableitet und die Sprache der Römer selbst bis jetzt beibehalten hat. Die Quellen des Unterrichts sind nebst dem Lateinischen Evangelium die Kirchenväter gewesen. Auch unser Recht rühmt sich, seine vollkommenste Direction aus dem Römischen zu schöpfen. Die Germanische Gedrungenheit hat es nöthig gehabt, durch den harten Dienst der Kirche und des Rechts, die uns von Rom gekommen sind, hindurchzugehen, und in Zucht gehalten zu werden; erst dadurch ist der Europäische Charakter mürbe und fähig für die Freiheit gemacht. Nachdem also die Europäische Menschheit bei sich zu Hause geworden ist, und auf die Gegenwart

gesehen hat: so ist das Historische, das von Fremden Hineingelegte aufgegeben worden. Da hat der Mensch angefangen, in seiner Heimath zu seyn; dieß zu genießen, hat man sich an die Griechen gewendet. Lassen wir der Kirche und der Jurisprudenz ihr Latein und ihr Römerthum. Höhere, freiere, philosophische Wissenschaft, wie unsere schöne freie Kunst, und den Geschmack und die Liebe derselben wissen wir im Griechischen Leben wurzelnd und aus ihm den Geist desselben geschöpft zu haben. Wenn es erlaubt wäre, eine Sehnsucht zu haben, so wäre es nach solchem Lande und solchem Zustande.

Was uns aber heimathlich bei den Griechen macht, ist, daß wir sie finden, daß sie ihre Welt sich zur Heimath gemacht; der gemeinschaftliche Geist der Heimathlichkeit verbindet uns. Wie es im gemeinen Leben geht, daß uns bei den Menschen und Familien wohl ist, die heimathlich bei sich, zufrieden in sich sind, nicht hinaus und hinüber wollen, so ist es der Fall bei den Griechen. Sie haben freilich die substantiellen Anfänge ihrer Religion, ihrer Bildung, ihres gesellschaftlichen Zusammenhaltens mehr oder weniger aus Asien, Syrien und Aegypten erhalten; aber sie haben das Fremde dieses Ursprungs so sehr getilgt, es so umgewandelt, verarbeitet, umgekehrt, ein Anderes daraus gemacht, daß das, was sie, wie wir, daran schätzen, erkennen, lieben, eben wesentlich das Ihrige ist. Man kann deswegen bei der Geschichte des Griechischen Lebens ebenso sehr, als man weiter zurückgeht und zurückgehen muß, auch diesen Rückgang entbehren, und innerhalb ihrer Welt und Weise die Anfänge, das Aufkeimen, den Fortgang von Wissenschaft und Kunst bis zu ihrer Blüthe, wie selbst den Quell des Verderbens rein umschlossen in ihrer Sphäre verfolgen. Denn ihre geistige Entwickelung braucht das Empfangene, Fremde nur als Materie, Anstoß; sie haben sich darin als Freie gewußt, und betragen. Die Form, die sie der fremden Grundlage gegeben, ist dieser eigenthümliche geistige Hauch, der Geist der Freiheit und Schönheit,

der als Form einerseits genommen werden kann, der es aber andererseits eben ist, was in der That das höhere Substantielle ist.

Nicht nur aber haben sie so das Substantielle ihrer Bildung sich selbst erschaffen, und sich ihre Existenz heimathlich gemacht: sondern diese ihre geistige Wiedergeburt, was ihre eigentliche Geburt ist, auch geehrt. Den fremden Ursprung haben sie gleichsam undankbar vergessen und in den Hintergrund gestellt, — vielleicht in das Dunkel der Mysterien vergraben, das sie vor sich selbst geheim gehalten haben. Sie sind nicht nur Diese gewesen, haben nicht nur gebraucht und genossen, was sie vor sich gebracht und aus sich gemacht: sondern haben diese Heimathlichkeit ihrer ganzen Existenz, den Grund und den Ursprung ihrer selbst, bei sich gewußt und dankbar und freudig sich vorgestellt, nicht blos um zu seyn, zu haben und zu gebrauchen. Denn eben ihr Geist, als aus geistiger Wiedergeburt geboren, ist dieß, einmal das Ihrige zu seyn, und dann das Ihrige auch entstanden zu wissen und zwar bei sich. Sie stellen sich ihre Existenz abgetrennt von ihnen als Gegenstand vor, der sich für sich erzeugt, und für sich ihnen zu Gute wird; sie haben somit von Allem, was sie besessen und gewesen, eine Geschichte sich gemacht. Nicht nur die Entstehung der Welt, d. i. der Götter und Menschen, der Erde, des Himmels, der Winde, Berge, Flüsse haben sie sich vorgestellt: sondern von allen Seiten ihres Daseyns, wie ihnen das Feuer gebracht, und die Opfer, die damit verbunden, die Saaten, der Ackerbau, der Oelbaum, das Pferd, die Ehe, das Eigenthum, Gesetze, Künste, Gottesdienst, Wissenschaften, Städte, Geschlechter der Fürsten u. s. f., — von allem diesen so den Ursprung in anmuthigen Geschichten sich vorgestellt, wie bei ihnen nach dieser äußerlichen Seite es historisch als ihre Werke und Verdienste geworden.

In dieser existirenden Heimathlichkeit selbst, aber dann näher in dem Geiste der Heimathlichkeit, in diesem Geiste des vorge-

stellten Beisichselbstseyns nach seiner physikalischen, bürgerlichen, rechtlichen, sittlichen, politischen Existenz, in diesem Charakter der freien, schönen Geschichtlichkeit, daß, was sie sind, auch als Mnemosyne bei ihnen ist, liegt auch der Keim der denkenden Freiheit, und so die Nothwendigkeit, daß bei ihnen die Philosophie entstanden ist. Wie die Griechen bei sich zu Hause, so ist die Philosophie eben dieß, bei sich zu Hause seyn: daß der Mensch in seinem Geiste zu Hause sey, heimathlich bei sich. Wenn es uns sonst bei den Griechen heimathlich ist, so müssen wir besonders in ihrer Philosophie zu Hause zu bei ihnen seyn: nicht aber als bei ihnen, da die Philosophie eben bei sich selbst zu Hause ist, und wir es mit Gedanken, unserem Eigensten, dem von allen Besonderheiten Freien zu thun haben. Die Entwickelung und Entfaltung des Gedankens ist bei ihnen von ihren uranfänglichen Elementen hervorgetreten; und um ihre Philosophie zu begreifen, können wir bei ihnen selbst stehen bleiben, ohne weitere äußere Veranlassungen aufsuchen zu brauchen.

Wir müssen aber ihren Charakter und Standpunkt näher bestimmen. Die Griechen haben ebenso sehr eine geschichtliche Voraussetzung, als sie aus sich selbst hervorgegangen sind; diese, in Gedanken aufgefaßt, ist die Orientalische Substantialität der natürlichen Einheit des Geistigen und Natürlichen. Nur aus sich hervorgehen, in sich seyn, ist das andere Extrem der abstracten Subjectivität, wenn sie noch leer ist oder vielmehr sich leer gemacht hat; das ist der reine Formalismus, das abstracte Princip der modernen Welt. Die Griechen stehen zwischen Beiden in der schönen Mitte, welche darum Mitte der Schönheit ist, weil sie zugleich natürlich und geistig ist: aber so, daß die Geistigkeit das herrschende, bestimmende Subjekt bleibt. Der Geist, in die Natur versenkt, ist in substantieller Einheit mit ihr, und indem er Bewußtseyn ist, ist er vornehmlich Anschauung: als subjectives Bewußtseyn allerdings gestaltend, aber maßlos. Die Griechen hatten die substantielle Einheit der Natur und des

Geistes zur Grundlage, zu ihrem Wesen; und dieses so zum Gegenstande habend und wissend, aber als darin nicht untergehend, sondern in sich gegangen, sind sie nicht zum Extrem der formellen Subjectivität zurückgetreten, sondern zugleich im Einen bei sich: also als freies Subject, das zum Inhalt, Wesen, Substrat noch jene erste Einheit habend, seinen Gegenstand zur Schönheit bildet. Die Stufe des Griechischen Bewußtseyns ist die Stufe der Schönheit. Denn Schönheit ist das Ideal, der aus dem Geiste entsprungene Gedanke: aber so, daß die geistige Individualität noch nicht für sich ist, als abstracte Subjectivität, die sich dann in ihr selbst ihr Daseyn zur Gedankenwelt auszubilden hat. Sondern diese Subjectivität hat die natürliche, sinnliche Weise noch an ihr; so daß diese natürliche Weise aber nicht in gleichem Range und Würde steht, noch wie im Orient das Ueberwiegende ist. Jetzt hat das Princip des Geistigen den ersten Rang, und das Naturwesen gilt nicht mehr für sich in seinen existirenden Gestaltungen: sondern ist vielmehr nur Ausdruck des durchscheinenden Geistes, und zum Mittel und zur Weise der Existenz desselben herabgesetzt. Der Geist hat aber noch nicht sich selbst als Medium, um sich in sich selbst vorzustellen, und darauf seine Welt zu gründen.

Freie Sittlichkeit konnte und mußte also in Griechenland Statt finden, da die geistige Substanz der Freiheit hier die Grundlage der Sitten, Gesetze und Verfassungen war. Weil das Naturmoment aber noch darin enthalten ist, so ist die Weise der Sittlichkeit des Staats noch mit Natürlichkeit behaftet; die Staaten sind kleine Natur-Individuen, die sich nicht zu Einem Ganzen vereinigen konnten. Indem das Allgemeine nicht frei für sich steht, so ist das Geistige noch beschränkt. In der Griechischen Welt wird die an und für sich seyende ewige Sache durch den Gedanken ausgeführt, zum Bewußtseyn gebracht: aber so, daß die Subjectivität noch in zufälliger Bestimmung ihr gegenüber steht, weil sie noch wesentliche Beziehung auf die Na-

türlichkeit hat; und hierin liegt der Grund, den wir oben davon zu geben versprachen, daß in Griechenland nur Einige frei sind.

Die Orientalische maßlose Kraft der Substanz ist durch den Griechischen Geist zum Maaße gebracht, und in die Enge gezogen worden; er ist Klarheit, Ziel, Beschränkung der Gestaltungen, Reduction des Unermeßlichen, des unendlich Prächtigen und Reichen auf Bestimmtheit und Individualität. Der Reichthum der Griechischen Welt besteht nur in einer unendlichen Menge schöner, lieblicher, anmuthiger Einzelnheiten, in dieser Heiterkeit in allem Daseyn; das Größte unter den Griechen sind die Individualitäten, diese Virtuosen der Kunst, Poesie, des Gesanges, der Wissenschaft, Rechtschaffenheit, Tugend. Wenn, der Pracht und Erhabenheit, dem Kolossalen der Orientalischen Phantasien, der Aegyptischen Kunstbauten, der morgenländischen Reiche u. s. f. gegenüber, die Griechischen Heiterkeiten (die schönen Götter, Statuen, Tempel), wie ihre Ernsthaftigkeiten (die Institutionen und Thaten), schon als kleinliche Kinderspiele erscheinen können: so ist der Gedanke, der hier aufblüht, es noch mehr, der diesen Reichthum der Einzelnheiten, so wie die Orientalische Größe, in die Enge zieht, und auf seine einfache Seele reducirt, die aber in sich der Quellpunkt des Reichthums einer höhern idealen Welt, der Welt des Gedankens wird.

„Aus deinen Leidenschaften, o Mensch," sagte ein Alter, „hast du den Stoff deiner Götter genommen," wie die Morgenländer, vornehmlich die Indier, aus den Naturelementen, Naturkräften, Naturgestaltungen; „aus dem Gedanken," kann man hinzusetzen, „nimmst du das Element und den Stoff zu Gott." Hier ist der Gedanke der Boden, aus dem Gott hervorgeht; es ist aber nicht der anfangende Gedanke, der die Grundlage ausmacht, aus dem die ganze Bildung zu begreifen ist. Im Gegentheil. Im Anfange erscheint der Gedanke als ganz arm, höchst abstract, und von geringem Inhalt gegen den Inhalt, den das Orientalische seinem Gegenstande giebt; denn als unmittelbarer ist der Anfang selbst in der Form der Natürlichkeit, dies theilt er mit dem Orientalischen. Indem er dann den Inhalt des Orients auf ganz arme Bestimmungen reducirt, so sind für uns diese Gedanken kaum zu beachten, da sie noch nicht als Gedanken und in der Form und Bestimmung des Gedankens, sondern der Natürlichkeit vorhanden sind. Also Gedanke ist das Absolute, aber nicht als Gedanke. Wir haben nämlich immer zweierlei zu unterscheiden, das Allgemeine oder den Begriff, und dann die Realität dieses Allgemeinen, da es denn darauf ankommt, ob die Realität selber Gedanke oder Natürliches ist. Indem nun zuerst die Realität noch die Form der Unmittelbarkeit hat, und nur der Gedanke an sich ist: so liegt darin der Grund, daß wir bei den Griechen mit der Naturphilosophie der Jonischen Schule anfangen.

Was den äußerlichen historischen Zustand Griechenlands zu dieser Zeit betrifft, so fällt dieser Anfang der Griechischen Philosophie ins sechste Jahrhundert vor Christi Geburt, zu den Zeiten des Cyrus, in die Epoche des Untergangs der Jonischen Freistaaten in Kleinasien. Indem diese schöne Welt, die sich für sich zu hoher Bildung ausgebildet hatte, zu Grunde ging, trat die Philosophie auf. Krösus und die Lydier hatten zuerst die Jonische Freiheit in Gefahr gebracht; später erst zerstörte die Persische Herrschaft sie ganz, so daß die meisten Bewohner andere Sitze suchten und Colonien stifteten, besonders im Abendlande. Zu gleicher Zeit mit diesem Untergang der Jonischen Städte hatte das andere Griechenland aufgehört, unter seinen alten Fürstenhäusern zu stehen; die Pelopiden und die anderen größtentheils fremden Königsstämme waren untergegangen. Griechenland war Theils in vielfache Berührung nach Außen gekommen, Theils suchten die Griechen in sich selbst nach einem gesellschaftlichen Bande; das patriarchalische Leben war vorbei, und es trat in vielen Staaten das Bedürfniß ein, sich frei nach gesetzlichen Bestimmungen und Einrichtungen zu constituiren. Wir sehen viele

Individuen auftreten, die nicht mehr durch ihren Stamm Herrscher ihrer Mitbürger waren, sondern durch Talent, Phantasie, Wissenschaft ausgezeichnet und verehrt; solche Individuen sind in verschiedene Verhältnisse zu ihren Mitbürgern gekommen. Sie sind Theils Berather gewesen, doch wurde ihr guter Rath häufig auch nicht befolgt: Theils sind sie von ihren Mitbürgern gehaßt und verachtet worden, und sie zogen sich vom öffentlichen Wesen zurück; Andere sind gewaltsame, wenn auch nicht grausame Beherrscher ihrer Mitbürger geworden, Andere endlich Gesetzgeber der Freiheit gewesen.

Unter diese so eben charakterisirten Männer gehören die in neuern Zeiten aus der Geschichte der Philosophie ausgeschlossenen sogenannten sieben Weisen. Insofern sie als nähere Denkmale der Geschichte der Philosophie gelten, so ist ihr Charakter im Eingang der Philosophie kürzlich näher anzugeben. Sie treten in jenen Verhältnissen auf, Theils an dem Kampfe der Jonischen Städte Theil nehmend, Theils auswandernd, Theils auch als angesehene Individuen in Griechenland. Die Namen der Sieben werden verschiedentlich angegeben, gewöhnlich: Thales, Solon, Periander, Kleobulus, Chilon, Bias, Pittakus. Hermippus bei Diogenes Laertius (I. 42.) erwähnt siebzehn, unter denen Verschiedene sieben verschiedentlich auswählen. Nach Diogenes Laertius (I. 41.) nennt schon ein älterer, Dicäarch, nur vier, die einstimmig nach Allen unter den Sieben vorkommen: Thales, Bias, Pittakus und Solon. Sonst werden noch genannt: Myson, Anacharsis, Akusilaos, Epimenides, Pherecydes u. s. f. Dicäarch bei Diogenes (I. 40.) sagt von ihnen, sie seyen weder Weise (*σοφούς*) noch Philosophen, sondern verständige (*συνετούς*), Männer und Gesetzgeber gewesen; dieß Urtheil ist das allgemeine geworden, und für richtig anzunehmen. Sie fallen in die Periode des Ueberganges der Griechen aus einem patriarchalischen Verhältnisse der Könige zu einem gesetzlichen oder gewaltthätigen. Der Ruhm der Weisheit Jener gründet sich einerseits darauf, daß sie das praktisch-Wesentliche des Bewußtseyns, d. i. das Bewußtseyn der an und für sich allgemeinen Sittlichkeit auffaßten, es als Sittensprüche und zum Theil als bürgerliche Gesetze aussprachen, und diesen auch in Staaten Wirklichkeit verschafften: Theils darauf, daß sie Theoretisches in sinnreichen Sprüchen ausdrückten. Einige solcher Sprüche könnten nicht bloß als tiefsinnige oder gute Gedanken, sondern insofern als philosophisch und speculativ angesehen werden, als ihnen eine umfassende allgemeine Bedeutung zugeschrieben wird, welche jedoch nicht an ihnen selbst erhellt. Diese Männer haben nicht wesentlich die Wissenschaft, das Philosophiren zu ihrem Zwecke gemacht; und von Thales heißt es ausdrücklich, er habe erst in der spätern Zeit seines Lebens dem Philosophiren sich gewidmet. Politisches Verhältniß war das Häufigste; es waren praktische Männer, Geschäftsmänner, aber nicht in dem Sinne, wie dieß bei uns genommen wird, wo die praktische Thätigkeit einem besondern Zweig der Staatsverwaltung, einem Gewerbe, der Oekonomie u. s. w. sich widmet: sondern sie lebten in demokratischen Staaten, und theilten so die Sorge für die allgemeine Staatsverwaltung und Regierung. Sie waren auch nicht Staatsmänner, wie die großen griechischen Individuen, Miltiades, Themistokles, Perikles, Demosthenes, sondern Staasmänner in einer Zeit, wo es sich um die Rettung und Feststellung, ja um die ganze Anordnung und Einrichtung, beinahe um die Gründung von Staatsleben, wenigstens um Gründung gesetzlich fester Zustände handelte.

So erscheinen besonders Thales und Bias für die Jonischen Städte. Herodot (I. 169—171.) spricht von Beiden, und sagt von Thales, daß er schon vor der Unterwerfung der Jonier (wie es scheint durch Krösus) ihnen angerathen habe, eine oberste Rathsversammlung (*ἐν βουλευτήριον*) in Teos, dem Mittelpunkt der Jonischen Völker, zu constituiren, also einen

Föderativstaat mit einer Haupt- und Bundesstadt; wobei sie nichts desto weniger besondere Völkerschaften (δῆμοι) bleiben sollten. Diesen Rath haben sie jedoch nicht befolgt: dieß hat sie vereinzelt, geschwächt, und davon war die Folge ihre Besiegung; es ist den Griechen immer schwer geworden, sich ihrer Individualität zu begeben. Ebenso wenig haben die Jonier später, als Harpagus, der Feldherr des Cyrus, welcher ihre Unterwerfung vollendete, sie ins Gedränge gebracht hatte, den heilsamsten Rath des Bias von Priene befolgt, den dieser ihnen im entscheidenden Zeitpunkt, als sie im Panionium versammelt waren, gegeben habe: „in einer gemeinschaftlichen Flotte nach Sardinien zu ziehen, um dort Einen Jonischen Staat zu errichten. So würden sie der Knechtschaft entgehen, glücklich seyn, und die größte Insel bewohnend sich die anderen unterwerfen; wenn sie aber in Jonien blieben, so sehe er keine Hoffnung zu ihrer Freiheit." Diesem Rath giebt auch Herodot seine Zustimmung: „Wenn sie denselben befolgt hätten, so wären sie die glücklichsten der Griechen geworden;" so etwas geschieht aber nur durch Gewalt, nicht freiwillig.

In ähnlichen Verhältnissen sehen wir auch die anderen Weisen. Solon war Gesetzgeber in Athen, und ist dadurch vornehmlich berühmt: wenige Menschen haben diese hohe Stellung gehabt, den Ruhm eines Gesetzgebers zu erlangen; mit ihm theilen ihn nur Moses, Lykurg, Zaleukus, Numa u. s. w. Es finden sich unter den Germanischen Völkern keine Individuen, die diesen Ruhm haben, die Gesetzgeber ihrer Völker zu seyn. Heut zu Tage kann es keine Gesetzgeber mehr geben; die gesetzlichen Einrichtungen und rechtlichen Verhältnisse sind in neuerer Zeit immer schon vorhanden, und das Wenige, was durch den Gesetzgeber, durch gesetzgebende Versammlungen noch gemacht werden kann, ist nur eine weitere Bestimmung des Details oder sehr unbedeutende Nebenbestimmungen. Es handelt sich nur um Sammlung, Redaction und Ausbildung des Einzelnen; und doch

auch Solon und Lykurg haben nichts gethan, als der Eine den ionischen Geist, wie der Andere den dorischen Charakter, die sie vor sich hatten, und die nur das an sich Vorhandene waren, in die Form des Bewußtseyns zu bringen, und dem momentanen Uebelstande der Zerrüttung auch durch wirkliche Gesetze abzuhelfen. Solon ist dabei kein vollkommener Staatsmann gewesen, dieß zeigt sich im Verfolg seiner Geschichte: eine Verfassung, die dem Pisistratus gestattete, sich sogleich noch in seiner Gegenwart zum Tyrannen aufzuwerfen, mithin so wenig kraftvoll in sich und organisch war, daß sie ihrem Umsturz nicht begegnen konnte (und durch welche Macht!), setzt einen inneren Mangel in ihr voraus. Das kann sonderbar scheinen; denn einem solchen Angriff muß eine Verfassung Widerstand leisten können. Aber näher, was that Pisistratus?

Das Verhältniß der sogenannten Tyrannen wird am klarsten durch das Verhältniß des Solon zum Pisistratus. Als ordentliche Verfassungen und Gesetze bei den Griechen nothwendig wurden, so sehen wir Gesetzgeber und Regenten von Staaten entstehen, die dem Volke Gesetze auflegten, und es nach diesen beherrschten. Das Gesetz als allgemein erschien, und erscheint noch jetzt dem Individuum als Gewalt, insofern dieses das Gesetz nicht einsieht, nicht begreift: zuerst dem ganzen Volke, nachher nur dem Einzelnen; es ist nothwendig, demselben zuerst Gewalt anzuthun, bis es zur Einsicht kommt, und das Gesetz ihm zu seinem Gesetz wird und aufhört ein Fremdes zu seyn. Die meisten Gesetzgeber und Einrichter der Staaten übernahmen es selbst, dem Volke diese Gewalt anzuthun, und die Tyrannen desselben zu seyn. Welche es nicht selbst übernahmen, in solchen Staaten mußten es andere Individuen übernahmen; denn die Sache selbst ist nothwendig. Nach dem Berichte des Diogenes Laertius (I. 48—50) sehen wir Solon, dem seine Freunde riethen, sich der Herrschaft zu bemächtigen, weil das Volk sich zu ihm hielt (προσεῖχον), und es selbst gern ge-

sehen hätte, wenn er die Tyrannis übernähme, sie ausschlagen, und es zu verhindern suchen, als ihm Pisistratus deswegen verdächtig wurde. Als er nämlich die Absicht des Pisistratus merkte, kam er mit Panzer und Schild in die Volksversammlung, was damals schon ungewöhnlich war (denn Thucydides, I, 6, führt es als eine Unterscheidung der Griechen und Barbaren an, daß die Griechen, und unter ihnen zuerst die Athener, die Bewaffnung im Frieden ablegten), und gab dem Volke das Vorhaben des Pisistratus an. Er sagte: „Männer von Athen! Ich bin weiser als Einige, und muthiger als Andere; weiser als diejenigen, welche den Betrug des Pisistratus nicht merken, muthiger als die, welche ihn wohl einsehen, aber aus Furcht schweigen." Als er nichts vermochte, verließ er Athen. Pisistratus soll sogar einen ehrenvollen Brief, den Diogenes (I, 53—54) uns erhalten, an Solon in dessen Abwesenheit geschrieben haben, ihn einzuladen, nach Athen zurückzukommen und als freier Bürger bei ihm zu leben: „Weder habe ich unter den Griechen allein der Tyrannis mich bemächtigt, noch als etwas, das mir nicht gebührte; denn ich bin aus Kodrus Geschlecht. Ich habe also nur das wieder an mich genommen, was die Athener dem Kodrus und seinem Geschlechte zu erhalten geschworen, aber entrissen hatten. Sonst thue ich nichts Unrechtes gegen Götter und Menschen, sondern wie Du den Athenern die Gesetze bestimmt hast, so halte ich darauf, (ἐπιτροπῶ), daß sie im bürgerlichen Leben sich verhalten (πολιτεύειν):" sein Sohn Hippias that dasselbe. „Und diese Verhältnisse erhalten sich besser, als in einer Volksregierung; denn ich erlaube Niemand Unrecht zu thun (ὑβρίζειν), und ich als Tyrann nehme mir nicht mehr heraus (πλεῖόν τι φέρομαι), als das Ansehen und die Ehre, und die festgesetzten Gaben (τὰ ῥητὰ γέρα), wie sie den frühern Königen dargebracht wurden. Jeder Athener giebt den Zehnten seiner Einnahme nicht mir, sondern für die Kosten der öffentlichen Opfermahle, und sonst für das Gemeinwesen, und für den Fall eines Krieges. Ich zürne

Dir nicht, daß du meinen Anschlag aufdecktest. Denn Du thatest dieß mehr aus Liebe zum Volk, als aus Haß gegen mich; und weil Du noch nicht wußtest, wie ich die Regierung führen würde. Denn wenn Du sie schon gekannt hättest, würdest Du sie Dir haben gefallen lassen, und nicht geflohen seyn." u. s. w. Solon in der Antwort bei Diogenes (I., 66—67.) sagt, daß er „weder auf Pisistratus einen persönlichen Groll habe, und ihn den besten aller Tyrannen nennen müsse; allein zurückzukehren, zieme sich ihm nicht. Da er den Athenern die Gleichheit der Rechte zum Wesen ihrer Verfassung gemacht, und die Tyrannis selber ausgeschlagen: so würde er durch seine Rückkehr das billigen, was Pisistratus thue." Die Herrschaft des Pisistratus gewöhnte die Athener an die Gesetze des Solon, und machte sie zur Sitte; so daß nach Vollendung dieser Angewöhnung die Oberherrschaft überflüssig wurde, und seine Söhne aus Athen vertrieben wurden, und jetzt erst die Solonische Verfassung sich für sich erhielt. Solon hat so die Gesetze wohl gegeben; aber ein Anderes ist es, diese gesetzlichen Einrichtungen zur Gewohnheit, Sitte, zum Leben eines Volkes zu machen. — Was in Solon und Pisistratus getrennt war, sehen wir bei Periander in Korinth und Pittakus in Mitylene Beides vereinigt.

Dieß mag genug seyn von dem äußern Leben der sieben Weisen. Sie sind dann auch berühmt durch die Weisheit ihrer Sprüche, die man aufbewahrt hat; diese erscheinen uns aber zum Theil sehr oberflächlich und abgedroschen. Dieß hat seinen Grund darin, weil unserer Reflexion allgemeine Sätze ganz gewöhnlich sind: wie uns auch in den Sprüchen Salomonis Vieles oberflächlich und alltäglich vorkommen wird. Aber ein Anderes ist es, dergleichen Allgemeines in der Form der Allgemeinheit zuerst zur Vorstellung zu bringen. Dem Solon werden viel Distichen zugeschrieben, die wir noch haben; sie sind in dem Charakter, daß sie ganz allgemeine Pflichten gegen die Götter, die Familie, das Vaterland in Gnomen ausdrücken. Diogenes (I, 58) sagt, Solon habe gesagt: „Die Gesetze gleichen den

Spinnweben, Kleine werden gefangen, Große zerreißen ſie; Die Sprache ſey Bild der Handlung.“ u. ſ. w. Solche Sätze ſind nicht Philoſophie, ſondern allgemeine Reflexionen, Ausdrücke ſittlicher Pflichten, Maximen, weſentliche Beſtimmungen. Dieſer Art ſind die Sprüche ihrer Weisheit; manche ſind unbedeutend, manche aber erſcheinen unbedeutender als ſie ſind. So ſagt Chilon z. B. „Verbürge dich, ſo ſteht dir Schaden bevor“ (ἐγγύα, πάρα δ’ ἄτα). Einerſeits iſt dies eine ganz gemeine Lebens- und Klugheitsregel; aber die Skeptiker haben dieſem Satze eine viel höhere allgemeinere Bedeutung gegeben, die dem Chilon auch zuzutrauen iſt. Dieſer Sinn iſt: „Knüpfe dein Selbſt an irgend etwas Beſtimmtes, ſo geräthſt du in Unglück.“ Die Skeptiker führten dieſen Satz für ſich an, 'als läge das Princip des Skepticismus darin: daß nichts Endliches und Beſtimmtes an und für ſich, ſondern nur ein Schein, ein Wankendes, nicht Aushaltendes iſt. Kleobulus ſagt μέτρον ἄριστον, ein Anderer μηδὲν ἄγαν, dieſes hat auch einen allgemeinern Sinn: Das Maß, das πέρας des Plato gegen das ἄπειρον, das ſich ſelbſt Beſtimmende gegen das Unbeſtimmte iſt das Beſte; wie denn das Maß im Seyn die höchſte Beſtimmung iſt.

Einer der berühmteſten Sprüche iſt der von Solon in ſeiner Unterredung mit Krösus, die Herodot (I, 30—33) nach ſeiner Weiſe ſehr ausführlich erzählt. Das Reſultat davon iſt: „Daß Niemand vor ſeinem Tode glücklich zu preiſen iſt.“ Aber das Merkwürdige dieſer Erzählung iſt, daß wir daraus den Standpunkt der Griechiſchen Reflexion zu Solons Zeit näher erkennen können. Wir ſehen, daß die Glückſeligkeit als das wünſchenswerthe höchſte Ziel, als die Beſtimmung des Menſchen vorausgeſetzt iſt; vor der Kantiſchen Philoſophie iſt die Moral ſo, als Eudämonismus, auf die Beſtimmung der Glückſeligkeit gebaut worden. In Solons Rede liegt ein Erheben über den ſinnlichen Genuß, der bloß angenehm für das Gefühl iſt. Fragen wir, was Glückſeligkeit iſt, und was für die Reflexion darin liegt:

ſo enthält ſie allerdings eine Befriedigung des Individuums, auf welche Weiſe es auch ſey, durch phyſiſche oder geiſtige Genüſſe, wozu die Mittel in der Hand des Menſchen ſind. Ferner aber liegt darin, daß nicht jeder ſinnliche, unmittelbare Genuß zu ergreifen ſey; ſondern die Glückſeligkeit enthält eine Reflexion auf das Ganze des Zuſtandes; als das Princip, gegen welches das Princip des vereinzelten Vergnügens zurücktreten muß. Eudämonismus enthält die Glückſeligkeit als Zuſtand für das ganze Leben, und ſtellt eine Totalität des Genuſſes auf, welche etwas Allgemeines und eine Regel für die einzelnen Genüſſe iſt, ſich nicht dem Momentanen zu überlaſſen, ſondern die Begierde zu hemmen und einen allgemeinen Maßſtab vor Augen zu haben. Mit der indiſchen Philoſophie verglichen, zeigt ſich der Eudämonismus dieſer entgegengeſetzt. Dort iſt die Befreiung der Seele vom Körperlichen, die vollkommene Abſtraction, daß die Seele einfach bei ſich ſey, die Beſtimmung des Menſchen. Bei den Griechen iſt hiervon das Gegentheil vorhanden; es iſt auch Befriedigung der Seele, aber nicht durch Flucht, Abſtraction, Zurückziehen in ſich ſelbſt: ſondern Befriedigung in der Gegenwart, concrete Befriedigung in Beziehung auf die Umgebung. Die Stufe der Reflexion, die wir in der Glückſeligkeit ſehen, ſteht in der Mitte zwiſchen der bloßen Begierde und dem Andern, was Recht als Recht und Pflicht als Pflicht iſt. In der Glückſeligkeit iſt der einzelne Genuß verſchwunden, die Form der Allgemeinheit iſt ſchon darin, aber das Allgemeine tritt auch noch nicht für ſich heraus; und dies iſt es, was aus der Unterredung des Krösus mit Solon hervorgeht. Der Menſch als denkend geht nicht bloß auf den gegenwärtigen Genuß, ſondern auch auf die Mittel für den künftigen; Krösus zeigt ihm dieſe Mittel, aber Solon lehnt die Bejahung der Frage des Krösus dennoch ab. Denn um jemand glücklich zu preiſen, müſſe man erſt ſeinen Tod abwarten, da zur Glückſeligkeit der Zuſtand bis ans Ende, und ſelbſt das dazu gehöre, daß der Tod auf fromme Weiſe geſchehe, und in der höhern

Bestimmung liege; weil das Leben des Krösus nun noch nicht abgelaufen sey, so könne Solon ihn nicht glücklich preisen. Und der Verlauf der Geschichte des Krösus giebt dann den Beweis, daß kein momentaner Zustand den Namen Glückseligkeit verdient. Diese erbauliche Geschichte charakterisirt ganz den Standpunkt der Reflexion damaliger Zeit.

Bei der Betrachtung der Griechischen Philosophie haben wir nun näher drei Hauptperioden zu unterscheiden: erstens von Thales bis Aristoteles; zweitens die Griechische Philosophie in der römischen Welt; drittens die Neuplatonische Philosophie.

1. Wir fangen mit dem Gedanken an, aber mit dem ganz abstracten, in natürlicher oder sinnlicher Form, und gehen bis zur bestimmten Idee fort. Diese erste Periode stellt den Anfang des philosophirenden Gedankens bis zu seiner Entwickelung und Ausbildung als Totalität der Wissenschaft in sich selbst dar, welche Aristoteles, als die Vereinigung der Bisherigen, ist. Eine solche Vereinigung der Frühern hat schon Plato, aber nicht durchgeführt, indem er die Idee nur überhaupt ist. Man hat die Neuplatoniker eklektisch genannt, Plato hat ebenso vereinigt; sie sind aber nicht Eklektiker, sondern hatten die bewußte Einsicht in die Nothwendigkeit der Einheit dieser Philosophien.

2. Nachdem man zur concreten Idee gekommen war, tritt diese jetzt auf als in Gegensätzen sich ausbildend und durchführend; die zweite Periode ist dieß Auseinandergehen der Wissenschaft in besondere Systeme. Durch das Ganze der Weltvorstellung wird ein einseitiges Princip hindurchgeführt; jede Seite ist, als Extrem gegen die andere, in sich zur Totalität ausgebildet. Das sind die philosophischen Systeme des Stoicismus und Epikureismus, gegen deren Dogmatismus der Skepticismus das Negative ausmacht, während die anderen Philosophien verschwinden.

3. Die dritte Periode ist hierzu das Affirmative, die Rücknahme des Gegensatzes in Eine Ideal- oder Gedankenwelt,

in eine göttliche Welt; es ist die zur Totalität entwickelte Idee, der aber die Subjectivität, als das unendliche Fürsichseyn, fehlt.

Erster Abschnitt.

Erste Periode: Von Thales bis Aristoteles.

In dieser ersten Periode machen wir wieder drei Abtheilungen:

1. Die erste reicht von Thales bis Anaxagoras, vom abstracten Gedanken, der in unmittelbarer Bestimmtheit ist, bis zum Gedanken des sich selbst bestimmenden Gedankens: hier wird mit dem absolut Einfachen angefangen, worin sich dann die ersten Weisen der Bestimmung als Versuche zeigen, bis zum Anaxagoras, welcher das Wahre als den νοῦς, als den bewegenden Gedanken bestimmt, der nicht mehr in einer Bestimmtheit, sondern der sich selbst bestimmende ist.

2. Die zweite Abtheilung enthält die Sophisten, Sokrates, und die Sokratiker. Hier ist der sich selbst bestimmende Gedanke als gegenwärtig, concret in mir aufgefaßt: das ist das Princip der Subjectivität, wenn auch der unendlichen Subjectivität; denn das Denken erscheint hier zunächst nur theils als abstractes Princip, theils als zufällige Subjectivität.

3. Die dritte Abtheilung ist Plato und Aristoteles, die griechische Wissenschaft, wo der objective Gedanke, die Idee sich zum Ganzen gestaltet. Der concrete, sich in sich selbst bestimmende Gedanke ist bei Plato die noch abstracte Idee, nur in der Form der Allgemeinheit: während sie bei Aristoteles als das Sichselbstbestimmen, in der Bestimmung ihrer Wirksamkeit oder Thätigkeit aufgefaßt worden.

Erstes Capitel.

Erster Periode erste Abtheilung: Von Thales bis Anaxagoras.

Indem wir von dieser Epoche nur Ueberlieferungen und Fragmente besitzen, so können wir hier von den Quellen sprechen.

1. Die erste Quelle ist Plato, der häufig der ältern Philosophen erwähnt. Indem er die früher selbstständig auftretenden Philosophien, die nicht so weit auseinander liegen, so bald ihr Begriff bestimmter gefaßt wird, zu concreten Momenten Einer Idee machte: so erscheint Plato's Philosophie oft als entwickelteres Vortragen der Lehren älterer Philosophen, und zieht sich den Vorwurf des Plagiats zu. Er ließ es sich viel Geld kosten, die Schriften älterer Philosophen herbeizuschaffen, und bei seinem tiefen Studium derselben sind seine Anführungen von Wichtigkeit. Allein indem er in seinen Schriften nie selbst als Lehrer auftritt, sondern immer andere Personen in seinen Dialogen als philosophirend darstellt: so ist in seinen Darstellungen nicht geschieden, was geschichtlich ihnen angehöre, und welche Entwickelungen er selbst ihren Gedanken gegeben hat. So ist im Parmenides eleatische Philosophie; doch gehört die weitere Entwickelung dieser Lehre ihm eigenthümlich zu.

2. Aristoteles ist die reichhaltigste Quelle: er hat die älteren Philosophen ausdrücklich und gründlich studirt, und im Beginne seiner Metaphysik vornehmlich, auch sonst vielfach, der Reihe nach von ihnen geschichtlich gesprochen; er ist so philosophisch als gelehrt, und wir können uns auf ihn verlassen. Für die griechische Philosophie ist nichts Besseres zu thun, als das erste Buch seiner Metaphysik vorzunehmen. Wenn auch der gelehrt seyn wollende Scharfsinn gegen Aristoteles spricht und behauptet, daß er den Plato nicht richtig aufgefaßt habe: so ist zu entgegnen, daß, da er mit Plato selbst umgegangen ist, bei seinem tiefen gründlichen Geist, ihn vielleicht Niemand besser kennt.

3. Auch Cicero kann uns hier einfallen, obgleich er schon eine trübere Quelle ist, weil er zwar viel Nachrichten enthält; aber da es ihm überhaupt an philosophischem Geiste fehlte, so hat er die Philosophie mehr nur geschichtlich zu nehmen verstanden. Er scheint nicht die Quellen selbst studirt zu haben, gesteht selbst, daß er z. B. Heraklit nicht verstanden habe; und weil ihn diese alte und tiefe Philosophie nicht interessirte, gab er sich nicht die Mühe, sich hinein zu studiren. Seine Nachrichten beziehen sich vornehmlich auf die Neueren: Stoiker, Epikuräer, neue Akademie, Peripatetiker; er sah das Alte durch deren Medium, und überhaupt durch ein Medium des Räsonnirens, nicht des Speculirens.

4. Sextus Empirikus, ein späterer Skeptiker, ist wichtig durch seine Schriften: **Hypotyposes Pyrrhonicae**, und **adversus Mathematicos.** Indem er als Skeptiker theils die dogmatischen Philosophien bekämpft, theils andere Philosophen als Zeugnisse für den Skepticismus anführt (so daß der allergrößte Theil seiner Schriften mit Lehrsätzen anderer Philosophen angefüllt ist): so ist er auf diese Weise die fruchtbarste Quelle für die Geschichte der alten Philosophie geworden, und hat uns viele kostbare Fragmente erhalten.

5. Das Buch des Diogenes Laertius **(De vitis etc. Philos. lib. X. ed. Meibom. c. notis Menagii, Amstel. 1692)** ist eine wichtige Compilation; doch führt er seine Zeugen häufig ohne viel Kritik an. Philosophischen Geist kann man ihm nicht zuschreiben; er treibt sich mit äußerlichen schlechten Anekdoten herum; für's Leben der Philosophen, hier und da für die Philosopheme ist er brauchbar.

6. Endlich ist Simplicius, ein späterer Grieche aus Cilicien unter Justinian, in der Mitte des 6. Jahrhunderts, der gelehrteste und scharfsinnigste der Griechischen Commentatoren des Aristoteles anzuführen, von dem Mehreres noch ungedruckt ist, und dem wir Verdienstliches verdanken.

Weiter will ich keine Quellen angeben, man findet sie ohne Mühe in jedem Compendium. In dem Gange der Griechischen Philosophie pflegte man sonst der Ordnung zu folgen, wie nach der gemeinen Vorstellung ein äußerer Zusammenhang sich zeigte, daß ein Philosoph einen anderen zum Lehrer gehabt haben sollte; ein Zusammenhang, der sich eines Theils von Thales, andern Theils von Pythagoras aus sollte aufzeigen lassen. Allein dieser Zusammenhang ist zum Theil selbst unvollkommen, theils ist er etwas Aeußeres. Die eine Reihe der philosophischen Secten, wie der Philosophen zusammen, die man zu einem Systeme rechnete, — die von Thales ausgeht, — läuft weit herab in der Zeit und im Geiste getrennt von der andern fort; allein so isolirt geht keine Reihe (wenn sie auch eine Reihe der Aufeinanderfolge und jenes äußeren Zusammenhanges als Lehrer und Zuhörer, gemacht hätten, was sie nicht thun) in Wahrheit fort, sondern der Geist hat eine ganz andere Ordnung. Jene Reihen greifen sowohl dem Geiste nach, als dem bestimmten Inhalt nach in einander ein.

Zuerst begegnet uns Thales im Jonischen Volke, zu dem die Athener gehörten: oder von denen die kleinasiatischen Jonier überhaupt ihren Ursprung herhatten. Der Jonische Stamm erscheint früher im Peloponnes, scheint daraus verdrängt; es ist aber unbekannt, welche Völkerschaften zu ihm gehörten, da nach Herodot (I, 143) die anderen Jonier und selbst die Athener diesen Namen ablegten. Nach Thucydides (I, 2 und 12) stammten die Jonischen Colonien in Kleinasien und auf den Inseln meist aus Athen her, indem die Athener wegen der Uebersüllung von Attika dorthin auswanderten. Die größte Regsamkeit des Griechischen Lebens sehen wir an den Küsten von Kleinasien und auf den Griechischen Inseln, und dann gegen Westen in Großgriechenland; wir sehen unter diesen Völkern durch innere politische Thätigkeit und Verkehr mit fremden Völkern eine Verwickelung und Mannigfaltigkeit ihrer Verhältnisse entstehen, worin sich die Beschränktheit abreibt, und das Allgemeine sich über sie erhebt. Diese zwei Punkte, Jonien und Großgriechenland, sind also die beiden Localitäten, wo diese erste Periode der Geschichte der Philosophie spielt, bis sie am Ende derselben im eigentlichen Griechenland sich aufpflanzt und heimisch wird. Jene Punkte waren auch der Sitz des frühern Handels, und einer frühern Bildung, während das eigentliche Griechenland in dieser Rücksicht später ist.

Es ist so zu bemerken, daß der Charakter der zwei Seiten, in welche sich diese Philosophien unterscheiden, der Klein-Asiaten im Osten und der Griechischen Italer im Westen, den Charakter des geographischen Unterschiedes theilt. Auf der Seite von Kleinasien, zum Theil auch auf den Inseln sind zu Hause: Thales, Anarimander, Anarimenes, Heraklit, Leucipp, Demokrit, Anaragoras, Diogenes aus Kreta. Andererseits sind Italer: Pythagoras aus Samos, der aber in Italien lebte, Xenophanes, Parmenides, Zeno, Empedokles; von den Sophisten lebten ebenso mehrere in Italien. Erst Anaragoras kommt nach Athen; und so nimmt aus beiden Extremen die Wissenschaft in der Mitte sich zusammen, und macht Athen zum Hauptsitz. Dieser geographische Unterschied erscheint nun in der Darstellung des Gedankens so, daß bei den Orientalen eine sinnliche, materielle Seite vorherrschend, im Abendlande dagegen der Gedanke überwiegend ist, indem er in der Gedankenform zum Princip gemacht wird. Jene Philosophen haben, nach dem Morgenlande gekehrt, das Absolute in einer realen Naturbestimmung erkannt, während nach Italien die ideale Bestimmung des Absoluten fällt. Man kann mit diesen Bestimmungen hier auskommen; nur Empedokles, den wir in Sicilien haben, ist mehr Naturphilosoph, während Gorgias, der Sophist aus Sicilien, der idealen Seite der Philosophie treu bleibt.

Näher haben wir hier zu betrachten: 1) die Jonier: Thales, Anarimander, Anarimenes; 2) Pythagoras und seine Schüler; 3) die Eleaten: Xenophanes, Parmenides u. s. w.; 4) Heraklitus; 5) Empedokles, Leucipp und Demokrit; 6) Anaragoras. Auch

in dieser Philosophie ist der Fortgang zu finden und aufzuzeigen. Die ersten ganz abstracten Bestimmungen sind bei Thales und den andern Joniern vorhanden; sie haben das Allgemeine in Form einer Naturbestimmung gefaßt, als Wasser, Luft. Der Fortgang muß dann seyn, daß diese bloß unmittelbare Naturbestimmung verlassen wird; und dieses treffen wir bei den Pythagoreern an. Sie sagen, die Zahl ist die Substanz, das Wesen der Dinge; die Zahl ist nicht sinnlich, auch nicht der reine Gedanke, sondern ein unsinnliches Sinnliches. Bei den Eleaten geschieht nun das Hervortreten des reinen Gedankens und seine gewaltsame Losreißung von der sinnlichen Form und der Form der Zahl; so geht von ihnen die dialektische Bewegung des Denkens aus, die das Bestimmte negirt, um zu zeigen, daß das Viele nicht wahrhaft sey, sondern nur das Eine. Heraklit spricht das Absolute als diesen Proceß selbst aus, der bei den Eleaten noch ein subjectiver war; er ist zum objectiven Bewußtseyn gekommen, indem hier das Absolute das ist, was bewegt oder verändert. Empedokles, Leucipp und Demokrit gehen dagegen vielmehr wieder in das andere Extrem, zum einfachen, materiellen, ruhenden Principe über, zu Substraten des Processes: so daß dieser, als die Bewegung, davon unterschieden sey. Bei Anaxagoras ist es dann der bewegende, sich selbst bestimmende Gedanke selbst, der als das Wesen erkannt wird; dies ist ein großer Fortschritt.

A. Philosophie der Jonier.

Hierher fällt die ältere Jonische Philosophie, die wir so kurz als möglich behandeln wollen: und dieß ist um so leichter, als die Gedanken sehr abstract und dürftig sind. Andere, als Thales, Anarimander und Anarimenes kommen nur literarisch in Betracht. Wir haben nichts, als ein halbes Dutzend Stellen von der ganzen altionischen Philosophie; und das ist denn ein leichtes Studium. Dennoch thut sich die Gelehrsamkeit am meisten auf die

Alten zu Gute; denn wovon man am wenigsten weiß, darüber kann man am gelehrtesten seyn.

1. Thales.

Mit Thales beginnen wir eigentlich erst die Geschichte der Philosophie. Das Leben des Thales fällt in die Zeit, wo die ionischen Städte durch Krösus unterjocht worden. Durch dessen Sturz (Ol. 58, 1; 548 v. Chr.) war zwar ein Anschein von Befreiung vorhanden, doch wurden die meisten von den Persern bezwungen, und diese Katastrophe überlebte Thales noch um einige Jahre. Er ist ein Milesier; seine Familie wird bei Diogenes (I, 22, 37) als die Phönicische der Theliden angegeben, und seine Geburt nach den genauesten Bestimmungen ins erste Jahr der 35. Olympiade (640 v. Chr.) gesetzt: nach Meiners ein Paar Olympiaden später (38. Olympiade, 629 v. Chr.). Thales hat als Staatsmann theils bei Krösus, theils in Milet gelebt. Herodot führt ihn mehrere Male an, und erzählt (I, 75.), daß, nach den Erzählungen der Griechen, als Krösus gegen Cyrus zu Felde zog und über den Fluß Halys zu setzen Schwierigkeit fand, Thales, der das Heer begleitete, diesen Fluß durch einen Graben, den er in Form eines halben Monds hinter dem Lager herumführte, abgeleitet habe, so daß jetzt der Fluß zu durchwaten war. Ferner gibt Diogenes (I, 25.) noch von ihm im Verhältniß zu seinem Vaterlande an, daß er die Milesier abgehalten, sich mit Krösus zu verbinden, als dieser gegen Cyrus zog; als daher nach der Niederlage des Krösus die übrigen Jonischen Staaten von den Persern unterworfen wurden, blieben die Milesier allein unbeunruhigt. Sonst aber berichtet Diogenes (I, 23), daß er sich früh den Staatsgeschäften entzogen, und nur mit der Wissenschaft beschäftigt habe.

Es werden von ihm Reisen nach Phönicien erzählt, die jedoch auf einer schwachen Sage beruhen; aber daß er im Alter

in Aegypten gewesen, scheint unbezweifelt.[1] Dort soll er vorzüglich Geometrie erlernt haben; allein viel scheint es nicht gewesen zu seyn nach der Anekdote, die Diogenes (I, 24, 27) einem gewissen Hieronymus nacherzählt: daß Thales nämlich die Aegyptier gelehrt habe, aus dem Schatten die Höhe ihrer Pyramiden zu messen, nach dem Verhältniß der Höhe eines Mannes und seines Schattens. Die Data der Proportion sind: wie sich der Schatten des Mannes zur Höhe des Mannes, so verhält sich der Schatten der Pyramide zur Höhe der Pyramide; wenn den Aegyptiern dieß etwas Neues gewesen ist, so sind sie in der theoretischen Geometrie sehr weit zurück gewesen. Sonst erzählt Herodot (I, 74), daß er eine Sonnenfinsterniß vorhergesagt habe, die gerade an einem Schlachttage zwischen den Medern und Lydern vorfiel: und daß er die Anschwellung des Nils den ihm entgegenwehenden Etesischen Winden zugeschrieben, welche das Wasser zurücktreiben.[2] Noch andere einzelne Daten und Anekdoten von seinen astronomischen Kenntnissen und Beschäftigungen werden angeführt:[3] „Er sey, nach den Sternen hinaufsehend und sie beobachtend, in einen Graben gefallen, und das Volk habe ihn darüber verspottet, wie er die himmlischen Dinge erkennen könnte, da er nicht einmal sähe, was vor den Füßen läge." Das Volk lacht über dergleichen, und hat den Vortheil, daß die Philosophen ihm dieß nicht heimgeben können; die Menschen begreifen aber nicht, daß die Philosophen über sie lachen, die freilich nicht in die Grube fallen können, weil sie ein für alle Mal darin liegen, weil sie nicht nach dem Höhern schauen. Auch zeigte er nach Diogenes (I, 26), daß ein Weiser, wenn er wolle, sich wohl Reichthümer erwerben könne. Wichtiger ist, daß er das Jahr, als Sonnenjahr, auf 365 Tage bestimmte. Die Anekdote von dem goldnen Dreifuß, dem Weisesten zu geben, wird von Diogenes (I, 27—33) mit vieler Wichtigkeit erzählt, indem er alle Varianten darüber gesammelt: er sey dem Thales oder Bias übergeben worden, Thales habe ihn einem Andern gegeben; derselbe habe so einen Kreis durchlaufen, bis er wieder zu Thales kam; dieser oder auch Solon habe geurtheilt, daß Apoll der Weiseste sey, und ihn nach Didyme oder Delphi geschickt. Thales starb übrigens nach Diogenes (I, 38) 78 oder 90 Jahr alt in der 58. Olympiade, nach Tennemann (Bd. I, S. 414.) Olympiade 59, 2 (543 v. Chr.), als Pythagoras nach Kroton kam: wie von Diogenes (I, 39) erzählt wird, bei einem Kampfspiel von Hitze und Durst überwältigt.

[1] Brucker. Hist. phil. T. I, p. 460; Plutarch. De plac. phil. I, 3.

[2] Herod. II, 20; Senec. Quaest. natur. IV, 2; Diog. Laërt. I, 37.

[3] Diog. Laërt. I, §. 34, et Menag. ad h. l.

Wir haben keine Schriften von Thales, und wissen nicht, ob er deren überhaupt aufgesetzt. Diogenes Laertius (I, 23, 34—35) spricht von zweihundert Versen über Astronomie, und einzelnen Denksprüchen, z. B.: „Nicht die vielen Worte beweisen verständige Meinung."

Was nun seine Philosophie betrifft, so gilt er nach der Uebereinstimmung Aller als der erste Naturphilosoph: aber es ist wenig, was wir davon wissen; und doch scheinen wir das Meiste davon zu wissen. Denn indem wir den weiteren philosophischen Fortgang, dessen seine speculative Idee fähig wäre, und das Bewußtseyn über seine Sätze, das sie allein haben konnten, erst bei den folgenden Philosophen, welche gerade durch diese Bestimmtheit sich auszeichnen, hervortreten und besondere Epoche machen sehen: so ist solche ihm zugeschriebene Entwickelung bei ihm noch nicht vorhanden gewesen. Wenn also auch eine Menge seiner anderen Gedanken verloren gegangen, so sind dieß keine eigentlich speculative gewesen; und seine Philosophie zeigt sich nicht aus Mangel an Nachrichten als ein nicht ausgebildetes System, sondern weil die erste Philosophie noch kein System seyn konnte.

Ueber diese älteren Philosophen haben wir den Aristoteles zu hören, der von ihnen meist gemeinschaftlich spricht. In der Hauptstelle (Metaph. I, 3) heißt es: Da es klar ist, daß wir die Wissenschaft der Grundursachen (ἐξ ἀρχῆς αἰτίων) erwerben müssen (denn erst dann sagen wir,

daß Einer wisse, wenn er die erste Ursache erkennt), es aber vier Ursachen giebt, erstens das Wesen und die Form (denn das Warum wird zuletzt auf den Begriff zurückgeführt, das Warum ist aber zuerst Ursache und Princip), zweitens die Materie und das Substrat, drittens die Ursache, woher der Anfang der Bewegung, viertens die dieser entgegengesetzte Ursache, der Zweck und das Gute (denn das ist das Ende jedes Entstehens): so wollen wir auch diejenigen anführen, welche vor uns die Untersuchung des Seyenden vorgenommen und über die Wahrheit philosophirt haben; denn offenbar geben auch sie gewisse Principien und Ursachen an. Erwägen wir sie nun, so wird sich für unsere jetzige Betrachtung der Vortheil ergeben, daß wir entweder noch andere Arten von Ursachen finden, oder uns bei den jetzt genannten um so mehr beruhigen dürfen. Von den ersten Philosophen haben nun die meisten die Principien aller Dinge allein in Etwas gesetzt, das die Weise der Materie hat (ἐν ὕλης εἴδει); denn woraus alles Seyende ist und woraus es als aus dem Ersten entsteht und worein als in das Letzte es zu Grunde geht, das als die Substanz (οὐσία) immer dasselbe bleibt und nur in seinen Bestimmungen (πάθεσι) sich ändert, dieß sey das Element (στοιχεῖον), und dieß das Princip alles Seyenden" (das absolute Prius). „Deswegen halten sie dafür, daß kein Ding werde noch vergehe, weil dieselbe Natur sich immer erhält: z. B. wie wir auch sagen, daß Sokrates absolut weder werde, wenn er schön oder musisch wird, noch vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil das Subject (τὸ ὑποκείμενον) Sokrates dasselbe bleibt; und so von allem Uebrigen. Denn es müsse Eine Natur oder mehr als eine seyn, woraus alles Andere wird, indem sie sich erhält (σωζομένης ἐκείνης):" das heißt, daß deren Veränderung keine Wahrheit hat. „Die Anzahl und die Bestimmtheit (εἶδος) eines solchen Princips geben nicht Alle auf dieselbe Weise an; Thales, der Anführer solcher Philosophie" (welche ein Materielles als Princip und Substanz von allem Vorhandenen erkennt), „sagt, es sey das Wasser. Daher er auch behauptete, die Erde sey auf dem Wasser," das Wasser also das ὑποκείμενον, der Grund; und nach Seneca's (Quaest. nat. VI. 6.) Erklärung scheint es ihm nicht sowohl das Innere der Erde, als vielmehr die Umschließung, das allgemeine Wesen gewesen zu seyn, indem „Thales dafür hielt, daß die ganze Erde von dem Wasser als einer Unterlage (subjecto humore) getragen werde und darauf schwimme."

Zunächst könnten wir Aufschluß davon erwarten, wie solche Principe ausgeführt seyen: wie es z. B. bewiesen sey, daß das Wasser die Substanz von Allem sey, und auf welche Weise die besonderen Gestalten daraus deducirt werden. In dieser Rücksicht ist jedoch zu bemerken, daß besonders von Thales uns nichts weiter, als sein Princip, das Wasser sey der Gott von Allem, bekannt ist; ebenso wenig wissen wir von Anarimander, Anarimenes und Diogenes etwas weiter, als ihre Principe. Aristoteles führt als Vermuthung an, wie Thales gerade auf das Wasser gekommen: „Vielleicht (ἴσως) hat den Thales dieß auf diese Gedanken gebracht, weil er sah, daß alle Nahrung feucht sey, und das Warme selbst aus dem Feuchten werde und das Lebendige dadurch lebe. Das aber, woraus etwas wird, ist das Princip von Allem. Deswegen faßte er diese Gedanken, und auch deswegen, weil alle Saamen eine feuchte Natur haben, das Wasser aber das Princip des Feuchten ist." Es ist wesentlich zu bemerken, daß die von Aristoteles mit einem Vielleicht angeführten Umstände, die den Thales darauf gebracht hätten, das Wasser zum absoluten Wesen aller Dinge zu machen, nicht als Gründe, die dem Thales angehören, angeführt werden: ferner nicht sowohl als Gründe, sondern Aristoteles thut mehr, was wir nennen an der Wirklichkeit nachweisen, daß sie dem allgemeinen Gedanken des Wassers entspricht. Die Späteren, z. B. Pseudo-Plutarch (De plac. phil. I. 3.), haben es als positive, nicht als hypothetische Gründe des

Thales genommen; Tiedemann (Geist der spec. Phil. B. I, S. 36.) bemerkt sehr gut, daß Plutarch das Vielleicht weggelassen. Denn Plutarch sagt: „Daß Alles aus dem Wasser entstehe, und sich darein auflöse, vermuthet (ϛοχάζεται) Thales, weil, wie der Saamen alles Lebendigen als dessen Princip feucht sey, so wohl (εἰκός) auch alles Andere sein Princip aus dem Feuchten habe; weil alle Pflanzen aus dem Wasser ihre Nahrung ziehen und dadurch Frucht tragen, wenn sie aber dessen ermangeln, verdorren; weil selbst das Feuer der Sonne und der Sterne, und die Welt sogar durch die Ausdünstungen des Wassers ernährt werden." Aristoteles ist mit dem oberflächlichen Aufzeigen des Feuchten, daß es überall wenigstens vorkommt, zufrieden. Indem Plutarch es bestimmter als Gründe anführt, daß das Wasser das einfache Wesen der Dinge: so ist zu sehen, ob die Dinge, insofern sie als einfaches Wesen sind, Wasser sind. α) Der Saame des Thiers, der feuchter Natur, ist allerdings das Thier als einfaches Wirkliches, oder als Wesen seiner Wirklichkeit, als unentwickelte Wirklichkeit. β) Wenn bei den Pflanzen Wasser für ihre Nahrung angesehen werden kann, so ist doch die Nahrung eben nur das Seyn eines Dinges als formlose Substanz, die von der Individualität erst individualisirt wird und so Form erhält. γ) Sonne, Mond und die ganze Welt durch Ausdünstungen, gleichsam wie die Nahrung der Pflanze, werden zu lassen, liegt freilich der Vorstellung der Alten näher, welche die Sonne und den Mond noch nicht zu dieser Selbstständigkeit der Existenz gelangen ließen, als wir.

„Es sind auch Einige," fährt Aristoteles fort, „die dafür halten, daß auch die ganz Alten, die viel vor der jetzigen Generation und zuerst theologisirten, so die Natur genommen haben. Sie machten den Oceanus und die Tethys zu Erzeugern alles Entstehenden (τῆς γενέσεως), und zum Eide der Götter das Wasser, das von den Dichtern Styx genannt wird; denn das Aelteste ist das Geehrteste, der Eid aber ist das Geehrteste." Diese alte Tradition erhält speculative Bedeutung. Wenn etwas nicht bewiesen werden kann, d. h. die objective Weise fehlt, z. B. bei der Bezahlung die Quittung, oder Zeugen, welche die Handlung gesehen haben: so muß der Eid, diese Vergewisserung meiner selbst als Gegenstand, aussprechen, daß meine Gewißheit absolute Wahrheit ist. Indem man nun beim Besten, beim absolut Festen, als Bestätigung, schwört, und die Götter beim unterirdischen Wasser schwuren: so liegt darin, daß das Wesen des reinen Gedankens, das innerste Seyn, die Realität, an der das Bewußtseyn seine Wahrheit hat, das Wasser ist; ich spreche gleichsam diese reine Gewißheit meiner selbst als Gegenstand aus, als Gott.

1. Dies Princip näher seiner Bestimmtheit nach zu betrachten, hat kein Interesse. Da es die ganze Philosophie des Thales ist, daß das Wasser dies Princip sey, so ist das einzige Interesse, zu fragen: Inwiefern ist dieß wichtig und speculativ? Thales faßt das Wesen als Formloses. Während der sinnlichen Gewißheit jedes Ding in seiner Einzelnheit gilt, so ist jetzt die gegenständliche Wirklichkeit in den sich in sich reflectirenden Begriff zu erheben und selbst als Begriff zu setzen; hierzu ist der Anfang darin, daß die Welt als Wasser gesetzt wird, als ein einfaches Allgemeines. Die Flüssigkeit ist ihrem Begriffe nach Leben, und somit das Wasser selbst nach Geistes Weise gesetzt; in den sogenannten Gründen hat es dagegen die Form des seyenden Allgemeinen. Wir geben diese allgemeine Wirksamkeit des Wassers wohl zu, und nennen es deswegen auch ein Element, eine physikalisch allgemeine Macht; aber wie wir es so als Allgemeines der Wirksamkeit finden, so finden wir es ebenso, als dieß Wirkliche, auch nicht allenthalben, sondern daneben auch noch andere Elemente: Erde, Luft und Feuer. Das Wasser hat also nicht sinnliche Allgemeinheit, sondern eben nur eine speculative; aber daß sie speculative Allgemeinheit sey, muß sie Begriff seyn und das Sinnliche aufgehoben werden. Es tritt hiermit der Streit zwischen sinnlicher Allgemeinheit und Allgemein-

heit des Begriffs ein. Es soll das Wesen der Natur bestimmt, d. h. die Natur als einfaches Wesen des Gedankens ausgedrückt werden: das einfache Wesen, der Begriff des Allgemeinen ist nun eben das Formlose; dieß Wasser aber, wie es ist, tritt in die Bestimmtheit der Form, ist ebenso eine besondere Existenz gegen Andere, wie alles Natürliche. Indessen gegen die anderen Elemente hat das Wasser die Bestimmtheit des Formlosen, Einfachen, während die Erde Punktualität, Luft das Element aller Veränderung, Feuer das schlechthin sich in sich Verändernde ist. Wenn nun also das Bedürfniß der Einheit dazu treibt, für die besonderen Dinge ein Allgemeines anzuerkennen: so bietet sich das Wasser, wiewohl es sogleich den Mangel hat, ein besonderes Ding zu seyn, doch leicht als das Eine dar, sowohl wegen seiner Neutralität, weil es zugleich stärkere Materialität als die Luft hat.

Der Thaletische Satz, daß das Wasser das Absolute, oder, wie die Alten sagten, das Princip sey, ist der Beginn der Philosophie, weil es damit zum Bewußtseyn kommt, daß Eins das Wesen, das Wahrhafte, das allein Anundfürsichseyende ist. Es tritt hier eine Abscheidung ein von dem, was in unserer sinnlichen Wahrnehmung ist; von diesem unmittelbar Seyenden tritt der Mensch zurück. Wir müssen vergessen können, daß wir an eine reiche concrete Gedankenwelt gewöhnt sind; bei uns hört schon das Kind, „Es ist Ein Gott, im Himmel, unsichtbar." Solche Bestimmungen sind hier noch nicht vorhanden; die Gedankenwelt soll erst erbaut werden, und es ist noch keine reine Einheit vorhanden. Der Mensch hat die Natur vor sich, als Wasser, Luft, Sterne, das Himmelsgewölbe; darauf ist der Horizont seines Vorstellens beschränkt. Die Phantasie hat zwar Götter, ihr Inhalt ist aber auch natürlich; die Griechen hatten die Sonne, Berge, Erde, Meer, Flüsse u. s. w. als selbstständige Mächte betrachtet, als Götter verehrt, und zu Thätigen, Bewegten, Bewußten, Wollenden durch die Phantasie erhoben. Das Weitere, wie die Vorstellungen Homers, ist etwas, womit der Gedanke sich durchaus nicht befriedigen konnte; es macht uns die Vorstellung von bloßer Phantasie-Bildung, von einer unendlichen allgemeinen Belebung und Gestaltung ohne einfache Einheit. In dieser Bewußtlosigkeit einer intellectuellen Welt muß man allerdings sagen, daß eine große Kühnheit des Geistes dazu gehört, diese Fülle des Daseyns der natürlichen Welt nicht gelten zu lassen, sondern auf eine einfache Substanz zu reduciren, die als das Beharrende, nicht entsteht noch untergeht, während die Götter eine Theogonie haben und mannigfaltig und veränderlich sind. Mit dem Satze, dieß Wesen sey das Wasser, ist nun diese wilde, unendlich bunte Homerische Phantasie beruhigt, dieß Auseinanderfallen einer unendlichen Menge von Principien, alle diese Vorstellung, daß ein besonderer Gegenstand ein für sich bestehendes Wahrhaftes, eine für sich seyende selbstständige Macht über Andere ist, aufgehoben; und damit ist gesetzt, daß nur Ein Allgemeines ist, das allgemeine Anundfürsichseyende, die einfache phantasielose Anschauung, das Denken, daß nur Eines.

Dieß Allgemeine steht sogleich im Verhältniß zum Besonderen, zur erscheinenden Existenz der Welt. Das erste Verhältniß, was in dem Gesagten liegt, ist, daß die besondere Existenz keine Selbstständigkeit hat, nichts an und für sich Wahrhaftes ist, sondern nur eine accidentelle Modification. Aber das affirmative Verhältniß ist, daß aus dem Einen alles Andere hervorgehe, daß das Eine dabei die Substanz von allem Andern bleibe, es nur eine zufällige, äußere Bestimmung sey, wodurch die besondere Existenz wird: ebenso daß alle besondere Existenz vergänglich ist, d. h. die Form des Besondern verliert, und wieder zum Allgemeinen, zu Wasser wird. Der einfache Satz des Thales ist darum Philosophie, weil darin nicht das sinnliche Wasser in seiner Besonderheit gegen andere natürliche Dinge genommen ist, sondern als Gedanke, in welchem sie alle aufgelöst und enthalten sind. Jene Scheidung des Absoluten von dem Endlichen

ist also vorgenommen; aber sie ist nicht so zu nehmen, daß das Eine drüben steht, und hier die endliche Welt: wie sich dieß oft in der gemeinen Vorstellung von Gott findet, wo denn der Welt eine Festigkeit zugeschrieben wird, und man sich oft zweierlei Wirklichkeiten vorstellt, eine sinnliche und eine übersinnliche Welt von gleicher Würde. Die philosophische Ansicht ist, daß das Eine nur das wahrhaft Wirkliche ist; und wirklich muß hier in seiner hohen Bedeutung genommen werden, während wir im gemeinen Leben Alles wirklich nennen. Das Zweite ist, daß das Princip bei den alten Philosophen eine bestimmte, zunächst physikalische Form hat. Bei uns sieht dies nicht philosophisch aus, sondern eben nur physikalisch; hier aber hat das Materielle philosophische Bedeutung. Der Satz des Thales ist also Naturphilosophie, weil dieß allgemeine Wesen als Reales bestimmt ist, mithin das Absolute als Einheit des Gedankens und Seyns.

2. Haben wir dieß Indifferente nun an der Spitze, so ist die nächste Frage die nach der Bestimmung dieses Ersten. Der Uebergang vom Allgemeinen zum Besondern ist sogleich ein wesentlicher Punkt, und er tritt mit der Bestimmung der Thätigkeit ein; hierzu ist dann das Bedürfniß vorhanden. Das, was wahrhaftes Princip seyn soll, muß nicht eine einseitige, besondere Form haben, sondern der Unterschied muß selbst allgemeiner Natur seyn, während jene Principe besondere Gestalten sind. Daß das Absolute ein sich selbst Bestimmendes ist, ist schon concreter; dieß ist die Thätigkeit und das höhere Selbstbewußtseyn des geistigen Princips, womit die Form sich dazu heraufgearbeitet hat, die absolute Form, die Totalität der Form zu seyn. Dieß ist das Tiefste, und so das Späteste; das Nächste ist, nur nach der Bestimmung überhaupt zu sehen.

Dem Thaletischen Wasser fehlt die Form. Wie ist diese an ihm gesetzt? Es wird angeführt (und Aristoteles sagt es, aber nicht geradezu von Thales) die Art, wie die besonderen Gestalten aus dem Wasser entstanden seyen: jener Uebergang sey durch

Verdickung und Verdünnung (*πυκνότητι καὶ μανότητι*), oder, wie wir es besser ausdrücken können, durch größere und geringere Intensität begründet. Tennemann (Bd. I. S. 59.) führt hierzu an: Aristoteles, **De gen. et corrupt. I. 1**, wo kein Wort von Verdickung und Verdünnung, noch von Thales steht; ferner **De coelo III. 5**, wo nur steht, daß die, welche Wasser, oder Luft, oder ein Feineres als Wasser und Gröberes als Luft annehmen, den Unterschied als Dickheit und Dünnheit bestimmen, aber kein Wort, daß es Thales sey, der diesen Unterschied ausgesprochen. Tiedemann (Bd. I. S. 38,) führt noch andere Gewährsmänner an; doch erst Spätere schreiben dem Thales jene Unterscheidung zu.[1] So viel ist ausgemacht, daß zuerst in dieser Naturphilosophie, wie in der neuern, das Wesentliche der Form überhaupt der quantitative Unterschied desselben Wesens ist. Dieser bloß quantitative Unterschied aber, der, als Verdickung und Verdünnung des Wassers, die einzige Formbestimmung desselben ausmacht, ist ein äußerlicher Ausdruck des absoluten Unterschieds, ein unwesentlicher, durch ein Anderes gesetzter Unterschied, nicht der innere Unterschied des Begriffs an ihm selbst; es ist also nicht der Mühe werth, sich dabei aufzuhalten.

Der Unterschied dem Begriffe nach hat keine physikalische Bedeutung; sondern die Unterschiede, oder die einfache Entzweiung der Form nach den Seiten ihres Gegensatzes, sind eben als allgemeine des Begriffs aufzufassen. Deswegen muß auch nicht sinnliche Bedeutung den Stoffen, d. h. den Bestimmtheiten, zugeschrieben werden: wie wenn dieß bestimmter so angegeben wird, daß verdünntes Wasser Luft, verdünnte Luft feuriger Aether, verdicktes Wasser Schlamm, dann Erde werde; folglich die Luft Ausdünstung des ersten Wassers, Aether Ausdünstung der Luft, Erde und Schlamm Bodensatz des Wassers sey. Die Entzweiung tritt hiermit, als sinnliche Veränderung oder Verwandelung, in

[1] Vergl. Ritter: Geschichte der Jonischen Philosophie, S. 15.

die Erscheinung fürs Bewußtseyn; daß wir die sinnliche Dasselbigkeit verdicken und verdünnen sollen, so experimentirten die Neuern.

Verwandeln hat somit einen doppelten Sinn: einmal der Existenz nach, und dann dem Begriffe nach. Wenn nun bei den Alten von Verwandelung die Rede ist, so nimmt man dieß gewöhnlich für eine Verwandelung der Existenz nach, und untersucht also z. B., ob das Wasser durch chemische Behandlung, wie Hitze, Destillation u. s. w., in Erde verwandelt werden könne; da hat denn die endliche Chemie ihre Grenze. In allen alten Philosophien ist aber die Verwandelung dem Begriffe nach gemeint. Daß nämlich das Wasser sich selbst in Luft oder in Raum und Zeit übersetzt, geht nicht in Retorten u. s. w. vor. Aber in jeder philosophischen Idee kommt dieser Uebergang der einen Qualität in die andere vor: d. h. es wird dieser innige Zusammenhang im Begriff aufgezeigt, wonach Keines ohne das Andere selbstständig bestehen kann, sondern das Leben der Natur eben darin besteht, daß sich Eins nothwendig zum Andern verhält. Man pflegt wohl die Vorstellung zu haben, daß, wenn man das Wasser fortnähme, es zwar den Pflanzen und Thieren schlecht ergehen würde, die Steine aber doch bleiben könnten: oder man bei den Farben das Blaue wegnehmen könnte, ohne dadurch dem Gelben und Rothen im Mindesten zu schaden. Der bloßen empirischen Existenz nach läßt sich freilich leicht zeigen, daß jede Qualität für sich ist; dem Begriffe nach sind sie aber nur durch einander, vermittelst innerer Nothwendigkeit. Dieß merkt man auch wohl beim Lebendigen, wo es anders zugeht, weil hier der Begriff zur Existenz kommt: schneidet man also z. B. das Herz aus, so geht auch die Lunge und alles Uebrige zu Grunde. Ebenso existirt nun auch die ganze Natur nur in der Einheit aller ihrer Glieder, wie das Gehirn nur in der Einheit mit den andern Organen bestehen kann.

3. Ist die Form an ihren beiden Seiten aber nur als

Verdickung und Verdünnung ausgesprochen, so ist sie nicht an und für sich selbst; um dieß zu seyn, muß sie als absoluter Begriff, als unendlich bildende Einheit gefaßt werden. Was hierüber bei Aristoteles (**De Anima, I.** 2, auch 5.) vorkommt, ist dieß, daß er sagt: „Thales scheint nach dem, was sie von ihm erzählen, die Seele für etwas Bewegendes zu halten, indem er von dem Magnet-Steine sagt, daß er eine Seele habe, weil er das Eisen bewegt." Diogenes Laertius (I. 24.) fügt den Bernstein hinzu, woraus wir sehen, daß schon Thales die Elektricität gekannt habe, obwohl eine andere Erklärung ist, daß ἤλεκτρον sonst ein Metall gewesen sey; Aldobrandini sagt zu dieser Stelle des Diogenes, es sey ein Stein, der dem Gift so feind sey, daß er sogleich, berührt davon, zische. Jene Bemerkung des Aristoteles wird dann von Diogenes für's Erste so verkehrt, daß er sagt, „Thales habe auch dem Leblosen eine Seele zugeschrieben;" davon ist aber nicht die Rede, sondern wie er die absolute Form gedacht, ob er die Idee allgemein als Seele ausgesprochen gehabt, so daß das absolute Wesen Einheit des einfachen Wesens und der Form sey.

Diogenes führt zwar ferner (I. 27.) von Thales an: „Die Welt sey beseelt und voll Dämonen;" und Plutarch (**De plac. phil. I.** 7.): „Er habe Gott die Intelligenz (νοῦν) der Welt genannt." Diesen Ausdruck schreiben aber alle Alten einstimmig, namentlich Aristoteles, erst dem Anaxagoras zu, als demjenigen, welcher zuerst gesagt habe, daß der νοῦς das Princip der Dinge sey. Es hilft also zur Bestimmung der Form bei Thales weiter nichts, wenn wir auch bei Cicero (**De Nat. Deor. I.** 10.) die Stelle finden: „Thales sagte, daß das Wasser der Anfang aller Dinge sey, Gott aber der Geist, der aus dem Wasser Alles bilde." Thales kann wohl von Gott gesprochen haben, aber daß er ihn als den νοῦς gefaßt habe, der Alles aus dem Wasser gebildet, dieß hat Cicero hinzugesetzt. Tiedemann (B. I. S. 42.) äußert, die Stelle sey vielleicht cor-

rupt, wie Cicero auch nachher (c. 11.) dem Anaxagoras zuschreibe, daß „er zuerst die Anordnung aller Dinge als durch die unendliche Kraft des Geistes vollbracht behauptete." Doch der Epikureer, dem jene Worte in den Mund gelegt sind, spricht „mit Keckheit und nichts so sehr fürchtend, als daß er über irgend etwas zu zweifeln schiene" (c. 8.) vorher und nachher von andern Philosophen ziemlich albern; so daß diese Darstellung bloß gemacht ist, um Lächerlichkeiten zu finden. Aristoteles verstand die historische Treue besser; ihm müssen wir daher folgen. Denen aber, welchen es darum zu thun ist, allenthalben die Vorstellung von Erschaffung der Welt durch Gott zu finden, ist jene Stelle des Cicero eine große Weide; und es wird viel darüber gestritten, ob Thales unter die zu zählen, die die Existenz eines Gottes angenommen. So wird der Theismus des Thales von Plouquet behauptet, während Andere ihn zum Atheisten, oder auch zum Polytheisten machen wollten, weil er gesagt, Alles sey voll von Dämonen. Allein diese Frage, ob Thales noch außerdem an Gott geglaubt, geht uns hier nichts an: es ist hier nicht von Annehmen , Glauben, Volksreligion die Rede; es ist allein um philosophische Bestimmung des absoluten Wesens zu thun. Und ob Thales auch von Gott als dem Bildner aller Dinge aus jenem Wasser gesprochen, so wüßten wir damit nichts mehr von diesem Wesen; wir hätten bei Thales unphilosophisch gesprochen, indem wir ein leeres Wort gebraucht hätten, ohne nach seinem speculativen Begriff zu fragen. Ebenso ist das Wort Weltseele unnütz, weil damit ihr Seyn noch nicht ausgesprochen ist.

Alle diese ferneren wie auch späteren Angaben berechtigen uns also nicht, dafür zu halten, daß Thales die Form im Absoluten auf eine bestimmtere Weise gefaßt; im Gegentheil widerspricht dem die übrige Geschichte der philosophischen Entwickelung. Wir sehen, daß wohl die Form an dem Wesen gesetzt zu seyn scheint; aber diese Einheit ist noch nicht weiter entwickelt. Die Vorstellung, der Magnet habe eine Seele, ist zwar immer besser,

als zu sagen, er habe die Kraft anzuziehen; denn Kraft ist eine Art von Eigenschaft, die als ein von der Materie trennbares Prädicat vorgestellt wird, Seele hingegen dieß mit der Natur der Materie identische Bewegen seiner selbst. Solcher Einfall des Thales steht aber einzeln da, und hat weiter keine nähere Beziehung auf seinen absoluten Gedanken. Die Philosophie des Thales ist daher in der That in den einfachen Momenten beschlossen: α) diese Abstraction gemacht zu haben, die Natur in ein einfaches sinnliches Wesen zusammen zu fassen; β) den Begriff des Grundes aufgestellt zu haben, d. h. das Wasser als den unendlichen Begriff, als einfaches Wesen des Gedankens bestimmt zu haben, ohne ihm eine weitere Bestimmtheit als den Unterschied der Quantität zuzugestehen. Das ist die beschränkte Bedeutung dieses Princips des Thales.

2. Anaximander.

Anaximander war gleichfalls ein Milesier und Freund des Thales; „dieser," sagt Cicero (Acad. Quaest. IV. 37.) „konnte ihn nicht davon überzeugen, daß Alles aus Wasser bestehe." Der Vater des Anaximander hieß Praxiades, seine Geburt ist nicht genau bestimmt; sie wird von Tennemann (Bd. I. S. 413.) Ol. 42, 3. (610 v. Chr.) gesetzt, indem Diogenes Laertius (II. 1—2) aus Apollodor, einem Athener, berichtet, er sey Ol. 58, 2. (547 v. Chr.) 64 Jahr alt gewesen, und bald darauf gestorben: d. h. um die Zeit, als Thales starb, der, wenn er im 90. Jahre gestorben, ungefähr 28 Jahr älter, als Anaximander gewesen seyn mußte. Von Anaximander wird erzählt, daß er in Samos beim Tyrannen Polykrates gelebt hat, wo auch Pythagoras und Anakreon versammelt waren. Themistius bei Brucker (Th. I. S. 478) führt von ihm an, er habe zuerst seine philosophischen Gedanken schriftlich verfaßt; doch wird dieß auch wieder von Andern berichtet, z. B. dem Pherecydes, der älter, als er. Anaximander soll von der Natur, von den Fixsternen, der Kugel, und Anderes geschrieben: ferner Etwas

wie eine Landcharte, den Umfang (*περίμετρον*) des Landes und Meeres darstellend, verfertigt: auch andere mathematische Erfindungen gemacht haben, z. B. eine Sonnenuhr, die er in Lacedämon errichtet, so wie Instrumente, worauf der Lauf der Sonne und die Bestimmung des Aequinoctiums angegeben war, auch eine Himmelssphäre.

Seine philosophischen Gedanken sind von wenig Umfang, und gehen nicht zur Bestimmung fort. Diogenes sagt am angeführten Orte: „Als Princip und Element setzte er das Unendliche" (*τὸ ἄπειρον*, das Unbestimmte); „er bestimmte es nicht als Luft, noch Wasser, noch dergleichen etwas." Der Bestimmungen dieses Unendlichen aber sind wenige: *α*) „Es sey das Princip alles Werdens und alles Vergehens; es entstehen in langen Zwischenräumen aus ihm unendliche Welten oder Götter, und vergehen wieder in dasselbe" (das hat einen ganz Orientalischen Ton); „als Grund, daß das Princip als das Unendliche zu bestimmen sey, gebe er an, weil es der fortschreitenden Erzeugung nie an Stoff fehlen dürfe. Es enthalte Alles in sich, und regiere Alles: und sey das Göttliche, Unsterbliche und Unvergängliche." [1] *β*) Aus dem Einen selbst scheidet Anarimander die Gegensätze aus, die in ihm enthalten sind, wie Empedokles und Anaragoras: so daß Alles zwar in diesem Gemisch auch schon fertig ist, aber unbestimmt. [2] Alles ist nämlich der realen Möglichkeit nach (*δυνάμει*) darin: „so daß," sagt Aristoteles (Metaphys. XII. 2.), „nicht nur accidenteller Weise Alles aus dem Nichtseyenden entsteht; sondern Alles entsteht auch aus dem Seyenden, indessen aus dem der Möglichkeit nach Seyenden, das aber der Wirklichkeit nach noch nicht ist." Diogenes Laertius (II. 1.) setzt hinzu: „Die Theile des Unendlichen ändern sich, es selbst aber sey unveränderlich." *γ*) Endlich wird gesagt:

[1] Plutarch. De plac. phil. I. 3; Cicer. De Natura Deorum I. 10; Aristot. Phys. III. 4.

[2] cf. Aristot. Phys. I. 4.

Es sey der Größe nach unendlich, nicht der Zahl nach; wodurch Anarimander sich von Anaragoras, Empedokles und den andern Atomisten unterscheide, welche die absolute Discretion des Unendlichen statuirten, wogegen Anarimander die absolute Continuität desselben. [1] Aristoteles (Methaphys. I. 8.) im Anführen Verschiedener spricht auch von einem Principe, das nicht Wasser, noch Luft sey, sondern „dichter als Luft und dünner als Wasser." Viele haben diese Bestimmung auf Anarimander bezogen; und es ist möglich, daß sie ihm angehört.

Der Fortschritt der Bestimmung des Princips als der unendlichen Allheit liegt nun darin, daß das absolute Wesen nicht mehr nur ein Einfaches, sondern eine das Endliche negirende Allgemeinheit ist. Zugleich, von der materiellen Seite angesehen, hebt Anarimander die Einzelnheit des Elements des Wassers auf: sein gegenständliches Princip sieht nicht materiell aus, und man kann es als Gedanken nehmen; es erhellt aber sonst, daß er nichts Anderes, als die Materie überhaupt, die allgemeine Materie, gemeint habe. [2] Plutarch macht dem Anarimander einen Vorwurf daraus, daß „er nicht gesagt, was (*τί*) sein Unendliches sey, ob es Luft, Wasser oder Erde sey." Allein eine solche bestimmte Qualität ist eben das Vergängliche; die Materie, als unendlich bestimmt, ist diese Bewegung, die Bestimmtheiten zu setzen, und die Entzweiung eben so auch wieder zu vernichten. Hierin ist das wahre unendliche Seyn zu setzen, nicht in der negativen Grenzlosigkeit. Diese Allgemeinheit und Negativität des Endlichen ist aber nur unsere Bewegung; bei der Beschreibung der Materie als des Unendlichen, scheint Anarimander nicht gesagt zu haben, daß dieß ihre Unendlichkeit sey.

Weiter hat er gesagt (und stimmt darin nach Theophrast mit dem Anaragoras überein): „Aus dem Unendlichen scheidet sich das Gleichartige vom Ungleichartigen ab, und verbindet sich mit

[1] Simplicius ad Arist. Phys. (I. 2.), p. 5. b.

[2] Stobaei Eclog. Physic. c. 11. p. 294. ed. Heeren.

dem Gleichartigen; was also im Ganzen Gold war, wird Gold, was Erde, Erde, u. s. f., so daß eigentlich nichts entsteht, sondern vorher schon darin war." [1] Dieß sind jedoch arme Bestimmungen, die nur das Bedürfniß zeigen, vom Unbestimmten zum Bestimmten überzugehen; doch geschieht dieß hier noch auf unbefriedigende Weise. In Ansehung der nähern Bestimmung, wie das Unendliche in seiner Entzweiung den Gegensatz bestimmt, so scheint ihm auch die Bestimmung des quantitativen Unterschiedes der Verdickung und Verdünnung mit Thales gemeinschaftlich zu seyn. Die Späteren bezeichnen den Proceß des Ausscheidens aus dem Unendlichen als Hervorgehen: Anaximander lasse den Menschen aus einem Fisch werden, aus dem Wasser auf das Land hervorgehen. [2] Hervorgehen kommt auch neuerdings vor, es ist ein bloßes Aufeinanderfolgen in der Zeit, — eine Form, mit der man oft Glänzendes zu sagen meint; aber es ist keine Nothwendigkeit, kein Gedanke darin enthalten, viel weniger ein Begriff.

Aber es wird dem Anarimander von Stobäus (**Eclog. Phys. c. 24. p. 500.**) in späteren Nachrichten auch die Bestimmung der Wärme, als Auflösung der Gestalt, und der Kälte zugeschrieben, die Aristoteles (Methaphys. I. 5.) erst dem Parmenides. Eusebius (**De praep. evang. I. 8.**) giebt uns aus einem verlorenen Werke des Plutarch von Anarimanders Kosmogonie noch etwas zum Besten, was dunkel ist, und das Eusebius wohl selbst nicht recht verstanden hat. Es lautet ungefähr so: „Aus dem Unendlichen seyen unendliche himmlische Sphären und unendliche Welten ausgeschieden worden; ihr Verderben aber tragen sie darum in sich, weil sie nur durch beständiges Abscheiden seyen." Indem das Unendliche nämlich das Wesen ist, so ist das Abscheiden Setzen eines Unterschiedes, d. h. einer Bestimmung oder eines Endlichen. „Die Erde habe die Form eines Cylinders, dessen Höhe der dritte Theil seiner

[1] Simplicius ad Phys. Arist. p. 6. b.

[2] cf. Plutarch. Quaest. convival. VIII. 8.

Breite sey. Die beiden von Ewigkeit her befruchtenden Principien des Warmen und Kalten schieden sich bei der Erzeugung dieser Erde ab; und darauf habe sich eine feurige Sphäre um die die Erde umgebende Luft gebildet, wie die Rinde um einen Baum. Wie diese zersprungen, und ihre Stücke in Kreise eingeschlossen worden, so seyen so Sonne, Mond und Sterne entsprungen." Daher nannte Anarimander auch nach Stobaeus (**Ecl. Phys. 25. p. 510.**) die Sterne „radförmig mit Feuer angefüllte Zusammenfilzungen der Luft." Diese Kosmogonie ist so gut, als die geologische Hypothese der Erdrinde, die zersprang, oder die Explosion der Sonne nach Büffon, der umgekehrt bei der Sonne anfangend die Planeten als Schlacken daraus entstehen läßt. Während die Alten die Gestirne in unsere Atmosphäre hinein zogen, und die Sonne eher aus der Erde hervorgehen lassen, machen wir die Sonne vielmehr zum Wesen und zur Geburtsstätte der Erde, und sondern die Sterne ganz von der nähern Beziehung auf uns ab, indem sie für uns, wie die Epikurischen seligen Götter, ruhen. Auf dem Gange des Entstehens steigt die Sonne freilich als das Allgemeine herab, sie ist aber das der Natur nach Spätere; in Wahrheit also ist nur die Erde Totalität, die Sonne hingegen ein Moment der Abstraction.

3. Anarimenes.

Noch ist Anarimenes übrig, der zwischen der 55. und 58. Ol. (560 — 548 vor Chr.) erscheint, ebenfalls ein Milesier, Zeitgenosse und Freund des Anarimander; er hat wenig Ausgezeichnetes, und es ist überhaupt sehr wenig von ihm bekannt. Gedankenlos und widersprechend führt Diogenes Laertius (II. 3.) an: „er sey nach Apollodorus in der drei und sechzigsten Olympiade geboren, und gestorben im Jahre, wo Sardes erobert worden" (von Cyrus, Ol. 58.).

An die Stelle der unbestimmten Materie des Anarimander setzte er wieder ein bestimmtes Naturelement, das Absolute also

in einer realen Form, statt des Thaletischen Wassers aber die Luft. Er fand wohl ein sinnliches Seyn für die Materie nothwendig, und die Luft hat zugleich den Vortheil, diese größere Formlosigkeit zu haben: sie ist weniger Körper, als das Wasser; denn wir sehen sie nicht, sondern fühlen nur erst ihre Bewegung. Plutarch (De plac. phil. I, 3.) führt an: „Aus ihr trete Alles hervor, und in sie löse Alles sich wieder auf;" nach Cicero (De nat. Deor. I, 10.) „bestimmte er sie als unermeßlich, unendlich und in steter Bewegung." Diogenes Laertius drückt dies am angeführten Orte so aus: „Das Princip sey die Luft und das Unendliche (οὗτος ἀρχὴν ἀέρα εἶπε καὶ τὸ ἄπειρον)," als ob es zwei Principien wären; doch kann man auch ἀρχὴν καὶ ἄπειρον als Subject zusammen nehmen, und ἀέρα für das Prädicat des Satzes ansehen. Denn Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 6. a.) sagt ausdrücklich, „daß ihm das Urwesen Eine und eine unendliche Natur gewesen, wie dem Anarimander, nur nicht, wie diesem, eine unbestimmte, sondern eine bestimmte, nämlich die Luft," die er aber als etwas Seelenhaftes gefaßt zu haben scheint.

Plutarch bestimmt die Vorstellungsweise des Anarimenes, wie aus der Luft (Aether nannten es Spätere) Alles sich erzeuge und in sie auflöse, näher so: „Wie unsere Seele, die Luft ist, uns zusammenhält (συγκρατεῖ), so hält auch (περιέχει) die ganze Welt ein Geist (πνεῦμα) und Luft zusammen; Geist und Luft ist gleichbedeutend." Anarimenes zeigt sehr gut die Natur seines Wesens an der Seele auf, und bezeichnet so gleichsam den Uebergang der Naturphilosophie in die Philosophie des Bewußtseyns oder das Aufgeben der gegenständlichen Weise des Urwesens. Die Natur dieses Urwesens ist vorher auf eine fremdartige, dem Bewußtseyn negative Weise bestimmt gewesen; sowohl seine Realität, das Wasser oder auch die Luft, als das Unendliche ist ein Jenseits des Bewußtseyns. Aber die Seele ist dieß allgemeine Medium, eine Menge von Vorstellungen, die verschwinden und hervortreten, ohne daß diese Einheit und Continuität aufhört; —

sie ist ebenso thätig als passiv, aus ihrer Einheit die Vorstellungen auseinander werfend und sie aufhebend, und in ihrer Unendlichkeit sich selbst gegenwärtig, so daß die negative und die positive Bedeutung zusammenfallen. Bestimmter ausgesprochen, nicht nur zur Vergleichung, ist diese Natur des Urwesens von dem Schüler des Anarimenes, von Anaxagoras.

Angeführt wird noch Pherecydes, als der Lehrer des Pythagoras, aus der Insel Syrus, einer der Cykladen. Er soll aus einem Brunnen Wasser geschöpft, und daraus erkannt haben, daß ein Erdbeben in drei Tagen Statt finden werde: auch von einem Schiff mit vollen Segeln vorausgesagt haben, es werde untergehen, und es sey im Augenblicke untergegangen. Von diesem Pherecydes berichtet Theopompus bei Diogenes Laertius (I, 116), daß „er zuerst den Griechen von der Natur und den Göttern geschrieben" (vorhin wurde von Anarimander dasselbe gesagt); es soll Prosa gewesen seyn. Aus dem, was sonst hiervon berichtet wird, erhellt, daß es eine Theogonie gewesen, deren erste Worte uns noch aufbewahrt sind: „Jupiter und die Zeit und das Irdische (χθών) immer (εἰς ἀεί); dem Irdischen (χθονίῃ) wurde der Name Erde, als Zeus ihr Gaben verlieh." [1] Wie es weiter geht, ist uns unbekannt; jedoch ist dieß nicht als ein großer Verlust zu erachten. Nur dieß erwähnt noch Hermias: [2] „Er habe als Principien Zeus oder das Feuer (αἰθέρα), die Erde, und Kronos oder die Zeit gesetzt; das Feuer als das Wirkende, die Erde als das Leidende, die Zeit als das, worin Alles entstehe." Diogenes von Apollonia, Hippasus, Archelaus werden auch als Jonische Philosophen genannt; wir wissen aber nichts, als ihre Namen, und daß sie einem oder dem andern Princip anhängen.

Wir lassen diese, und gehen nun zu Pythagoras über, der

[1] Diog. Laërt. I. 119; Menagius ad h. l.

[2] In irrisione gentilium, c. 12 (citante Fabricio ad Sext. Emp. Hyp. Pyrrh. III, 4, §. 30.)

schon ein Zeitgenosse des Anarimander war; aber der Zusammenhang der Entwickelung des Princips der physischen Philosophie hat es erfordert, Anarimenes noch mitzunehmen. Wir sehen, daß sie, wie Aristoteles von ihnen sagt, das Urwesen in eine Weise der Materie setzten: Luft und Wasser, sodann, wenn Anarimanders Materie so zu bestimmen ist, auch ein Wesen feiner als Wasser und gröber als Luft. Heraklit, von dem bald zu sprechen ist, hat es erst als Feuer bestimmt: „Keiner aber," wie Aristoteles (Metaph. I, 8) bemerkt, „die Erde als Princip genannt, weil sie als das zusammengesetzteste Element erscheint" (*διὰ τὴν μεγαλομέρειαν*). Denn sie sieht gleich aus, wie ein Aggregat von vielen Einzelnen. Wasser dagegen ist dieß Eine, Durchsichtige; es stellt auf sinnliche Weise die Gestalt der Einheit mit sich dar, ebenso die Luft, das Feuer, die Materie u. s. f. Das Princip soll Eins seyn, muß also auch Einheit mit sich in sich selbst haben; zeigt es Mannigfaltigkeit, wie die Erde, so ist es nicht Eins mit sich selbst, sondern vielfach. Dieß ist das, was wir über die Philosophie der ältern Jonier zu sagen haben. Das Große dieser armen abstracten Gedanken ist: *α*) das Fassen einer allgemeinen Substanz in Allem; *β*) daß sie bildlos, nicht mit Vorstellungen der Sinnlichkeit behaftet ist.

Das Mangelhafte dieser Philosophien hat nun Niemand besser, als Aristoteles am angeführten Orte erkannt. Er sagt zweierlei in seinem Urtheil über diese drei Arten, das Absolute zu bestimmen: „Die das Urprincip als Materie setzen, fehlen mannigfaltig. Erstens geben sie bloß die Elemente des Körperlichen an, nicht des Unkörperlichen, da es doch auch Unkörperliches giebt." Beim Aufnehmen der Natur, um ihr Wesen anzugeben, ist dieß Aufnehmen vollständig zu fordern, und Alles, was sich vorfindet, zu berücksichtigen: das ist freilich nur eine empirische Instanz. Aristoteles setzt das Unkörperliche, als eine Art von Dingen, den materiellen entgegen: und meint, das Absolute müsse nicht auf einseitige Weise bestimmt werden; indem das Princip jener Philosophen nur materiell sey, so setzen sie nicht die Unkörperlichkeit, nicht den Gegenstand als Begriff. Die Materie ist zwar selbst immateriell, als diese Reflexion ins Bewußtseyn; aber jene wissen nicht, daß, was sie aussprechen, ein Wesen des Bewußtseyns ist. Der erste Mangel also ist, daß das Allgemeine in besonderer Gestalt ausgesprochen wird.

Das Zweite, was Aristoteles (Metaph. I, 3) sagt, ist: „Aus diesem Allen sieht man, daß die Ursache nur in der Form der Materie von ihnen ausgesprochen worden ist. Indem sie aber so fortgingen, so bahnte ihnen die Sache selbst den Weg, und nöthigte sie, weiter nachzuforschen. Denn wenn Vergehen und Werden aus Einem oder aus Mehreren ist, so entsteht die Frage: Wodurch geschieht dieß, und was ist die Ursache hiervon? Denn die zu Grunde liegende Substanz (*τὸ ὑποκείμενον*) macht nicht sich selbst verändern, wie weder das Holz, noch das Erz selbst Ursache ihrer Veränderung ist, also weder das Holz ein Bett, noch das Erz eine Bildsäule macht, sondern etwas Anderes die Ursache der Veränderung ist. Dieß aber suchen, heißt das andere Princip suchen, welches, wie wir sagen würden, das Princip der Bewegung ist." Diese Kritik ist noch jetzt geltend, wo das Absolute als die Eine starre Substanz vorgestellt wird. Aristoteles sagt, daß aus der Materie als solcher, dem Wasser als nicht sich selbst bewegend, die Veränderung als solche nicht zu begreifen ist; er wirft den ältern Philosophen bestimmt vor, daß sie das Princip der Bewegung nicht erforscht haben, und danach fragt man sogleich. Ferner Zweck fehlt ganz, überhaupt fehlt die Bestimmung der Thätigkeit. Aristoteles sagt daher an der andern Stelle: „Indem sie die Ursache des Entstehens und Vergehens anzugeben unternehmen, heben sie in der That die Ursache der Bewegung auf. Indem sie einen einfachen Körper, ausgenommen die Erde, zum Principe machen, begreifen sie nicht die gegenseitige Entstehung und Veränderung des Einen aus dem Andern: ich meine Wasser, Luft, Feuer und Erde. Diese Entstehung ist als Trennung, oder als Vereinigung zu setzen;

so kommt dann dieser Gegensatz herein, daß Eins der Zeit nach früher, das Andere später ist. Indem nämlich diese Natur des Entstehens der Weg ist, den sie genommen, so wird vom einfachen Allgemeinen durch das Besondere zum Einzelnen, als dem Spätesten, herabgestiegen; allgemein ist aber Wasser, Luft, Feuer. Am meisten scheint das Feuer zu diesem Elemente zu passen; denn es ist das feinste. Die es also zum Princip machten, drückten sich dieser Natur (λόγῳ) des Entstehens am entsprechendsten aus; und ebenso meinten es die Uebrigen. Denn warum sollte sonst Keiner die Erde zum Element gemacht haben, wie dieß die Vorstellung des Volkes ist? Hesiodus sagt, sie sey das erste Körperliche gewesen, so alt und volksthümlich ist diese Vorstellung. Aber das dem Werden nach Spätere ist das Erste der Natur nach." So haben Jene es aber eben nicht genommen, da nur jener Gang des Werdens sie regiert hat: ohne daß sie ihn wieder aufgehoben, oder jenes erste formell Allgemeine als solches erkannt, und das Dritte, die Totalität, oder Einheit von Materie und Form, als das Wesen, gesetzt hätten. Hier ist das Absolute noch nicht das sich Bestimmende, der in sich selbst zurückgekehrte Begriff, sondern nur ein todtes Abstractum; erst die Neuern, sagt Aristoteles (Metaph. I, 6; III, 3), faßten das Grundprincip mehr als Gattung.

Wir können in der Jonischen Philosophie die drei Momente verfolgen: α) das Urwesen ist Wasser; β) Anarimanders Unendliches ist Beschreibung der Bewegung, einfaches Hervortreten und Zurückkehren in die einfachen allgemeinen Seiten der Form, Verdickung und Verdünnung; γ) die Luft, verglichen mit der Seele. Es ist jetzt erforderlich, daß die Seite der Realität zum Begriffe werde: ebenso die Momente der Entzweiung, Verdickung und Verdünnung, nicht dem Begriffe nach entgegengesetzt seyen. Dieser Uebergang in Pythagoras, daß die Seite der Realität als ideell gesetzt wird, ist ein Loßreißen des Gedankens von dem Sinnlichen, und damit eine Trennung des Intelligibeln und des Realen.

B. Pythagoras und die Pythagoreer.

Die späteren Neupythagoreer haben viele große Lebensbeschreibungen von Pythagoras gemacht, und sind besonders über den Pythagoreischen Bund sehr weitläufig; aber man muß sich in Acht nehmen, diese oft verunstalteten Nachrichten nicht als geschichtlich gelten zu lassen. Das Leben des Pythagoras erscheint uns so zunächst in der Geschichte, durch das Medium der Vorstellungsweise der ersten Jahrhunderte nach Christi Geburt, in dem Geschmacke mehr oder weniger, wie das Leben Christi uns erzählt wird, auf dem Boden gemeiner Wirklichkeit, nicht in einer poetischen Welt, als ein Gemisch von vielen wunderbaren und abentheuerlichen Fabeln, als ein Zwitter von morgen- und abendländischen Vorstellungen. An das Ausgezeichnete seines Genies und seiner Lebensweise, und der Lebensweise, die er bei seinen Schülern einführte, ist geknüpft worden, daß man ihn für einen Mann gelten läßt, bei dem es nicht mit rechten Dingen zugegangen, sondern der ein Wundermann und ein Gesellschafter höherer Wesen sey. Alle die Vorstellungen der Magier, die Vermischungen von Unnatürlichem mit dem Natürlichen, die Mysterienkrämerei trüber, jämmerlicher Einbildung und die Schwärmerei verdrehter Köpfe haben sich an ihn geknüpft.

So verdorben als seine Lebensgeschichte ist, ebenso verdorben wurde seine Philosophie; Alles, was der christliche Trübsinn und Allegorismus ausgeheckt hat, ist damit verbunden worden. Plato's Aufnehmung in der christlichen Zeit hat dagegen einen ganz unterschiedenen Charakter. Zahlen sind vielfach als Ausdrücke von Ideen gebraucht worden; und dieß hat einerseits den Schein von Tiefsinn. Denn daß eine andere Bedeutung darin enthalten ist, als unmittelbar darin liegt, erhellt sogleich; wieviel aber darin liegt, weiß weder der, der es ausspricht, noch der, der sie zu verstehen sucht, wie z. B. beim Hexeneinmaleins in Göthe's Faust. Je trüber die Gedanken werden, desto tiefsinni-

ger scheinen sie; die Hauptsache ist, daß gerade das Wesentlichste, aber das Schwerste, in bestimmten Begriffen sich auszusprechen, erspart wird. So kann auch Pythagoras Philosophie, indem auch hier in den Nachrichten von ihr Vieles auf sie übertragen worden, demnach als eine ebenso dunkle und unsichere Ausgeburt trüber, flacher Köpfe erscheinen. Zum Glück aber kennen wir von ihr vorzüglich die theoretisch speculative Seite und zwar aus Aristoteles und Sextus Empiricus, die sich viel damit zu thun gemacht. Obgleich spätere Pythagoreer den Aristoteles wegen seiner Darstellung verunglimpfen, so ist er doch über ein solches Verschreien erhaben; und es ist darauf keine Rücksicht zu nehmen.

Es sind in spätern Zeiten eine Menge untergeschobener Schriften unter Pythagoras Namen verbreitet gewesen; Diogenes Laertius (VIII, 6—7) führt viele von ihm an, und andere, die ihm untergeschoben worden, weil man ihnen eine Autorität verschaffen wollte. Aber erstens haben wir keine Schriften von Pythagoras, zweitens ist es zweifelhaft, ob überhaupt welche vorhanden waren; wir haben Anführungen derselben in dürftigen Fragmenten, aber nicht des Pythagoras, sondern der Pythagoreer. Welche Entwickelungen und Bedeutungen den ältern, und welche den neuern gehören, ist nicht bestimmt zu unterscheiden; bei Pythagoras und den ältern Pythagoreern haben die Bestimmungen indessen noch nicht die concrete Ausführung gehabt, als später.

Was die Lebensumstände des Pythagoras betrifft, so blühte er nach Diogenes Laertius (VIII, 1—3, 45) um die 60. Olympiade (540 v. Chr.): seine Geburt wird gewöhnlich in die 49. oder 50. Olympiade (584 v. Chr.), von Larcher bei Tennemann (B. I. S. 413—414) am frühesten, schon in die 43. Olympiade (43, 1, d. i. 608 v. Chr.) gesetzt; er ist also ein Zeitgenosse des Thales und Anarimander. Wenn Thales' Geburt in die 38. Olympiade und die des Pythagoras in die 43. fällt, so ist Pythagoras nur 21 Jahr jünger; von Anarimander

(Ol. 42, 3) ist er entweder nur ein Paar Jahr unterschieden, oder dieser 26 Jahr älter; Anarimenes ist etwa 20 bis 25 Jahr jünger, als Pythagoras. Sein Vaterland ist die Insel Samos; und er gehört daher ebenso den kleinasiatischen Griechen an, wo wir bisher den Sitz der Philosophie sahen. Pythagoras ist bei Herodot (IV, 93—96) als des Mnesarchus Sohn erwähnt, bei dem Zamolris in Samos als Sklave gedient habe: Zamolris sey frei geworden, habe Reichthümer erworben, sey Fürst der Geten geworden, und habe behauptet, er und die Seinigen sterben nicht: er habe eine unterirdische Wohnung erbaut, dort sich den Augen seiner Unterthanen entzogen, und sey nach vier Jahren wieder erschienen;[1] weshalb auch die Geten an Unsterblichkeit geglaubt hätten. Herodot meint aber, Zamolris sey wohl viel älter, als Pythagoras.

Seine Jugend brachte er am Hofe des Polykrates zu, unter dessen Herrschaft Samos damals nicht nur zum Reichthum, sondern auch zu Bildung und Künsten gelangt war, und in dieser glänzenden Periode nach Herodot (III, 39) eine Flotte von hundert Schiffen besaß. Sein Vater war Künstler, ein Steinschneider: doch weichen die Nachrichten, so wie auch über sein Vaterland ab, die angeben, daß seine Familie aus Tyrrhenischer Abkunft und erst nach Pythagoras' Geburt nach Samos gezogen sey; dem sey, wie ihm wolle, da er seine Jugend in Samos zubrachte, so ist er dort einheimisch geworden und gehört Samos an. Er reiste früh auf das feste Land nach Kleinasien und soll dort Thales kennen gelernt haben; von da reiste er nach Phönicien und Aegypten, wie Jamblich (III, 13—14) in seiner Lebensbeschreibung des Pythagoras angiebt. Mit beiden Ländern standen die kleinasiatischen Griechen in vielen Handels- und politischen Verbindungen; und es wird erzählt, daß er von Polykrates dem Könige Amasis empfohlen worden sey, der nach Herodot (II, 154) viele Griechen in das Land zog, und Griechische

[1] cf. Porphyr. De vita Pythag., §. 14—15; et Ritterhus. ad h. l.

Truppen und Colonien hatte. Die Erzählungen weiterer Reisen ins Innere von Asien zu den Persischen Magiern und den Indiern scheinen ganz fabelhaft zu seyn, wiewohl das Reisen, wie jetzt, als ein Bildungsmittel betrachtet wurde. Da Pythagoras in wissenschaftlicher Absicht reiste, so wird von ihm erzählt, daß er in fast alle Mysterien der Griechen und Barbaren sich habe einweihen lassen und ebenso in den Orden oder die Kaste der Aegyptischen Priester aufgenommen worden sey.

Diese Mysterien, die wir bei den Griechen antreffen, und die für den Sitz großer Weisheit gehalten worden, scheinen in der Religion zur Religion in dem Verhältniß gestanden zu haben, wie die Lehre zum Cultus. Dieser bestand allein in Opfern und festlichen Spielen; zur Vorstellung aber, zu einem Bewußtwerden dieser Vorstellungen sehen wir darin keinen Uebergang: es sey denn, daß sie als Tradition in den Gesängen sich aufbehielten. Das Lehren selbst, oder das gegenwärtige zum Vorstellen bringen scheint den Mysterien aufbehalten gewesen zu seyn; so jedoch, daß nicht nur, wie bei unserem Predigen, das Vorstellen, sondern auch der Körper in Anspruch genommen wurde: daß dem Menschen, von der Zerstreuung durch die ganze Umgebung, sowohl an ihm selbst das Verlassen des sinnlichen Bewußtseyns, als die Reinigung und Heiligung des Körpers vorgestellt wurde. Von Philosophemen ist aber darin offenbar am allerwenigsten die Rede; und wie wir die Freimaurerei kennen, so sind auch diese Mysterien kein Geheimniß.

Den wichtigsten Einfluß auf Pythagoras hatte seine Verbindung mit der Aegyptischen Priesterkaste, nicht daß er tiefe speculative Weisheit darin geschöpft hätte, sondern durch die Idee, die er darin von der Realisirung des sittlichen Bewußtseyns des Menschen faßte: das Individuum sollte auf sich besonders sehen, um innerlich und äußerlich ein würdiger Mensch zu seyn, und sich als sittliches Kunstwerk zur Wirklichkeit zu bringen; ein Plan, den er nachher ausführte, und der eine ebenso interessante Erscheinung ist, als seine speculative Philosophie. So wie die Priester eine besondere Art von Stand ausmachten, und dazu gebildet waren, so hatten sie auch ein eigenthümliches zur Regel gemachtes, durch das Ganze gehaltenes sittliches Leben. Aus Aegypten brachte Pythagoras also unläugbar das Bild seines Ordens, der ein festes Zusammenleben zur wissenschaftlichen und sittlichen Bildung war, die das ganze Leben fortdauerte. Man sah damals Aegypten als ein hochgebildetes Land an, und es war es gegen Griechenland; es zeigt sich dieß schon in dem Kastenunterschiede, welcher eine Theilung der großen Geschäftszweige, wie des Technischen, Wissenschaftlichen, Religiösen u. s. f., unter den Menschen voraus setzt. Sonst aber muß man große wissenschaftliche Kenntnisse nicht bei den Aegyptern suchen, noch glauben, daß Pythagoras seine Wissenschaft da hergeholt habe; Aristoteles (Metaph. I.) sagt nur, daß „in Aegypten die mathematischen Wissenschaften zuerst entstanden, denn dort habe das Volk der Priester Muße gehabt.“ [1]

Pythagoras hielt sich lange Zeit in Aegypten auf, und kehrte von da nach Samos zurück; er fand in seinem Vaterlande aber die inneren Staatsverhältnisse unterdessen verwirrt, und verließ es bald wieder. Nach Herodots Bericht (III. 45—47.) hatte Polykrates, nicht als Tyrann, viele Bürger aus Samos verbannt, welche bei den Lacedämoniern Unterstützung gesucht und gefunden, und einen Bürgerkrieg entzündet hatten. Früher gaben die Spartaner diese Hülfe: denn diesen verdankte man überhaupt, wie Thucydides (I. 18.) erwähnt, die Aufhebung der Herrschaft Einzelner und die Zurückgabe der öffentlichen Gewalt an das Volk; später thaten sie das Gegentheil, hoben Demokratien auf und führten Aristokratien ein. Pythagoras' Familie war nothwendig auch in diese unangenehmen Verhältnisse verwickelt; und ein solcher Zustand des bürgerlichen Kriegs war nicht für Pythagoras, der kein Interesse am politischen Leben

[1] s. Porphyr. De vita Pyth. 6; Jamblich. De vita Pyth. XXIX. 158.

mehr nahm, und in ihm einen ungünstigen Boden für seine Pläne sah. Er bereiste Griechenland, und begab sich von da nach Italien, in dessen unterem Theile Griechische Colonien aus verschiedenen Völkerschaften und verschiedenen Veranlassungen sich angesiedelt hatten, und als eine Menge handeltreibender, mächtiger, an Volk und vielfachem Besitz reicher Städte blühten.

In Kroton hat er sich niedergelassen, und ist selbstständig und für sich aufgetreten, weder als ein Staatsmann oder Krieger, noch als ein politischer Gesetzgeber des Volks über seine äußeren Verhältnisse; sondern als öffentlicher Volkslehrer mit der Bestimmung, daß seine Lehre sich nicht nur mit der Ueberzeugung begnügt, sondern auch das ganze sittliche Leben der Individuen einrichtet. Diogenes Laertius sagt, er habe sich zuerst den Namen φιλόσοφος statt σοφός gegeben; und man nennt dieß Bescheidenheit, als ob er damit nur ausgesprochen, nicht die Weisheit zu besitzen, sondern nur nach ihr zu streben, als nach einem Ziele, was unerreichbar ist. [1] Σοφός hieß aber zugleich ein weiser Mann, der auch praktisch ist, jedoch nicht nur für sich; denn dazu braucht es keiner Weisheit, indem jeder redliche, sittliche Mann thut, was seinen Verhältnissen gemäß ist. So hat φιλόσοφος besonders den Gegensatz von der Theilnahme am Praktischen, d. h. an öffentlichen Staatsangelegenheiten. Philosophie ist also nicht Liebe zur Weisheit, als zu Etwas, das man sich begäbe zu besitzen; sie ist keine unerfüllte Lust dazu. Φιλόσοφος heißt: der ein Verhältniß zur Weisheit als Gegenstand hat; dieß Verhältniß ist Nachdenken, nicht bloßes Seyn, sondern so daß man sich auch in Gedanken damit beschäftigt. Einer, der den Wein liebt (φίλοινος), ist freilich von einem, der des Weins voll ist, einem Betrunkenen, zu unterscheiden. Bezeichnet denn aber φίλοινος etwa nur ein eitles Streben nach Wein?

Was Pythagoras in Italien veranstaltet und bewirkt hat,

[1] Diog. Laërt. I. 12; VIII. 8; Jamblich. VIII. 44; XII. 58.

wird uns besonders durch spätere Lobredner mehr, als durch Geschichtschreiber berichtet. So werden in der Geschichte des Pythagoras von Malchus (dieß war der syrische Name des Porphyrius) sonderbare Dinge erzählt; und es ist bei den Neuplatonikern dieser Contrast, der zwischen ihrer tiefen Einsicht und ihrem Wunderglauben vorkommt, auffallend. Wenn nämlich die späteren Biographen des Pythagoras vorher schon eine Menge Wunderdinge erzählen, so häufen sie nun bei seiner Erscheinung in Italien noch mehrere auf ihn. Es scheint, daß sie ihn, wie nachher den Apollonius von Tyane, Christus entgegenzusetzen bemüht waren. Denn die Wunder, welche sie von ihm erzählen, scheinen sich zum Theil auf die neutestamentarischen, als eine Verbesserung, zu beziehen; und sie sind zum Theil sehr abgeschmackt. So z. B. lassen sie ihn in Italien gleich mit einem Wunder auftreten: Als er bei Kroton am Tarentinischen Meerbusen ans Land gestiegen, habe er auf dem Wege nach der Stadt Fischer angetroffen, die nichts gefangen. Er habe ihnen geheißen, ihr Netz von Neuem zu ziehen, und habe ihnen vorausgesagt, welche Anzahl von Fischen darin seyn würde. Die Fischer in Verwunderung über diese Voraussagung hätten ihm dagegen versprochen, wenn sie eintreffen würde, ihm zu thun, was er nur immer verlange. Es sey eingetroffen, und Pythagoras habe dann dieß verlangt, daß sie sie wieder lebend ins Meer würfen; denn die Pythagoreer aßen kein Fleisch. Und als Wunder, das dabei Statt gefunden, wird noch dieß erzählt, daß keiner der Fische, während sie außer dem Wasser waren, beim Zählen crepirt sey. Dieß ist der Styl dieser Wunder; und von dieser albernen Art sind die Geschichten, mit denen seine Lebensbeschreiber sein Leben anfüllen. Sie lassen ihn alsdann einen solchen allgemeinen Eindruck auf die Gemüther der Italier machen, daß alle Städte ihre schwelgenden und verdorbenen Sitten besserten, und die Tyrannen theils ihre Gewalt selbst niederlegten, theils vertrieben wurden. Sie begehen dabei aber wieder solche historische Unrichtigkeiten, daß sie z. B.

den Charondas und Zaleukus zu seinen Schülern machen, welche lange vor Pythagoras lebten: ebenso die Vertreibung und den Tod des Tyrannen Phalaris ihm und seiner Wirkung zuschreiben [1] u. s. w.

Abgesondert von diesen Fabeln bleibt als historische Wahrheit die große Wirkung, die er überhaupt durch die Stiftung einer Schule hervorgebracht, und der mächtige Einfluß seines Ordens auf die meisten italisch-griechischen Staaten, oder vielmehr die Beherrschung derselben durch diesen Orden, die sich sehr lange Zeit erhalten hat. Es wird von ihm erzählt, daß er ein sehr schöner Mann und von majestätischem Ansehen gewesen, das sogleich ebenso sehr einnahm, als Ehrfurcht gebot. Mit dieser natürlichen Würde, edlen Sitten und dem besonnenen Anstande der Haltung verband er noch äußerliche Besonderheiten, wodurch er als ein eigenes geheimnißvolles Wesen erschien: er trug eine weiße, leinene Kleidung, und enthielt sich von dem Genusse gewisser Speisen. [2] Besondere Persönlichkeit überhaupt, so wie Aeußerlichkeit in der Tracht und dergleichen, sind in neuern Zeiten nicht mehr so wichtig; man läßt sich durch die allgemeine Gewohnheit, durch die Mode bestimmen, weil es an und für sich äußerlich und gleichgültig ist, hierin nicht eigenen Willen zu haben: sondern man giebt dieß Zufällige der Zufälligkeit Preis, und folgt nur dieser äußern Erscheinung der Vernünftigkeit als im Aeußern, die eben in der Gleichheit und Allgemeinheit besteht. Zu dieser äußern Persönlichkeit kam noch große Beredtsamkeit, und tiefe Einsichten die er nicht nur seinen einzelnen Freunden mitzutheilen anfing; sondern er ging darauf aus, eine allgemeine Wirkung auf die öffentliche Bildung hervorzubringen, sowohl in Ansehung der Einsichten, als der ganzen Lebensweise und Sittlichkeit. Er unterrichtete seine Freunde nicht bloß, sondern vereinigte sie zu einem besondern Leben, um sie zu besondern Personen, zu Geschicklichkeit in Geschäften und zur Sittlichkeit zu bilden. Das Institut des Pythagoras erwuchs zu einem Bunde, der den ganzen Menschen und das ganze Leben umfaßte: wie er selbst ein ausgearbeitetes Kunstwerk, eine würdige plastische Natur war.

[1] Porphyr. De vita Pyth. 25, 21—22; Jamblich. De vita Pyth. 36; VII. 33—34; XXXII. 220—222.

[2] Diog. Laërt. VIII. 11. Porphyr., 18—20; Jamblich. II. 9—10. XXIV., 108—109; Menag. et Casaub. ad Diog. Laert. VIII. 19.

Ueber die Einrichtungen seiner Gesellschaft haben wir von Spätern, besonders von den Neuplatonikern, Beschreibungen, die vornehmlich für die Gesetze weitläufig sind. Die Gesellschaft hatte im Ganzen den Charakter eines freiwilligen Priester- oder Mönchsorden neuerer Zeit. Der, welcher aufgenommen seyn wollte, wurde in Ansehung seiner Bildung und durch Uebungen seines Gehorsams geprüft; auch wurden Erkundigungen über sein Betragen, seine Neigungen und Geschäfte eingezogen. Die Glieder wurden einer besondern Erziehung unterworfen, wobei ein Unterschied zwischen den Aufgenommenen gemacht wurde, indem sie sich in Exoteriker und Esoteriker theilten: diese waren in das Höchste der Wissenschaft eingeweiht, und da politische Pläne dem Orden nicht fremd waren, so waren sie auch in politischer Thätigkeit; jene hatten ein Noviziat von 5 Jahren zu bestehen. Sein Vermögen mußte jeder dem Orden übergeben, erhielt es jedoch beim Rücktritt wieder; in dieser Lernzeit wurde Stillschweigen auferlegt (ἐχεμυθία). [1]

Diese Pflicht, das Geschwätz zurückzuhalten, kann man überhaupt sagen, ist eine wesentliche Bedingung für jede Bildung und jedes Lernen; man muß damit anfangen, Gedanken Anderer auffassen zu können und auf eigene Vorstellungen Verzicht zu leisten. Man pflegt zu sagen, daß der Verstand durch Fragen, Einwendungen und Antworten u. s. f. ausgebildet werde; in der That wird er aber hierdurch nicht gebildet, sondern äußerlich gemacht.

[1] Porphyr. 37; Jamblich. XVII. 71—74; XVIII. 80—82; XXVIII. 150; XX. 94—95; Diog. Laërt. VIII. 10.

Die Innerlichkeit des Menschen wird in der Bildung erworben und erweitert; dadurch, daß er schweigend an sich hält, wird er nicht ärmer an Gedanken und an Lebhaftigkeit des Geistes. Er erlernt vielmehr dadurch die Fähigkeit aufzufassen, und erwirbt die Einsicht, daß seine Einfälle und Einwendungen nichts taugen; und dadurch daß die Einsicht wächst, daß solche Einfälle nichts taugen, gewöhnt er sich ab, sie zu haben. Daß nun von Pythagoras diese Abscheidung der in der Vorbereitung Begriffenen und der Eingeweihten, so wie dieß Schweigen besonders berichtet wird, scheint allerdings darauf hinzudeuten, daß in seiner Gesellschaft Beides förmlicher gewesen, nicht so wie die unmittelbare Natur der Sache es nur mit sich bringt und im Einzelnen von selbst ergiebt, ohne ein besonderes Gesetz und ein allgemeines Daraufhalten. Allein hierüber ist wichtig zu bemerken, daß Pythagoras als der erste allgemeine Volkslehrer in Griechenland angesehen werden kann, der das Lehren von Wissenschaften eingeführt hat; weder Thales, der früher ist, als er, noch sein Zeitgenosse Anarimander haben wissenschaftlich gelehrt, sondern nur ihre Ideen Freunden mitgetheilt. Es waren überhaupt keine Wissenschaften vorhanden, weder eine Philosophie, noch Mathematik, noch Jurisprudenz, noch sonst irgend eine: sondern nur einzelne Sätze und Kenntnisse davon da. Was gelehrt wurde, war, die Waffen zu führen, Philosopheme, Musik, Homers oder Hesiodus' Lieder singen, Gesänge vom Dreifuß u. s. f., oder andere Künste; dieß wird auf ganz andere Weise beigebracht. Wenn nun erzählt würde, Pythagoras hat das Lehren der Wissenschaften unter einem wissenschaftlich ungebildeten, aber sonst nicht stumpfen, sondern vielmehr höchst munteren, natürlich gebildeten und geschwätzigen Volke, wie die Griechen waren, eingeführt, so würden, insofern die äußerlichen Umstände dieses Lehrens angegeben werden sollten, die nicht fehlen: α) daß er unter denen, die noch gar nicht wußten, wie es beim Lehren einer Wissenschaft zugeht, den Unterschied mache, daß, die erst anfangen, von

dem ausgeschlossen wären, was denen, die schon weiter sind, noch mitgetheilt würde; und β) daß sie die unwissenschaftliche Art über solche Gegenstände zu sprechen, ihr Geschwätze, seyn lassen, und die Wissenschaft erst aufnehmen müßten. Daß aber darum theils die Sache förmlicher erschien, theils förmlicher gemacht werden mußte, ist ebenso wegen des Ungewohnten nothwendig: schon dadurch, weil des Pythagoras Zuhörer nicht nur eine große Menge waren, die eine bestimmte Form und Ordnung nothwendig machte, sondern sie auch überhaupt fortdauernd zusammenlebten. Bei Pythagoras war so eine besondere Form natürlich, weil das allererste Mal ein Lehrer in Griechenland eine Totalität beabsichtete, ein neues Princip durch Bildung der Intelligenz, des Gemüths und des Willens. So hatte dieß Zusammenleben nicht nur die Seite des Unterrichts und der Uebung für äußerliche Fertigkeiten oder Geschicklichkeiten, sondern auch die der sittlichen Bildung des praktischen Menschen. Es erscheint nun aber eben und ist oder wird Alles förmlich, was sich aufs Moralische bezieht, oder vielmehr insofern es mit Bewußtseyn in dieser Beziehung gedacht wird; denn förmlich ist etwas Allgemeines, das dem Individuum entgegengesetzt ist. Besonders erscheint es so dem, welcher das Allgemeine und Einzelne vergleicht und mit Bewußtseyn über Beides reflectirt; aber dieser Unterschied verschwindet für den darin Lebenden, welchem es Sitte ist.

Man hat endlich genaue und ausführliche Beschreibungen von der äußerlichen Lebensart, welche die Pythagoreer in ihrem Zusammenleben beobachteten, von ihren Uebungen u. s. f.; Vieles hiervon aber verdankt man den Vorstellungen Späterer. In der Verbindung war ein ganz regelmäßiges Leben eingeführt. Zuerst wird uns dieß berichtet, daß sie sich durch gleiche Kleidung, die weiß leinene des Pythagoras, auszeichneten. Sie hatten eine sehr bestimmte Tagesordnung, wo jede Stunde ihre Arbeit hatte: des Morgens gleich nach dem Aufstehen war ihnen auferlegt, die Geschichte des vorhergehenden Tages sich ins Gedächtniß zu ru-

sen, indem, was in dem Tage zu thun ist, mit dem des gestrigen eng zusammenhängt; ebenso wurde die häufige Reflexion über sich selbst als Abendgeschäft zur Pflicht gemacht, um was den Tag über gethan, zu prüfen, ob es Recht oder Unrecht sey.[1] Wahre Bildung ist nicht die Eitelkeit, auf sich so sehr seine Aufmerksamkeit zu richten und sich mit sich als Individuum zu beschäftigen: sondern die Selbstvergessenheit, sich in die Sache und das Allgemeine zu vertiefen; nur diese Besonnenheit über die Sache selbst ist nothwendig, wogegen jene gefährliche, unnütze Aengstlichkeit die Freiheit benimmt. Auch hatten sie aus Homer und Hesiod auswendig zu lernen: des Morgens, so wie häufig den Tag über, beschäftigten sie sich mit Musik, einem der Hauptgegenstände des Griechischen Unterrichts und der Griechischen Bildung überhaupt; ebenso waren die gymnastischen Uebungen im Ringen, Laufen, Werfen und dergleichen regelmäßig bei ihnen eingeführt. Sie speisten gemeinschaftlich, und auch hier hatten sie Besonderheiten, doch sind auch hierüber die Nachrichten verschieden: Honig und Brod werden als ihre Hauptspeisen angegeben, und Wasser als das vorzüglichste, ja einzige Getränk; ebenso sollen sie sich der Fleischspeisen gänzlich enthalten haben, womit die Seelenwanderung in Verbindung gebracht wird: auch unter den vegetabilischen Nahrungsmitteln einen Unterschied gemacht, und z. B. Bohnen verboten haben. Wegen dieser Verehrung der Bohnen sind sie vielfach verspottet worden; dennoch hätten, bei der folgenden Zerstörung des politischen Bundes, mehrere Pythagoreer, verfolgt, sich lieber tödten lassen, als einen Bohnenacker zu verletzen.[2]

Der Orden, die eigentliche sittliche Bildung selbst, der Umgang der Männer, bestand jedoch nicht lange; denn noch zu Py-

[1] Jamblich. XXI, 100; XXIX, 165; Diog. Laërt. VIII, 22; Porphyr. 40.

[2] Porphyr. 32—34; Jamblich. XXIX, 163—164; XX, 96; XXI, 97; XXIV, 107; Diog. Laërt. VIII, 19, 24, 39.

thagoras' Lebzeiten soll sich das Schicksal seines Bundes entwickelt haben, indem er Feinde gefunden hat, welche ihn gewaltsam zertrümmerten. Er habe, sagt man, den Neid auf sich gezogen, und wurde beschuldigt, daß er noch Anderes dabei denke, als er meine, also eine **arrière-pensée** habe; das Wesen dieses Zusammenhangs ist in der That, daß das Individuum seiner Stadt nicht ganz, sondern noch einem Andern angehört. In dieser Katastrophe soll Pythagoras selbst, bei Tennemann (Bd. I, S. 414), in der 69. Olymp. (504 v. Chr.) den Tod in einem Aufstande des Volkes gegen diese Aristokraten gefunden haben: doch ist es ungewiß, ob in Kroton oder Metapont, oder ob er in einem Kriege der Syrakusaner mit den Agrigentinern umgekommen. Auch über das Alter des Pythagoras ist viel Streit, indem es theils auf 80, theils auf 104 Jahre angegeben wird.[1] Uebrigens hat der Verein der Pythagoreischen Schule, die Freundschaft der Mitglieder und der Zusammenhang der Bildung sich zwar noch bis in spätere Zeiten erhalten, aber nicht in der Förmlichkeit eines Bundes, indem das Aeußere untergehen mußte; die Geschichte Großgriechenlands ist uns überhaupt weniger bekannt, doch sehen wir noch zu Plato's[2] Zeiten Pythagoreer an der Spitze von Staaten, oder als eine politische Macht auftreten.

Die Pythagoreische Gesellschaft hatte keinen Zusammenhang mit dem Griechischen öffentlichen und religiösen Leben, und konnte darum nicht von langem Bestande seyn; in Aegypten und Asien ist Absonderung und Einfluß der Priester zu Hause, das freie Griechenland konnte aber diese Orientalische Kastenabsonderung nicht gewähren lassen. Freiheit ist hier das Princip des Staatslebens, jedoch so, daß sie noch nicht als Princip der rechtlichen und privatrechtlichen Verhältnisse bestimmt ist. Bei uns ist das Individuum frei, weil alle vor dem Gesetze gleich sind; dabei kann

[1] Diog. Laert. VIII. 39—40; Jamblichus, XXXV, 248—264; Porphyrius, 54—59; Anonym. De vita Pyth. (apud Photium), 2.

[2] cf. Platon. Timaeum, p. 20, Steph. (p. 8. ed. Bekk.)

die Verschiedenheit der Sitten, des politischen Verhältnisses und der Ansichten bestehen, und muß es sogar in organischen Staaten. In dem demokratischen Griechenland hingegen mußte auch die Sitte, die äußere Lebensweise sich in einer Gleichheit erhalten, und der Stempel der Gleichheit diesen weitern Kreisen aufgedrückt bleiben; diese Ausnahme der Pythagoreer, die nicht als freie Bürger beschließen konnten, sondern von den Planen und Zwecken einer Verbindung abhängig waren, und ein geschlossenes religiöses Leben führten, hatte so in Griechenland keinen Platz. Zwar den Eumolpiden gehörte die Bewahrung der Mysterien, anderer besonderer Gottesdienst sonstigen Familien an: aber nicht als einer im politischen Sinne festgesetzten Kaste, sondern sie sind, wie die Priester überhaupt, politische Männer, Bürger, wie Andere gewesen; noch war, wie bei den Christen, die Ausscheidung des Religiösen zu diesem Extrem des Mönchthums getrieben. Im gemeinsamen Staatsleben der Griechen können Keine aufkommen oder es aushalten, die besondere Principien, sogar Geheimnisse, und in äußerlicher Lebensart und Kleidung Unterschiede haben: sondern es ist eine offene Vereinigung und Auszeichnung, die im Gemeinsamen der Principien und der Lebensweise steht; denn ob etwas gut fürs Gemeinwohl, oder gegen das Gemeinwohl, wurde gemeinsam und offen von ihnen berathen. Die Griechen sind über besondere Kleidung, beständige Gewohnheiten des Waschens, Aufstehens, der Uebung in Musik, Ausscheidung reiner und unreiner Speisen hinaus; dieß ist theils Sache des besondern Individuums, seiner einzelnen Freiheit, ohne gemeinsamen Zweck, theils für Jeden eine allgemeine Möglichkeit und Sitte.

Die Hauptsache ist für uns die Pythagoreische Philosophie, nicht sowohl des Pythagoras, als der Pythagoreer, wie Aristoteles und Sextus sprechen; Beides ist allerdings zu unterscheiden, und aus der Vergleichung dessen, was für Pythagoreische Lehre ausgegeben wird, erhellen sogleich mancherlei Abweichungen und Verschiedenheiten, wie wir sehen werden. Plato

wird die Schuld beigemessen, die Pythagoreische Philosophie durch Aufnehmen von Pythagoreischem in seine Philosophie verdorben zu haben; aber die Pythagoreische Philosophie hat selbst weiterhin eine Fortbildung erlangt, die sie nicht ließ, wie sie zuerst war. Viele Nachfolger des Pythagoras werden historisch genannt, die diese oder jene Bestimmung gemacht haben, wie Alkmäon, Philolaus; und vielen andern Darstellungen sieht man das Einfache, Unausgebildete an gegen die weitere Entwicklung, worin der Gedanke mächtig und bestimmter hervortritt. Auf das Geschichtliche dieses Unterschiedes brauchen wir jedoch nicht weiter einzugehen, sondern wir können nur die Pythagoreische Philosophie überhaupt betrachten: ebenso ist das abzuschneiden, was offenbar den Neuplatonikern und Neupythagoreern gehört; und hierzu haben wir Quellen, die früher sind, als diese Periode, nämlich die ausführlichen Darstellungen, die wir bei Aristoteles und Sextus finden.

Die Pythagoreische Philosophie macht den Uebergang von der realistischen zur Intellectual-Philosophie. Die Jonier sagten, das Wesen, das Princip ist ein materiell Bestimmtes. Die nächste Bestimmung ist: α) daß das Absolute nicht in natürlicher Form gefaßt werde, sondern in einer Gedankenbestimmung; β) dann müssen jetzt die Bestimmungen gesetzt werden, während das Erste das ganz Unbestimmte war. Dieses Beides hat die Pythagoreische Philosophie gethan.

1. Das Alte also, der einfache Hauptsatz der Pythagoreischen Philosophie bei Aristoteles (Metaph. I, 5) ist, „daß die Zahl das Wesen aller Dinge, und die Organisation des Universums überhaupt in seinen Bestimmungen ein harmonisches System von Zahlen und deren Verhältnissen ist.“ In welcher Bedeutung ist dieser Satz zu nehmen? Die Grundbestimmung der Zahl ist, ein Maß zu seyn: wenn wir nun sagen, Alles ist quantitativ oder qualitativ bestimmt, so ist die Größe und das Maß nur so Eine Seite oder Eigenschaft, die in allen Dingen vor-

kommt; der Sinn aber ist hier, daß die Zahl selbst das Wesen und die Substanz der Dinge, nicht ihre bloße Form sey. Hierbei erscheint uns zunächst verwundersam die Kühnheit einer solchen Rede, die Alles, was der Vorstellung als wesenhaft und wahr gilt, auf einmal so niederschlägt, und das sinnliche Wesen vertilgt, und es zum Wesen des Gedankens macht. Das Wesen wird als unsinnlich ausgedrückt; und so etwas dem Sinnlichen, der sonstigen Vorstellung ganz Heterogenes zur Substanz und zum wahrhaften Seyn erhoben und ausgesprochen. Eben damit aber ist die Nothwendigkeit gesetzt, die Zahl selbst sowohl zum Begriffe zu machen, als die Bewegung ihrer Einheit mit dem Seyenden darzustellen; denn unmittelbar Eins mit dem Begriff erscheint die Zahl uns nicht.

Obwohl nun zwar dieses Princip für uns etwas Bizarres und Desperates hat, so liegt doch darin, daß die Zahl das nicht bloß Sinnliche ist; dann bringt sie sogleich die Bestimmung, die allgemeinen Unterschiede und Gegensätze mit sich. Darüber haben die Alten ein sehr gutes Bewußtseyn gehabt. Aristoteles (Metaph. I, 6) führt aus Plato an: „er habe angegeben, daß das Mathematische der Dinge sich außerhalb des bloß Sinnlichen und der Ideen befinde, zwischen Beiden; es sey vom Sinnlichen verschieden, dadurch, daß es ewig und unveränderlich sey; von den Ideen sey es dadurch unterschieden, daß es Vielheit enthalte und sich deshalb einander ähnlich und gleich seyn könne, die Idee aber jede für sich nur Eines sey." Die Zahl ist nämlich wiederholbar; sie ist also nicht sinnlich, aber auch noch nicht der Gedanke. In dem Leben des Pythagoras von Malchus (46—47) wird dieß noch näher angegeben: „Pythagoras trug die Philosophie auf eine Weise vor, um den Gedanken von seiner Fessel zu lösen. Ohne den Gedanken ist nichts Wahres zu erkennen und zu wissen; der Gedanke hört und sieht Alles in sich selbst, das Andere ist lahm und blind. Zur Erreichung seines Zweckes bedient sich Pythagoras des Mathematischen, weil dieß

in der Mitte zwischen dem Sinnlichen und Gedanken steht, als Form der Vorübung zu dem, was an und für sich ist." Ferner führt Malchus (48, 53) eine Stelle aus einem Frühern, Moderatus, an: „Weil die Pythagoreer das Absolute und die ersten Principien nicht deutlich durch Gedanken ausdrücken konnten, so geriethen sie auf die Zahlen, das Mathematische, weil sich so die Bestimmungen leicht angeben lassen;" z. B. die Gleichheit als das Princip des Eins, die Ungleichheit als Zweiheit. „Diese Lehrweise durch die Zahl, weil es die erste Philosophie war, ist ausgelöscht, um des Räthsels willen, das sie enthält; Plato, Speusipp, Aristoteles u. s. f. haben dann den Pythagoreern durch leichte Anwendung die Früchte gestohlen." In diesen Stellen ist ein vollkommenes Bewußtseyn über die Zahl vorhanden.

Das Räthselhafte der Bestimmung durch die Zahl ist die Hauptsache. Die arithmetischen Zahlen entsprechen Gedankenbestimmungen, denn die Zahl hat das Eins zum Elemente und Principe; das Eins ist aber eine Kategorie des Fürsichseyns, des so mit sich Identischen, daß es alles Andere aus sich ausschließt und gleichgültig gegen Anderes ist. Die weiteren Bestimmungen der Zahl sind nur Zusammensetzungen, Wiederholungen des Eins, welches darin immer fest und ein Aeußerliches bleibt; die Zahl ist also die todteste, begriffloseste Continuität, ein ganz äußerlicher mechanischer Fortgang, der ohne Nothwendigkeit ist. Die Zahl ist so nicht unmittelbar Begriff, sondern nur ein Anfang von Gedanke, aber in der schlechtesten Weise: der Begriff in seiner höchsten Aeußerlichkeit, in der Weise des Quantitativen, des gleichgültigen Unterschiedes; das Eins hat insofern sowohl das Princip des Gedankens, als noch das der Materialität oder die Bestimmung des Sinnlichen in sich. Daß etwas die Form des Begriffs habe, muß es unmittelbar an ihm selbst, als bestimmt, sich auf sein Gegentheil beziehen, wie z. B. das Positive und das Negative; in dieser einfachen Bewegung des Begriffs ist die Idealität der Unterschiede, die Negation des Selbst-

ständigen die Hauptbestimmung. Dagegen in der Zahl Drei z. B. sind immer drei Einzelne, deren jedes selbstständig; und dieß ist das Mangelhafte und Räthselhafte. Da nun die Natur des Begriffs das Innerliche ist, so sind die Zahlen das Untauglichste, Begriffsbestimmungen auszudrücken.

In dieser gleichgültigen Weise nahmen nun die Pythagoreer die Zahlen nicht, sondern als Begriff: „Wenigstens sagen sie, daß die Erscheinungen aus einfachen Elementen bestehen müssen, und es der Natur der Sache zuwider wäre, wenn das Princip des Universums der sinnlichen Erscheinung angehörte. Die Elemente und Principien seyen also nicht nur unsinnlich und unsichtbar, sondern überhaupt unkörperlich.“ [1] Wie sie aber darauf gekommen, die Zahlen zum Urwesen oder absoluten Begriffe zu machen, erhellt näher aus dem, was Aristoteles in seiner Metaphysik (I, 5) darüber sagt, obgleich er hier kürzer ist, indem er sich darauf beruft, daß er anderwärts (s. unten S. 233.) davon gesprochen: „Sie haben nämlich in den Zahlen viel mehr Aehnlichkeiten mit dem, was ist und was geschieht, zu sehen geglaubt, als in Feuer, Wasser, Erde; weil die Gerechtigkeit eine gewisse Eigenschaft der Zahlen ist (τοιονδὶ πάθος), ebenso (τοιονδί) die Seele, der Verstand, eine andere die gute Gelegenheit und so weiter. Weil sie ferner von dem, was harmonisch ist, die Eigenschaften und Verhältnisse in den Zahlen gesehen, und weil die Zahlen das Erste in allen natürlichen Dingen seyen: so haben sie die Zahlen als die Elemente von Allem betrachtet, und den ganzen Himmel als eine Harmonie und Zahl.“ Es zeigt sich bei den Pythagoreern das Bedürfniß der Einen bleibenden allgemeinen Idee als einer Gedankenbestimmung. Aristoteles (Met. XIII, 4) von den Ideen sprechend, sagt daher: „Nach Heraklit fließt alles Sinnliche, also könne nicht eine Wissenschaft des Sinnlichen seyn; aus dieser Ueberzeugung entsprang die Ideenlehre. Sokrates ist der Erste gewesen, der durch Inductionen das Allgemeine bestimmte; die

[1] Sext. Pyrrh. Hyp. III, 18, §. 152; adv. Math. X, §. 250—251.

Pythagoreer vorher berührten nur Weniges, wovon sie die Begriffe auf Zahlen zurückführten: z. B. was gute Gelegenheit, oder Recht, oder Ehe sey.“ An diesem Inhalt selbst ist nicht zu erkennen, welches Interesse er haben kann; das Einzige, was uns für die Pythagoreer Noth thut, ist, die Spuren der Idee zu erkennen, in welchen ein Fortschritt enthalten ist.

Dieß ist das ganz Allgemeine der Pythagoreischen Philosophie; das Nähere, die Bestimmungen oder die allgemeine Bedeutung, haben wir nun zu betrachten. Theils erscheinen in dem Phthagoreischen Systeme die Zahlen selbst mit Kategorien verbunden, nämlich zunächst überhaupt als die Gedankenbestimmungen der Einheit, des Gegensatzes und der Einheit dieser beiden Momente; theils gaben die Pythagoreer gleich Anfangs von der Zahl überhaupt allgemeine ideelle Bestimmungen als Principien an, und erkannten, wie Aristoteles (Metaph. I, 5) bemerkt, als absolute Principien der Dinge nicht sowohl die unmittelbaren Zahlen in ihrem arithmetischen Unterschiede, als vielmehr die Principien der Zahl, d. i. deren Begriffsunterschiede. Die erste Bestimmung ist die Einheit überhaupt, die andere die Zweiheit oder der Gegensatz. Es ist äußerst wichtig, die unendliche Mannigfaltigkeit der Formen und Bestimmungen der Endlichkeit auf ihre allgemeinen Gedanken zurückzuführen, als die einfachsten Principien aller Bestimmung; das sind nicht Unterschiede der Dinge von einander, sondern in sich allgemeine wesentliche Unterschiede. Empirische Gegenstände unterscheiden sich durch äußerliche Gestalt, dieß Stück Papier von einem andern, Schattirung von Farbe, Menschen durch Unterschiede des Temperaments, der Individualität. Aber diese Bestimmungen sind keine wesentlichen Unterschiede, sie sind wohl wesentlich für die bestimmte Besonderheit dieser Dinge; aber diese ganze bestimmte Besonderheit ist keine an und für sich wesentliche Existenz: sondern nur das Allgemeine ist das sich Erhaltende, Substantielle. Diese ersten Bestimmungen, wie Einheit, Vielheit, Gegensatz u. s. f. aufzusuchen, damit hat Pythagoras den Anfang gemacht; sie sind

bei ihm meist Zahlen; die Pythagoreer sind aber nicht dabei stehen geblieben: sondern haben ihnen concretere Bestimmungen gegeben, welche vornehmlich den Spätern angehören. Nothwendigkeit des Fortgangs, Beweisen ist hier nicht zu suchen; das Begreifen, die Entwickelung der Zweiheit aus der Einheit fehlt. Die allgemeinen Bestimmungen werden nur auf ganz dogmatische Weise gefunden und festgesetzt; so sind es trockene, proceßlose, nicht dialektische, sondern ruhende Bestimmungen.

a. Die Pythagoreer sagen, der erste einfache Begriff ist die Einheit (μονάς): nicht das discrete, viele, arithmetische Eins; sondern die Identität, als Continuität und Positivität, das ganz allgemeine Wesen. Sie sagen ferner, nach Sextus (adv. Math. X, 260—261): „Alle Zahlen fallen selbst unter den Begriff des Eins; denn die Zweiheit ist Eine Zweiheit, und die Dreiheit ebenso ein Eins, die Zehnzahl aber das Eine Haupt der Zahlen. Dieß bewog den Pythagoras, die Einheit als das Princip aller Dinge zu behaupten, indem durch Theilnahme an ihr jedes eins genannt werde." D. h. die reine Betrachtung des Ansichseyns eines Dinges ist das Eins, dieß Sichselbstgleichseyn; nach allem Andern ist es nicht an sich, sondern Beziehung auf Anderes. Die Dinge sind aber weit mehr bestimmt, als nur dieß trockene Eins zu seyn. Dieß merkwürdige Verhältniß nun des ganz abstracten Eins zur concreten Existenz der Dinge haben die Pythagoreer durch „Nachahmung" (μίμησις) ausgedrückt. Dieselbe Schwierigkeit, auf die sie hier stießen, findet sich auch bei den Ideen des Plato; da sie als die Gattungen dem Concreten gegenüberstehen, so ist natürlich die Beziehung des Concreten auf das Allgemeine ein wichtiger Punkt. Aristoteles (Metaph. I, 6) schreibt den Ausdruck Theilnahme (μέθεξις) dem Plato zu, der damit den Pythagoreischen Ausdruck Nachahmung vertauscht habe. Nachahmung ist ein bildlicher, kindlicher, ungebildeter Ausdruck für das Verhältniß; Theilnahme ist allerdings schon bestimmter. Aber Aristoteles sagt mit Recht, daß Beides ungenügend sey, Plato habe hier auch nicht weiter entwickelt, sondern nur einen anderen Namen substituirt: „Zu sagen, die Ideen seyen Urbilder und die anderen Dinge hätten an ihnen Theil, ist ein leeres Gerede und eine poetische Metapher; denn was ist das Thätige, das auf die Ideen schaut?" (Metaph. I, 9). Nachahmung und Theilnahme sind nichts weiter, wie andere Namen für Beziehung; Namen geben ist leicht, ein Anderes aber ist das Begreifen.

b. Das Nächste ist der Gegensatz, die Zweiheit (δυάς), der Unterschied, das Besondere; diese Bestimmungen gelten noch jetzt in der Philosophie, Pythagoras hat sie nur zuerst zum Bewußtseyn gebracht. Wie nun diese Einheit sich zur Vielheit, oder diese Sichselbstgleichheit zum Andersseyn verhalte, hierüber werden dann verschiedene Wendungen möglich; und die Pythagoreer haben sich auch verschiedentlich über die Formen, die dieser erste Gegensatz annimmt, ausgedrückt.

α. Sie haben, nach Aristoteles (Met. I, 5), gesagt: „Die Elemente der Zahl sind das Gerade und Ungerade, dieß als das Begrenzte" (oder Princip der Begrenzung), „jenes als das Unbegrenzte; so daß das Eins selbst aus Beiden, und dann aus diesem die Zahl sey." Die Elemente der unmittelbaren Zahl sind noch nicht selbst Zahlen: der Gegensatz dieser Elemente erscheint zunächst mehr in der arithmetischen Form, dann als Gedanke; das Eins ist aber darum keine Zahl, weil es noch keine Anzahl ist, Einheit und Anzahl aber zur Zahl gehören. Theo Smyrnäus [1] sagt: „Aristoteles giebt in seiner Schrift über die Pythagoreer den Grund an, warum nach ihnen das Eins an der Natur des Geraden und Ungeraden Theil habe; Eins nämlich zum Geraden gesetzt, macht Ungerades, zum Ungeraden, Gerades. Was es nicht vermöchte, wenn es nicht an beiden Naturen Theil nähme; weshalb sie das Eins auch Gerade-Ungerades (ἀρτιοπέριττον) nannten.

β. Verfolgen wir die absolute Idee in dieser ersten Weise, so wird

[1] Mathem. c. 5. p. 30, ed. Bullialdi: (cf. Aristoxen. ap. Stob. Ecl. Phys. 2, p. 16.

der Gegensatz auch die unbestimmte Zweiheit (ἀόριστος δυάς) genannt. Näher bestimmt Sextus (adv. Math. X, 261—262) dieß so: „Die Einheit nach ihrer Identität mit sich (κατ' αὐτότητα ἑαυτῆς) gedacht, ist Einheit; wenn diese sich zu sich selbst als eine verschiedene (καθ' ἑτερότητα) hinzufügt, so wird die unbestimmte Zweiheit, weil keine von den bestimmten oder sonst begrenzten Zahlen diese Zweiheit ist, alle aber durch die Theilnahme an ihr erkannt werden, wie von der Einheit gesagt worden. Es sind hiernach zwei Principien der Dinge, die erste Einheit, durch Theilnahme an welcher alle Zahlen-Einheiten Einheiten sind: ebenso die unbestimmte Zweiheit, durch deren Theilnahme alle bestimmten Zweiheiten Zweiheiten sind." Die Zweiheit ist ein ebenso wesentliches Moment des Begriffs, als die Einheit: Beide mit einander verglichen, so kann entweder die Einheit als die Form, und die Zweiheit als die Materie gedacht werden, oder umgekehrt; und Beides kommt in verschiedenen Darstellungen vor. αα) Die Einheit, als das Sichselbstgleiche, ist das Formlose; in die Zweiheit aber, als das Ungleiche, fällt das Entzweien oder die Form. ββ) Nehmen wir dagegen die Form als einfache Thätigkeit der absoluten Form, so ist das Eins das Bestimmende: und die Zweiheit, als Möglichkeit der Vielheit, als nicht gesetzte Vielheit, die Materie. Aristoteles (Met. I, 6) sagt, es gehöre dem Plato an, daß „er aus der Materie Vieles mache, die Form aber bei ihm nur einmal erzeuge, da doch vielmehr aus Einer Materie nur Ein Tisch wird, wer aber die Form an die Materie bringt, ungeachtet seiner Einheit, doch viele Tische macht." Auch schreibt er dem Plato eigenthümlich zu, „statt das Unbestimmte als einfach (ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνός) zu setzen, daraus eine Zweiheit, das Große und das Kleine, gemacht zu haben."

γ. Die weitere Bestimmung dieses Gegensatzes, worin die Pythagoreer von einander abwichen, zeigt den unvollkommenen Anfang einer Tafel der Kategorien, die sie früh, wie später

Aristoteles, aufgestellt haben; daher man dem Letztern den Vorwurf machte, von ihnen seine Denkbestimmungen entlehnt zu haben, wie denn allerdings die Aufnahme des Gegensatzes als eines wesentlichen Moments des Absoluten überhaupt bei den Pythagoreern ihren Ursprung hat. Die abstracten und einfachen Begriffe haben sie, obzwar freilich auf eine unangemessene Art, weiter bestimmt, indem ihre Tafel eine Vermischung von Gegensätzen der Vorstellung und des Begriffs, ohne weitere Deduction, darbietet. Aristoteles (Metaph. I, 5) schreibt diese Bestimmungen entweder dem Pythagoras selbst, oder auch dem Alkmäon zu, „dessen Blüthe in das Greisenalter des Pythagoras fällt;" so daß „entweder Alkmäon es von den Pythagoreern, oder diese von ihm genommen haben." Dieser Gegensätze, worauf sich alle Dinge zurückführen lassen, werden zehn angegeben, da zehn bei den Pythagoreern auch eine bedeutende Zahl ist:

1) Grenze und Unendliches.
2) Ungerades und Gerades.
3) Einheit und Vielheit.
4) Rechts und Links.
5) Männliches und Weibliches.
6) Ruhendes und Bewegtes.
7) Grades und Krummes.
8) Licht und Finsterniß.
9) Gutes und Böses.
10) Quadrat u. Parallelogramm.

Es ist dieß wohl ein Versuch einer weitern Ausbildung der Idee der speculativen Philosophie in ihr selbst, d. h. in Begriffen; aber weiter, als bis zu dieser bloßen Aufzählung scheint dieser Versuch nicht gegangen zu seyn. Es ist sehr wichtig, daß zunächst nur eine Sammlung von den allgemeinen Denkbestimmungen gemacht werde, wie Aristoteles that; was wir aber hier bei den Pythagoreern sehen, ist nur ein roher Anfang von näherer Bestimmung der Gegensätze ohne Ordnung und Sinnigkeit, ähnlich dem Indischen Aufzählen von Principien und Substanzen.

δ. Den weiteren Fortgang dieser Bestimmungen finden wir bei Sextus (adv. Math. X, 262—277), der gegen eine Exposition spricht, die den spätern Pythagoreern angehört; es ist eine sehr gute, gebildetere Darstellung der Pythagoreischen Bestimmun-

gen, die mehr dem Gedanken angehört. Diese Exposition hat folgenden Gang: „Daß nun jene zwei Principien von dem Ganzen die Principien sind, zeigen die Pythagoreer auf mannigfaltige Weise."

א. „Es sind dreierlei Weisen, die Dinge zu denken, erstens nach der Verschiedenheit, zweitens nach dem Gegensatze, drittens nach dem Verhältnisse. *αα*) Was nach der bloßen Verschiedenheit betrachtet wird, das wird für sich selbst betrachtet; das sind die Subjecte, deren jedes sich nur auf sich bezieht: so Pferd, Pflanze, Erde, Luft, Wasser, Feuer. Es wird abgelöst, nicht in Beziehung auf Anderes gedacht;" das ist die Bestimmung der Identität mit sich, oder der Selbstständigkeit. *ββ*) „Nach dem Gegensatze wird das Eine als schlechthin dem Andern entgegengesetzt bestimmt: z. B. gut und böse, gerecht und ungerecht, heilig und unheilig, Ruhe und Bewegung u. s. f. *γγ*) Nach dem Verhältniß (*πρός τι*) ist der Gegenstand, der nach seiner gleichgültigen Beziehung auf Anderes bestimmt ist: wie rechts und links, oben und unten, das Doppelte und das Halbe. Eins wird nur aus dem Andern begriffen; denn ich kann mir links nicht vorstellen, ohne zugleich auch rechts." Jedes dieser Relativen ist in seiner Entgegensetzung zugleich selbstständig für sich gesetzt. „Der Unterschied des Verhältnisses vom Gegensatze ist: Im Gegensatze ist das Entstehen des Einen der Untergang des Andern, und umgekehrt. Wenn Bewegung weggenommen wird, entsteht Ruhe: wenn Bewegung entsteht, hört die Ruhe auf; wird Gesundheit weggenommen, so entsteht Krankheit, und umgekehrt. Hingegen das im Verhältniß Seyende entsteht Beides und hört Beides zugleich auf: ist rechts aufgehoben, so auch links; das Doppelte geht unter, so wie die Hälfte zerstört wird." Das hier Aufgehobene ist nicht nur als Entgegengesetztes, sondern auch als Seyendes. „Ein zweiter Unterschied ist: Was im Gegensatze ist, hat keine Mitte; z. B. zwischen Krankheit und Gesundheit, Leben und Tod, Ruhe und Bewegung giebt es kein Drittes. Hingegen was im Verhältnisse ist, hat eine Mitte: zwischen dem

Größern und Kleinern nämlich ist das Gleiche, zwischen zu groß und zu klein das Genügende die Mitte." Rein Entgegengesetztes geht durch die Null zum Entgegengesetzten; unmittelbare Extreme hingegen bestehen in einem Dritten, in der Mitte, aber dann nicht mehr als Entgegengesetzte. Es zeigt diese Darstellung eine Aufmerksamkeit auf ganz allgemeine logische Bestimmungen, die jetzt und immer von der größten Wichtigkeit sind, und in allen Vorstellungen, in Allem, was ist, Momente sind. Die Natur dieser Gegensätze ist zwar hier noch nicht betrachtet; aber es ist von Wichtigkeit, daß sie zum Bewußtseyn gebracht werden.

ב. „Da nun diese drei Gattungen sind, die Subjecte und der gedoppelte Gegensatz, so muß über jeder eine höhere Gattung seyn, welche das Erste ist, weil die Gattung vor den ihr untergeordneten Arten ist. Wird das Allgemeine aufgehoben, so ist auch die Art aufgehoben: hingegen wenn die Art, nicht die Gattung; denn jene hängt von dieser, nicht aber umgekehrt, ab. *αα*) „Als die oberste Gattung desjenigen, was als an und für sich seyend betrachtet wird" (der verschiedenen Subjecte) „haben die Pythagoreer das Eins gesetzt;" es ist dies eigentlich nichts Anderes, als die Begriffsbestimmungen in Zahlen umsetzen. *ββ*) „Was im Gegensatze ist, hat zur Gattung, sagen sie, das Gleiche und das Ungleiche; Ruhe ist das Gleiche, denn sie ist keines Mehr oder Weniger fähig: Bewegung aber das Ungleiche. So was nach der Natur, ist sich gleich, eine Spitze, die keiner Intension fähig ist (*ἀνεπίτατος*): was ihr entgegen, ungleich; Gesundheit ist das Gleiche, Krankheit das Ungleiche. *γγ*) Die Gattung dessen, was im gleichgültigen Verhältnisse ist, ist der Ueberschuß und Mangel, das Mehr und Minder;" der quantitative Unterschied, wie wir vorhin den qualitativen hatten.

ג. Nun erst kommen die zwei Gegensätze: „Diese drei Gattungen dessen, was für sich ist, im Gegensatze, und im Verhältnisse, müssen nun selbst wieder unter" noch einfachere, höhere „Gattungen" (d. h. Denkbestimmungen) „fallen. Die Gleichheit

reducirt sich auf die Bestimmung der Einheit;" die Gattung der Subjecte ist dieß schon für sich selbst. „Die Ungleichheit aber besteht in dem Ueberschuß und Mangel, diese beiden aber fallen unter die unbestimmte Zweiheit;" sie sind der unbestimmte Gegensatz, der Gegensatz überhaupt. „Aus allen diesen Verhältnissen geht also die erste Einheit und die unbestimmte Zweiheit hervor;" die Pythagoreer sagten, wir finden, daß dieß die allgemeinen Weisen der Dinge sind. „Aus diesen kommt erst das Eins der Zahl und das Zwei der Zahl: von der ersten Einheit das Eins, von der Einheit und der unbestimmten Zweiheit das Zwei; denn zweimal das Eins ist Zwei. So entstehen die übrigen Zahlen, indem die Einheit sich stets fortbewegt, und die unbestimmte Zweiheit das Zwei erzeugt." Dieser Uebergang des qualitativen in den quantitativen Gegensatz ist nicht deutlich. „Daher unter diesen Principien die Einheit das thätige Princip ist," die Form: „die Dyas aber die passive Materie; und wie sie aus ihnen die Zahlen entstehen lassen, so auch das System der Welt und was in ihr ist." Eben dieß ist die Natur dieser Bestimmungen, überzugehen, sich zu bewegen. Das Gebildetere dieser Reflexion liegt darin, die allgemeinen Gedankenbestimmungen mit den arithmetischen Zahlen zu verbinden und diese unterzuordnen, dagegen die allgemeine Gattung zum Ersten zu machen.

Ehe ich von der weitern Verfolgung dieser Zahlen etwas erwähne, ist zu bemerken, daß sie, wie wir sie so vorgestellt sehen, reine Begriffe sind. α) Das absolut einfache Wesen entzweit sich in Einheit und Vielheit, deren Eins das Andere aufhebt, und zugleich sein Wesen in diesem Gegensatze hat; β) der differente Gegensatz hat zugleich Bestehen, hierin fällt die Vielheit der gleichgültigen Dinge; γ) die Rückkehr des absoluten Wesens in sich selbst ist die negative Einheit des individuellen Subjects und des Allgemeinen oder Positiven. Dieß ist in der That die reine speculative Idee des absoluten Wesens, es ist diese Bewegung; bei Plato ist die Idee keine andere. Das Speculative tritt hier als speculativ hervor; derjenige, der das Speculative nicht kennt, hält nicht dafür, daß mit einer Bezeichnung solcher einfachen Begriffe das absolute Wesen ausgesprochen sey. Eins, Viele, Gleiches, Ungleiches, Mehr, Minder sind triviale, leere, trockene Momente; daß in ihren Verhältnissen das absolute Wesen, der Reichthum und die Organisation der natürlichen, wie der geistigen Welt befaßt sey, scheint dem nicht, der, an die Vorstellung gewöhnt, aus dem sinnlichen Wesen nicht in den Gedanken zurückgegangen: es scheint ihm nicht, daß Gott im speculativen Sinne damit ausgesprochen ist, das Erhabenste in diesen gemeinen Worten, das Tiefste in diesem Bekannten, oben und offen Liegenden, das Reichste in der Armuth dieser Abstractionen.

Zunächst im Gegensatze gegen die gemeine Realität hat diese Idee der Realität als die Vielheit des einfachen Wesens an ihr selbst seinen Gegensatz und das Bestehen desselben; dieser wesentliche, einfache Begriff der Realität, ist die Erhebung in den Gedanken, aber nicht als Flucht aus dem Realen, sondern das Reelle selbst in seinem Wesen ausdrückend. Wir finden hier die Vernunft, welche ihr Wesen ausdrückt; und die absolute Realität ist unmittelbar die Einheit selbst. In Beziehung auf diese Realität nun ist es vorzüglich, daß die Schwierigkeit der nicht speculativ Denkenden weit abwärts gegangen ist. Was ist das Verhältniß derselben zur gemeinen Realität? Es ist damit gegangen wie mit den Platonischen Ideen, die diesen Zahlen oder vielmehr reinen Begriffen ganz nahe sind. Nämlich die nächste Frage ist: „Die Zahlen, wo sind sie? Geschieden durch den Raum, im Himmel der Ideen für sich wohnend? Sie sind nicht unmittelbar die Dinge selbst; denn ein Ding, eine Substanz ist doch etwas Anderes, als eine Zahl: ein Körper hat gar keine Aehnlichkeit damit." Hierauf ist zu antworten, die Pythagoreer meinten damit gar nicht etwa das, was man unter Urbilder versteht, als ob die Ideen als Gesetze und Verhältnisse der Dinge in einem schaffenden Bewußtseyn vorhanden wären, als Gedan-

ken in dem göttlichen Verstande, abgetrennt von den Dingen, wie die Gedanken eines Künstlers von seinem Werke: noch viel weniger meinten sie damit nur subjective Gedanken in unserem Bewußtseyn, da wir die absolut entgegengesetzten als Erklärungsgründe von den Eigenschaften der Dinge geben, sondern bestimmt die reale Substanz des Seyenden; so daß jedes Ding wesentlich nur dieß ist, die Einheit und die Zweiheit, sowie ihren Gegensatz und ihre Beziehung an ihm zu haben. Aristoteles (Met. I, 5—6) sagt es ausdrücklich: „es sey den Pythagoreern eigenthümlich, daß das Begrenzte und das Unendliche und das Eine nicht, wie Feuer, Erde und dergleichen, andere Naturen seyen, noch eine andere Realität haben, als die Dinge; sondern sie betrachteten das Unendliche und das Eins selbst als die Substanz der Dinge, von welchen sie es prädiciren. Deshalb sagten sie auch, die Zahl sey das Wesen von Allem. Sie sondern also die Zahlen nicht von den Dingen ab, sondern sie gelten ihnen für die Dinge selbst. Die Zahl ist ihnen das Princip und die Materie der Dinge, so wie ihre Eigenschaften und Kräfte:" also der Gedanke als Substanz, oder das Ding, was es im Wesen des Gedankens ist.

Diese abstracten Bestimmungen sind dann concreter bestimmt worden, vorzüglich von den Spätern bei ihren Speculationen über Gott: z. B. von Jamblich, in der ihm zugeschriebenen Schrift *θεολογούμενα ἀριθμητικῆς*, von Porphyr und Nikomachus; sie suchten die Bestimmungen der Volksreligion zu erheben, indem sie solche Gedankenbestimmungen in die religiösen Vorstellungen hineinlegten. Unter Monas haben sie nichts Anderes, als Gott verstanden; sie nennen sie auch den Geist, den Hermaphroditen (der beide Bestimmungen in sich enthält, ebensowohl Gerades, als Ungerades), auch die Substanz, auch die Vernunft, das Chaos (weil sie unbestimmt ist), Tartarus, Jupiter, Form. Ebenso nannten sie die Dyas mit solchen Namen: die Materie, dann das Princip des Ungleichen, den Streit, das Erzeugende, Isis u. s. f.

c. Die Dreiheit (*τριάς*) ist dann vornehmlich eine sehr wichtige Zahl gewesen, als worin die Monas zu ihrer Realität und Vollendung gelangt ist. Die Monas schreitet fort durch die Dyas; und mit diesem unbestimmt Vielen wieder unter die Einheit verbunden, ist sie die Trias. Einheit und Vielheit ist auf die schlechteste Weise in der Trias als äußerliche Zusammensetzung vorhanden; so abstract dieß hier auch genommen ist, so ist die Trias doch eine tiefe Form. Die Trias gilt dann im Allgemeinen für das erste Vollkommene. Aristoteles (De Coelo I, 1) hat dieß ganz bestimmt ausgesprochen: „Das Körperliche hat außer der Drei keine Größe mehr; daher auch die Pythagoreer sagen, daß das All und Alles durch Dreiheit bestimmt ist," d. h. absolute Form hat. „Denn Ende, Mitte und Anfang hat die Zahl des Ganzen; und diese ist die Trias." Alles darunter bringen wollen, ist indessen oberflächlich, wie die Schemata in der neuern Naturphilosophie. „Daher wir auch, aus der Natur diese Bestimmung aufnehmend, sie im Gottesdienst gebrauchen; so daß wir erst glauben, die Götter ganz angeredet zu haben, wenn wir sie dreimal im Gebete angerufen. Zwei nennen wir Beide, nicht aber Alle; erst von Drei sagen wir Alle. Was durch Drei bestimmt ist, ist erst Totalität (*πᾶν*); was auf die dreifache Weise, ist vollkommen getheilt: Einiges ist nur in Eins, Anderes nur in Zwei, dieß aber ganz." Was vollkommen ist, oder Realität hat, ist Identität, Gegensatz und Einheit hiervon, wie die Zahl überhaupt; aber an der Dreiheit ist dieß wirklich, indem sie Anfang, Mitte und Ende hat. Jedes Ding ist als Anfang Einfaches, als Mitte Anderswerden oder Mannigfaltiges, und als Ende Rückkehr seines Andersseyns in die Einheit oder Geist; nehmen wir einem Dinge diese Dreiheit, so vernichten wir es, und machen ein abstractes Gedankending daraus.

Es ist nun begreiflich, daß die Christen in dieser Dreiheit ihre Dreieinigkeit gesucht und gefunden haben. Man hat ihnen oberflächlich dieß bald übel genommen: bald als ob jene Dreieinigkeit, wie

die Alten sie gehabt, über die Vernunft, ein Geheimniß, also zu hoch, bald als ob sie zu abgeschmackt wäre; aus dem einen, wie aus dem anderen Grunde aber hat man sie der Vernunft nicht näher bringen wollen. Wenn ein Sinn in dieser Dreieinigkeit ist, so müssen wir ihn verstehen. Es wäre schlecht bestellt, wenn keiner in Etwas wäre, was zwei Jahrtausende die heiligste Vorstellung der Christen gewesen: wenn sie zu heilig, um zur Vernunft herabgezogen zu werden, oder schon ganz aufgegeben wäre, so daß es gegen die gute Lebensart, einen Sinn darin suchen zu wollen. Es kann auch nur von dem Begriffe dieser Dreiheit die Rede seyn, nicht von den Vorstellungen eines Vaters, Sohnes; denn solche natürlichen Verhältnisse gehen uns nichts an.

d. Die Vier (τετρᾶς) ist die Trias, aber auf entwickeltere Weise; und deswegen hat sie bei den Pythagoreern diese hohe Würde gehabt. Daß die Tetras für diese Vollendung galt, erinnert an die vier Elemente, die physikalischen und die chemischen, an die vier Weltgegenden u. s. f.; in der Natur ist vier durchgreifend vorhanden, und daher ist diese Zahl auch jetzt noch in der Naturphilosophie ebenso berühmt. Als das Quadrat von Zwei, ist die Vierheit die Vollendung der Zweiheit, insofern diese, nur sich selbst zur Bestimmung habend, d. h. mit sich selbst multiplicirt, in die Gleichheit mit sich selbst zurückkehrt. In der Trias aber ist die Tetras insofern enthalten, als jene Einheit, Anderssein und die Einheit dieser Momente ist; so daß, indem der Unterschied, als gesetzt, ein Gedoppeltes ist, wenn wir dieß zählen, sich vier Momente ergeben. Bestimmter ist die Tetras als τετρακτύς gefaßt worden, die wirksame, thätige Vier (von τέτταρα und ἄγω); und diese ist nachher bei den spätern Pythagoreern die berühmteste Zahl geworden. Im Fragmente eines Gedichts des Empedokles, der ursprünglich Pythagoreer war, kommt es vor, wie hoch im Ansehen diese schon von Pythagoras aufgestellte Tetraktys gestanden:

„Thuest Du dieses,
Wird's auf den Pfad der göttlichen Tugend Dich leiten. Ich schwör' es
Bei Dem selber, der unserem Geist die Tetraktys gegeben,
Die in sich der ew'gen Natur Quell hat und die Wurzeln." [1]

e. Davon gehen die Pythagoreer nun gleich zur Zehn über, einer andern Form dieser Tetras. Wie die Vier die vollendete Drei ist, so ist wieder diese Vierheit, so vollendet und entwickelt, daß alle Momente derselben als reale Unterschiede genommen werden, die Zehnzahl (δεκάς), die reale Tetras. Sextus (**adv. Math. IV. 3; VII. 94—95**) sagt: „Tetraktys heiße die Zahl, welche, die vier ersten Zahlen in sich enthaltend, die vollendetste Zahl, nämlich die Zehnzahl bildet; denn Eins und Zwei und Drei und Vier mache Zehn. Wenn wir zu Zehn gekommen, betrachten wir sie wieder als Einheit, und fangen von vorn an. Die Tetraktys, heißt es, hat die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur in sich, weil sie der Logos des Universums, des Geistigen und Körperlichen ist." Es ist ein großer Gedanke, die Momente nicht bloß als vier Einheiten, sondern als ganze Zahlen zu setzen; die Realität, in der die Bestimmungen genommen sind, ist aber hier nur die äußerliche, oberflächliche der Zahl, kein Begriff, obgleich die Tetraktys nicht sowohl Zahl, als Idee seyn soll. Es sagt ein Späterer, Proklus (**in Timaeum, p. 269**), aus einer Pythagoreischen Hymne: „Die göttliche Zahl geht fort,

Bis aus dem unentweihten Heiligthume der Monas
Sie zur göttlichen Tetras kommt, die die Mutter von Allem
Zeugt, die Alles empfing, die alte Grenze für Alles,
Unwendbar, unermüdlich; man nennt sie die heilige Dekas."

Was über den weiteren Fortgang der übrigen Zahlen gefunden wird, ist unbestimmter und ungenügend, und der Begriff verliert sich in ihnen; bis fünf mag wohl in den Zahlen noch ein Gedanke seyn, aber von sechs an sind es lauter willkürliche Bestimmungen.

[1] **Gnomicorum poetarum opera: Vol. I. Pythagoreorum aureum carmen, ed. Glandorf Fragm. I. v. 45—48; Sext. Empir. adv. Math. IV. §. 2. et Fabric. ad h. l.**

2. Diese einfache Idee und die einfache Realität in derselben ist nun aber weiter zu entwickeln, um zu der zusammengesetztern, entfaltetern Realität zu kommen. Hier fragt es sich nun, wie die Pythagoreer sich dabei benahmen, von den abstract logischen Bestimmungen zu Formen überzugehen, die eine concrete Anwendung von Zahlen bedeuten. Im Räumlichen und Musikalischen haben die von den Pythagoreern gemachten Bestimmungen der Gegenstände durch die Zahlen noch eine nähere Beziehung zur Sache; aber wenn auf das Concretere der Natur und des Geistes übergegangen werden soll, so werden die Zahlen zu etwas rein Formellem und Leerem.

a. Wie die Pythagoreer aus den Zahlen den Weltorganismus construirten, davon giebt Sextus (adv. Math. X. 277—283) ein Beispiel an den räumlichen Verhältnissen, und allerdings ist hier mit diesen ideellen Principen auszukommen; denn die Zahlen sind in der That vollendete Bestimmungen des abstracten Raums. Wenn man nämlich beim Raum mit dem Punkte, der ersten Negation des Leeren anfängt, so „entspricht der Punkt der Einheit; er ist ein Untheilbares, und das Princip der Linien, wie die Einheit das der Zahlen. Während der Punkt sich als Monas verhält, drückt die Linie die Dyas aus; denn Beide werden durch den Uebergang begriffen, die Linie ist die reine Beziehung zweier Punkte und ohne Breite. Die Fläche entspringt aus der Dreiheit; die solide Figur aber, der Körper, gehört zur Vierheit, und in ihm sind drei Dimensionen gesetzt. Andere sagen, der Körper bestehe aus Einem Punkte" (d. h. sein Wesen sey Ein Punkt); „denn der fließende Punkt mache die Linie, die fließende Linie aber die Fläche, diese Fläche aber den Körper. Sie unterscheiden sich von den Ersten darin, daß jene die Zahlen zuerst aus der Monas und der unbestimmten Dyas entstehen lassen, alsdann aus den Zahlen die Punkte und Linien und Ebenen und körperlichen Figuren; diese aber erbauen aus Einem Punkte alles Uebrige." Den Einen ist der Unterschied der gesetzte Gegensatz, die gesetzte Form, als Zweiheit; die Anderen haben die Form, als Thätigkeit. „So werde also das Körperliche unter Leitung der Zahlen gebildet, aus ihnen aber die bestimmten Körper, Wasser, Luft, Feuer, und überhaupt das ganze Universum, von dem sie sagen, daß es harmonisch eingerichtet sey; eine Harmonie, die wieder allein in Zahlenverhältnissen besteht, welche die verschiedenen Zusammenklänge der absoluten Harmonie constituiren."

Hierüber ist zu bemerken, daß der Fortgang vom Punkte zum wirklichen Raum zugleich die Bedeutung der Raumerfüllung hat. Denn „nach dem, was sie zu Grunde legen und lehren," sagt Aristoteles (Metaph. I. 8.), „reden sie von den sinnlich wahrnehmbaren Körpern nicht anders, als von den mathematischen." Da Linien und Flächen nur abstracte Momente des Raums sind, so geht hier die äußerliche Construction auch noch gut fort. Hingegen der Uebergang von der Raumerfüllung überhaupt zur bestimmten, zu Wasser, Erde u. s. w., ist ein ander Ding und hält schwerer. Oder diesen Uebergang haben die Pythagoreer vielmehr nicht gemacht: sondern das Universum hat selbst bei ihnen diese speculative einfache Form, nämlich als ein System von Zahlenverhältnissen dargestellt zu werden; damit ist aber das Physikalische noch nicht bestimmt.

b. Eine andere Anwendung oder Aufzeigen der Zahlenbestimmung als des Wesentlichen sind die musikalischen Verhältnisse; und sie sind das, wobei die Zahl vornehmlich das Bestimmende ausmacht. Hier zeigen sich die Unterschiede als verschiedene Verhältnisse von Zahlen; und diese Weise, das Musikalische zu bestimmen, ist die einzige. Das Verhältniß der Töne zu einander beruht auf quantitativen Unterschieden, die Harmonien bilden können, wogegen andere Disharmonien bilden. Die Pythagoreer behandelten daher nach Porphyrius (De vita Pyth., 30.) die Musik als etwas Psychagogisches und Pädagogisches. Pytha-

goras ist der Erste gewesen, der es eingesehen hat, daß die musikalischen Verhältnisse, diese hörbaren Unterschiede, mathematisch bestimmbar sind, daß unser Hören von Einklang und Dissonanz ein mathematisches Vergleichen ist. Das subjective, im Hören einfache Gefühl, das aber an sich im Verhältnisse ist, hat Pythagoras dem Verstande vindicirt und durch feste Bestimmung für ihn erobert; denn ihm wird die Erfindung der Grundtöne der Harmonie zugeschrieben, die auf den einfachsten Zahlenverhältnissen beruhen. Jamblich (**De vita Pyth. XXVI. 115.**) erzählt, Pythagoras sey bei der Werkstätte eines Schmidts vorbeigegangen, und durch die Schläge, die eine besondere Zusammenstimmung gaben, aufmerksam geworden; er habe dann das Verhältniß der Schwere der Hämmer, die einen gewissen Einklang gaben, verglichen, und danach das Verhältniß der Töne mathematisch bestimmt: und endlich die Anwendung davon, und den Versuch an Saiten gemacht, wobei sich ihm zunächst drei Verhältnisse, Diapason, Diapente und Diatessaron, darboten. Es ist bekannt, daß der Ton einer Saite (oder, was dem gleich ist, der Luftsäule in einer Röhre bei den Blase-Instrumenten) von drei Umständen abhängt: von ihrer Länge, Dicke und dem Grade ihrer Spannung. Hat man nun zwei gleich dicke und gleich lange Saiten, so bringt ein Unterschied in der Spannung einen Unterschied des Klanges hervor. Wollen wir also wissen, welchen Ton jede Saite hat, so brauchen wir nur ihre Spannung zu vergleichen; und diese läßt sich durch das an die Saite angehängte Gewicht messen, wodurch sie gespannt wird. Hier fand Pythagoras, daß, wenn die eine Saite mit einem Gewicht von zwölf Pfund, die andere mit sechs Pfund beschwert wurde (*λόγος διπλάσιος*, 1: 2), dieß den musikalischen Einklang der Octave (*διὰ πασῶν*) gab; das Verhältniß 8: 12 oder 2: 3 (*λόγος ἡμιόλιος*) den Einklang der Quinte (*διὰ πέντε*); das Verhältniß 9: 12 oder 3: 4 (*λόγος ἐπίτριτος*) die

Quarte (*διὰ τεσσάρων*).[1] Eine verschiedene Anzahl von Schwingungen in gleichen Zeiten bestimmt die Höhe und Tiefe des Tons; und auch diese Anzahl ist im Verhältniß des Gewichts, wenn Dicke und Länge gleich sind. Im ersten Verhältniß macht die stärker gespannte Saite noch einmal so viel Schwingungen, als die andere: im zweiten drei Schwingungen, während die andere zwei macht u. s. f. Hier ist die Zahl das Wahrhafte, was den Unterschied bestimmt; denn der Ton, als das Schwingen eines Körpers, ist nur eine quantitativ bestimmte Erschütterung oder Bewegung, d. h. eine Bestimmung durch Raum und Zeit. Da kann keine Bestimmung für den Unterschied vorhanden seyn, als die der Zahl, die Menge der Schwingungen in einer Zeit; nirgend ist also eine Bestimmung durch Zahlen mehr an ihrem Orte, als hier. Es giebt zwar auch qualitative Unterschiede, z. B. zwischen den Tönen von Metall und Darmsaiten, zwischen der Menschenstimme und Blasinstrumenten; aber das eigentliche musikalische Verhältniß der Töne eines Instrumentes zu einander, worauf die Harmonie beruht, ist ein Verhältniß von Zahlen.

Von hieraus ließen sich die Pythagoreer in weitere Ausführungen der musikalischen Theorie ein, wohin wir ihnen nicht folgen. Das Gesetz **a priori** des Fortschreitens und die Nothwendigkeit der Bewegung in den Zahlenverhältnissen ist Etwas, das ganz im Dunkeln liegt, als worin sich trübe Köpfe herumtreiben können, da überall Anspielungen auf Begriffe, oberflächliche Einstimmungen unter einander sich darbieten, aber wieder verschwinden. Was aber überhaupt die weitere Fortbildung des Universums als Zahlensystems betrifft, so thut sich auch hier die ganze Ausbreitung der Verworrenheit und Trübseligkeit der Gedanken der spätern Pythagoreer auf. Es ist unsäglich, wie sie sich abgemüht haben, eben sowohl philosophische Gedanken in

[1] **Sext. Empiricus Pyrrh. Hyp. III. 18. § 155; adv. Math. IV. §. 6– 7; VII. §. 95—97; X. §. 283.**

einem Zahlensystem auszudrücken, als diejenigen Ausdrücke zu verstehen, die sie von Andern vorfanden, und darein allen möglichen Sinn zu legen. Wo sie das Physische und Sittliche durch Zahlen bestimmten, wird Alles zu unbestimmten und abgeschmackten Beziehungen, denen der Begriff ausgeht. Von den ältern Pythagoreern aber sind uns hierüber nur die Hauptmomente bekannt. Plato giebt uns eine Probe von solcher Vorstellung des Universums als eines Zahlensystems; aber Cicero und die Aelteren nennen diese Zahlen immer die Platonischen, und es scheint nicht, daß sie den Pythagoreern zugeschrieben werden. Es wird also nachher davon die Rede seyn; sie waren schon zu Cicero's Zeiten als dunkel zum Sprichwort geworden, und es ist nur Weniges, das alt ist.

c. Ferner haben die Pythagoreer die Himmelskörper des sichtbaren Universums durch Zahlen construirt; und hier erhellt sogleich die Dürftigkeit und Abstraction aus der Bestimmung der Zahlen. Aristoteles sagt: (Met. I. 5.): „Indem sie die Zahlen als die Principien der ganzen Natur bestimmten, so brachten sie unter die Zahlen und ihre Verhältnisse alle Bestimmungen und Theile des Himmels und der ganzen Natur; und wo etwas nicht ganz paßte, so suchten sie diesen Mangel zu ergänzen, um eine Uebereinstimmung hervorzubringen. Z. B. da die Dekas ihnen als das Vollkommene erscheint, das die ganze Natur der Zahlen umfasse, so sagten sie, auch der am Himmel sich bewegenden Sphären seyen zehn; da nun aber ihrer nur neun sichtbar sind, so erfanden sie eine zehnte, die Gegenerde (ἀντίχθονα)." Diese neun sind: erstens die Milchstraße oder die Fixsterne, dann die sieben damals sämmtlich als Planeten aufgeführten Gestirne, Saturn, Jupiter, Mars, Venus, Mercur, die Sonne und der Mond, und neuntens die Erde; die zehnte ist also die Gegenerde, von der man unentschieden lassen muß, ob die Pythagoreer sich dieselbe als die abgekehrte Erdseite, oder als einen ganz anderen Weltkörper dachten.

Ueber die nähere physikalische Bestimmung dieser Sphären führt Aristoteles (De coelo II. 13 und 9.) an: „In die Mitte haben die Pythagoreer das Feuer gesetzt, die Erde aber als einen Stern, der sich um diesen Centralkörper in einem Kreise herumbewegt;" dieser Kreis ist dann eine Sphäre, welche, als die vollkommenste unter den Figuren, der Dekas entspricht. Es findet sich hierbei eine gewisse Aehnlichkeit mit unsern Vorstellungen vom Sonnensystem; als jenes Feuer aber dachten sie sich nicht die Sonne. „Sie halten sich," sagt Aristoteles, „dabei nicht an den Schein der Sinne, sondern an Gründe;" wie auch wir nach Gründen gegen die sinnliche Erscheinung schließen: und zwar pflegt dieß auch an uns noch als das erste Beispiel zu kommen, daß die Dinge an sich anders sind, als sie erscheinen. „Dieß Feuer, das in der Mitte ist, nannten sie die Wache des Zeus. Diese zehn Sphären machen nun, wie alles Bewegte, ein Getöne: aber jede ein verschiedenes, nach der Verschiedenheit ihrer Größe und Geschwindigkeit. Diese ist bestimmt durch die verschiedenen Abstände, welche zu einander ein harmonisches Verhältniß haben, nach den musikalischen Intervallen; hierdurch entsteht dann eine harmonische Stimme der sich bewegenden Sphären," ein harmonischer Welt-Choral.

Wir müssen das Grandiose dieser Idee anerkennen, daß im System der himmlischen Sphären Alles durch Zahlenverhältnisse bestimmt ist, die unter sich Nothwendigkeit haben und als Nothwendigkeit zu begreifen sind; ein System von Verhältnissen, das im Hörbaren, in der Musik, ebenso die Basis und das Wesen ausmachen muß. Es ist hier der Gedanke eines Systems des Weltgebäudes gefaßt; nur das Sonnensystem ist für uns vernünftig, die anderen Sterne haben dagegen keine Würde. Daß nun die Sphären singen, diese Bewegungen als Töne seyen, kann uns scheinen, dem Verstande so nahe zu liegen, als die Ruhe der Sonne und die Bewegung der Erde, obgleich Beides der Aussage der Sinne widerspricht; denn wie wir diese Bewegung

nicht sehen, so kann es seyn, daß wir auch jene Töne nicht hören. Und es ist ein leichter Einwurf, in diesen Räumen ein allgemeines Schweigen zu wähnen, weil wir von diesem Choral nichts hören; aber es ist schwerer, den Grund anzugeben, daß wir diese Musik nicht hören. Die Pythagoreer sagen, nach Aristoteles am zuletzt angeführten Orte, wir hören sie nicht, weil wir selbst darin leben, wie der Schmidt an seine Hammerschläge gewöhnt ist: weil sie zu unserer Substanz gehört und identisch mit uns ist, also nicht ein Anderes, das Schweigen, uns gegenübertritt, woran wir sie erst erkennen könnten, — wie wir ganz innerhalb dieser Bewegung begriffen sind. Diese Bewegung wird aber kein Ton, einmal, weil der reine Raum und die reine Zeit, die Momente der Bewegung, erst im beseelten Körper sich zur eigenen, unangeschlagenen Stimme erheben, und die Bewegung zu dieser fixirten eigenthümlichen Individualität erst im eigentlichen Thiere gelangt: und dann, weil die himmlischen Körper nicht als Körper sich zu einander verhalten, deren Ton eine äußerliche Berührung und Reibung, ein Anschlagen erfordert, gegen welches, als Vernichtung seiner Besonderheit, seine eigene momentane Individualität als Elasticität ertönt, sondern die himmlischen Körper frei von einander sind, und nur eine allgemeine, unindividuelle, freie Bewegung haben.

Das Tönen können wir also weglassen; die Musik der Sphären ist zwar eine große Vorstellung der Phantasie, für uns aber ohne wahres Interesse. Bleibt uns nun jene Idee, daß die Bewegung als Maß ein nothwendiges System von Zahlen sei, als das allein Vernünftige übrig: so müssen wir gestehen, daß bis auf den heutigen Tag nichts weiter geschehen ist. In gewisser Rücksicht sind wir wohl weiter, als Pythagoras: die Gesetze, die Excentricität, und wie sich die Abstände und die Zeiten des Umlaufs zu einander verhalten, wissen wir durch Keppler; aber das Harmonische, wodurch sich die Abstände bestimmen, dafür hat alle Mathematik noch das Gesetz des Fortgangs nicht

angeben können. Die empirischen Zahlen kennt man genau; aber Alles hat den Schein der Zufälligkeit, nicht der Nothwendigkeit. Man kennt eine ungefähre Regelmäßigkeit der Abstände, und hat so mit Glück noch Planeten da geahnt, wo man später Ceres, Vesta, Pallas u. s. w., nämlich zwischen Mars und Jupiter, entdeckt hat. Aber eine consequente Reihe, worin Vernunft ist, hat die Astronomie noch nicht darin gefunden: sie sieht vielmehr mit Verachtung auf die regelmäßige Darstellung dieser Reihe, die aber für sich ein höchst wichtiger, nicht aufzugebender Punkt ist.

d. Von ihrem Principe haben die Pythagoreer auch Anwendung auf die Seele gemacht, und so das Geistige als Zahl bestimmt. Aristoteles (De anim. I, 2) erzählt ferner, sie hätten gemeint, die Seele sey die Sonnenstäubchen: Andere, das, was dieselben bewegt; sie seyen darauf gekommen, weil diese sich immer bewegen, auch wenn vollkommene Windstille ist, und sie daher eigene Bewegung haben müßten. Dieß will nicht viel bedeuten; aber man sieht doch daraus, daß sie die Bestimmung des Selbstbewegens in der Seele gesucht haben. Die nähere Anwendung der Zahlenbegriffe auf die Seele machten sie nach einer andern Darstellung, die Aristoteles ebendaselbst anführt, folgendermaßen: „Der Gedanke sey das Eins; das Erkennen oder die Wissenschaft sey die Zwei, denn sie gehe allein auf das Eins. Die Zahl der Fläche aber sey die Vorstellung, die Meinung; die sinnliche Empfindung sey die Zahl des Körperlichen. Alle Dinge werden beurtheilt entweder durch den Gedanken, oder die Wissenschaft, oder die Meinung, oder die Empfindung.“ In diesen Bestimmungen, die man jedoch wohl spätern Pythagoreern zuschreiben muß, kann man wohl etwas Entsprechendes finden, da der Gedanke die reine Allgemeinheit ist, das Erkennen es schon mehr mit Anderem zu thun hat, indem es sich eine Bestimmung und einen Inhalt giebt, die Empfindung aber das nach seiner Bestimmtheit Entwickeltste ist. „Indem die Seele nun zugleich sich selbst bewege, so sei sie die

sich selbst bewegende Zahl;" was wir jedoch in keiner Verbindung mit der Monas ausgesprochen finden.

Dieß ist ein einfaches Verhältniß zu Zahlenbestimmungen. Ein verwickelteres führt Aristoteles (**De anim. I, 3.**) von Timäus an: „Die Seele bewege sich selbst, und deswegen auch den Körper, weil sie mit ihm verflochten sey; sie bestehe aus den Elementen und sey nach den harmonischen Zahlen getheilt, damit sie Empfindung und eine ihr unmittelbar inwohnende (*σύμφυτον*) Harmonie habe. Damit das Ganze einklingende Triebe habe, so hat Timäus die gerade Linie der Harmonie (*εὐθυωρίαν*) in einen Kreis umgebogen, und aus dem ganzen Kreise wieder zwei Kreise abgetheilt, die zweifach zusammenhängen: und den einen von diesen Kreisen wieder in sieben Kreise getheilt, damit, wie die Bewegungen des Himmels, so auch die der Seele seyen." Die Deutung dieser Vorstellungen hat leider Aristoteles nicht näher angegeben; sie enthalten ein tiefes Bewußtseyn der Harmonie des Ganzen, sind aber Formen, die für sich dunkel bleiben, weil sie ungeschickt und unpassend sind. Es ist immer eine gewaltsame Wendung, ein Kampf mit dem Material der Darstellung, wie in mythischen Formen und Verzerrungen; nichts hat die Weichheit des Gedankens, als der Gedanke selbst. Merkwürdig ist es, daß die Pythagoreer die Seele als ein System gefaßt haben, was von dem Systeme des Himmels ein Gegenbild sey. Im Platonischen Timäus kommt dieselbe Vorstellung ausgeführter vor: Plato giebt auch die näheren Zahlenverhältnisse, aber auch nicht ihre Bedeutung, an; man hat bis auf den heutigen Tag noch nichts besonders Kluges daraus machen können. So ein Zahlen-Arrangement ist leicht; aber die Bedeutung mit Sinnigkeit anzugeben, ist schwierig, und wird immer willkürlich bleiben.

Merkwürdig ist noch eine Bestimmung der Pythagoreer in Rücksicht auf die Seele; dieß ist die Seelenwanderung. Cicero (**Tusc. Quaest. I, 16.**) sagt, „Pherecydes, der Lehrer des Pythagoras, habe zuerst gesagt, die Seelen der Menschen seyen unsterblich." Die Lehre von der Seelenwanderung erstreckt sich auch weit nach Indien hinein, und ohne Zweifel hat Pythagoras sie von den Aegyptern geschöpft; und dieß sagt Herodot (II, 123) ausdrücklich. Nachdem er von dem Mythischen der Aegypter in Ansehung der Unterwelt erzählt, fügt er hinzu: „Die Aegypter sind die Ersten gewesen, welche gesagt haben, die Seele des Menschen ist unsterblich, und geht, wenn der Körper zu Grunde geht, in ein anderes Lebendiges über; und wenn sie alle Landthiere, Meerthiere und Vögel durchgegangen sey, so nimmt sie wieder den Leib eines Menschen ein; in 3000 Jahren wird solch' eine Periode vollendet." Diogenes Laertius sagt daher (VIII, 14), die Seele durchlaufe nach Pythagoras einen Kreis. „Diese Vorstellungen," fährt Herodot fort, „sind auch unter den Hellenen: es giebt Einige, die früher oder später sich dieser Lehre bedient und davon gesprochen haben, als sey sie ihnen eigenthümlich; ich kenne deren Namen wohl, will ihn aber nicht schreiben." Er meint damit unläugbar Pythagoras und seine Schüler. In der Folge ist noch viel darüber gefabelt worden: „Pythagoras selbst soll versichert haben, daß er noch wisse, wer er früher gewesen sey; Hermes habe ihm das Bewußtseyn seines Zustandes vor seiner Geburt verliehen. Er habe als des Hermes' Sohn Aethalides gelebt: dann im Trojanischen Kriege als Euphorbus, Sohn des Panthoos, der den Patroklus getödtet und von Menelaus getödtet worden: drittens habe er als Hermotimus, viertens als ein Pyrrhos, Fischer von Delos, in Allem über 207 Jahre gelebt. Euphorbus' Schild habe Menelaus dem Apollo geweiht, und Pythagoras sich in den Tempel begeben, und von dem vermoderten Schild Zeichen angegeben, die vorher unbekannt, und woran man ihn wiedererkannt."[1] Mit den sehr verschiedenen albernen Geschichten wollen wir uns nicht aufhalten.

[1] **Diog. Laërt. VIII, §. 4—5, 14; Porphyrius, §. 26—27; Jamblichus, c. XIV, §. 63. (Homer. Iliad. XVI. v. 806—808; XVII, v. 45, sqq.)**

Wie der den Aegyptiſchen Prieſtern nachgeahmte Bund, ſo iſt auch dieſe Orientaliſche, ungriechiſche Vorſtellung von der Seelenwanderung gleich abzuſchneiden; Beide ſind von dem Griechiſchen Geiſte zu entfernt geweſen, als daß ſie Beſtand und Entwickelung haben konnten. Bei den Griechen iſt das Bewußtſeyn höherer freier Individualität ſchon zu ſtark geweſen, als daß die Vorſtellung der Seelenwanderung hätte haften können, wonach der freie Menſch, dieß fürſichſeyende Beiſichſeyn übergehe in die Weiſe des Thieres. Sie haben zwar die Vorſtellung von Menſchen, die zu Quellen, Bäumen, Thieren u. ſ. w. geworden ſind; aber es liegt die Vorſtellung der Degradation dabei zu Grunde, die als eine Folge von Vergehen erſcheint. Das Beſtimmtere über dieſe Vorſtellung der Pythagoreer führt Ariſtoteles (**De anim. I, 3**) an, indem er ſie kurz auf ſeine Manier zu Nichte macht: „Sie beſtimmen nicht, aus welcher Urſache die Seele dem Körper inwohne, und wie dieſer ſich dabei verhalte. Denn wegen der Gemeinſchaft handelt die Eine, der Andere leidet: jene bewegt, dieſer wird bewegt; nichts hiervon geſchieht aber bei gegen einander Zufälligen. Nach den Pythagoreiſchen Mythen nimmt die zufällige Seele den zufälligen Körper an; es iſt ſo gut, als ob ſie ſagten, daß die Baukunſt Flöten annehme. Denn die Kunſt muß Werkzeuge gebrauchen, die Seele den Körper; jedes Werkzeug muß aber ſeine eigene Form und Geſtalt haben.“ In der Seelenwanderung liegt, daß die Organiſation des Körpers für die menſchliche Seele etwas Zufälliges ſey; dieſe Widerlegung des Ariſtoteles iſt genügend. Philoſophiſches Intereſſe hätte allein die ewige Idee der Metempſychoſe, als der innere durch alle dieſe Formen durchgehende Begriff, die Orientaliſche Einheit, die ſich in Alles geſtaltet; hier haben wir nicht dieſen Sinn, höchſtens etwa eine Dämmerung davon. Soll die beſtimmte Seele, als ein Ding, Alles durchwandern, ſo iſt erſtens die Seele nicht ſolch' ein Ding, wie die Leibnitziſche Monade, die als Bläschen in der Taſſe Kaffee vielleicht eine empfindende, denkende Seele wird: zweitens hätte eine ſolche leere Identität des Seelendinges kein Intereſſe in Anſehung der Unſterblichkeit.

3. Was nun die praktiſche Philoſophie des Pythagoras betrifft, die dieſen Bemerkungen nahe liegt, ſo iſt uns von philoſophiſchen Ideen hierüber Weniges bekannt. Ariſtoteles (**Magn. Moral. I, 1.**) ſagt von ihm, daß „er zuerſt es verſucht habe, von der Tugend zu ſprechen, aber nicht auf die rechte Art; denn indem er die Tugenden auf die Zahlen zurückführte, ſo konnte er keine eigenthümliche Theorie derſelben bilden.“ Die Pythagoreer haben, wie zehn himmliſche Sphären, ſo auch zehn Tugenden angenommen. Die Gerechtigkeit wird unter Anderem beſchrieben als die ſich ſelbſt auf gleiche Weiſe gleiche (ἴσακις ἴσος) Zahl: eine gerade Zahl, die mit ſich ſelbſt multiplicirt immer gerade bleibt. Die Gerechtigkeit iſt allerdings das ſich Gleichbleibende; dieß iſt aber eine ganz abſtracte Beſtimmung, die auf Vieles paßt, und das Concrete nicht erſchöpft, ſomit ganz im Unbeſtimmten bleibt.

Unter dem Namen der goldenen Worte haben wir eine Reihe von Hexametern, die eine Folge von moraliſchen Denkſprüchen ſind, die aber mit Recht ſpätern Pythagoreern zugeſchrieben werden; es ſind alte, allgemein bekannte Sittenregeln, die auf eine einfach würdige Art ausgeſprochen ſind, aber nichts Ausgezeichnetes enthalten. Sie fangen damit an, daß geboten wird, „die unſterblichen Götter, wie ſie nach dem Geſetze vorliegen, zu ehren;“ ferner heißt es: „Ehre den Eid, alsdann die glänzenden Heroen;“ ſonſt wird fortgefahren, „Eltern zu ehren und Blutsverwandte“[1] u. ſ. f. Dergleichen verdient nicht als philoſophiſch angeſehen zu werden, obgleich es bei dem Fortgange der Bildung von Wichtigkeit iſt.

Wichtiger iſt der Uebergang der Form des Sittlichen zu dem Moraliſchen in ſeiner Exiſtenz. Wie zu Thales' Zeiten vor-

[1] **Gnomicorum poëtarum opera. Vol. I. Pyth. aureum carmen, ed. Glandorf: Fragm. I, v. 1—4.**

züglich die Gesetzgeber und Einrichter von Staaten die physische Philosophie hatten, so sehen wir bei Pythagoras die praktische Philosophie ebenso vorhanden, als Veranstaltung eines sittlichen Lebens. Dort ist die speculative Idee, das absolute Wesen, seiner Realität nach, in einem bestimmten sinnlichen Wesen: und ebenso das sittliche Leben in die Wirklichkeit versenkt, als der allgemeine Geist eines Volkes, als die Gesetze und Regierung desselben. Dagegen in Pythagoras sehen wir die Realität des absoluten Wesens in der Speculation aus der sinnlichen Realität erhoben und selbst als Wesen des Gedankens ausgesprochen, doch noch nicht vollständig: ebenso das sittliche Wesen zum Theil aus der allgemeinen bewußten Wirklichkeit herausgehoben; es ist wohl eine sittliche Einrichtung der ganzen Wirklichkeit, aber nicht als Leben eines Volkes, sondern einer Gesellschaft. Der Pythagoreische Bund ist eine willkürliche Existenz, nicht ein durch öffentliche Sanction anerkannter Theil einer Verfassung; und auch für seine Person hat Pythagoras, als Lehrer, sich wie die Gelehrten isolirt. Das allgemeine Bewußtseyn, der Geist eines Volkes ist die Substanz, deren Accidenz das einzelne Bewußtseyn ist; das Speculative ist daher, daß das rein allgemeine Gesetz absolut individuelles Bewußtseyn ist: so daß dieses, indem es daraus sein Wachsthum und seine Nahrung zieht, allgemeines Selbstbewußtseyn wird. Diese beiden Seiten aber treten uns nicht in der Form des Gegensatzes auf; erst in der Moral ist eigentlich dieser Begriff der absoluten Einzelnheit des Bewußtseyns, die Alles für sich thut. Daß dem Pythagoras aber dieß wesentlich vor dem Geiste gewesen ist, daß die Substanz der Sittlichkeit das Allgemeine ist, davon sehen wir bei Diogenes Laertius (VIII, 16.) ein Beispiel daran, daß „ein Pythagoreer auf die Frage eines Vaters, wie er seinem Sohne die beste Erziehung geben könne, ihm antwortete: Wenn er der Bürger eines wohl regierten Staats seyn wird." Dieß ist eine große, wahrhafte Antwort; diesem großen Principe, im Geiste seines Volkes

zu leben, sind alle anderen Umstände untergeordnet. Jetzt will man im Gegentheil die Erziehung vom Geiste der Zeit freihalten; der Mensch kann sich aber dieser höchsten Macht des Staats nicht entziehen, sondern steht, wenn er sich auch absondern will, bewußtlos unter diesem Allgemeinen. In eben diesem Sinne ist das Speculative der praktischen Philosophie des Pythagoras eben dieß, daß das einzelne Bewußtseyn sittliche Realität in diesem Bunde erhalten sollte. Aber wie die Zahl so ein Mittelding zwischen Sinnlichkeit und Begriff ist, so ist die Pythagoreische Gesellschaft die Mitte zwischen der allgemeinen wirklichen Sittlichkeit und dem, daß der Einzelne als Einzelner in der Moralität für seine Sittlichkeit zu sorgen hat, und diese als allgemeiner Geist entflohen ist. Wenn wir praktische Philosophie wieder auftreten sehen werden, werden wir sie so finden; überhaupt aber werden wir sie eigentlich nicht eher speculativ werden sehen, als bis auf die neuesten Zeiten.

Hiermit können wir uns begnügen, um uns eine Vorstellung von dem Pythagoreischen Systeme zu machen. Ich will jedoch noch kurz die Hauptmomente der Kritik, die Aristoteles (Met. I, 8) über die Pythagoreische Zahlenform giebt, anführen. Er sagt mit Recht erstens: „Wenn nur die Grenze und das Unbegrenzte, das Gerade und das Ungerade zu Grunde gelegt wird, so sagen die Pythagoreer damit nicht, wie die Bewegung wird, und wie, ohne Bewegung und Veränderung, Entstehen und Vergehen ist, oder die Zustände und Thätigkeiten der himmlischen Dinge." Dieser Mangel ist von Bedeutung; die arithmetischen Zahlen sind trockene Formen und dürftige Principien, denen Lebendigkeit und Bewegung fehlt. Zweitens sagt Aristoteles: „Es sind aus den Zahlen nicht andere Bestimmungen der Körper begreiflich, wie Schwere und Leichtigkeit;" oder zum Concreten kann die Zahl in dieser Weise nicht übergehen. „Sie sagen, es sey keine Zahl, außer der an den himmlischen Sphären," z. B. also eine himmlische Sphäre, und dann wieder eine Tugend oder eine natürliche

Erscheinung auf der Erde sind als ein und dieselbe Zahl bestimmt. An jedem Dinge oder Eigenschaft kann jede der ersten Zahlen aufgezeigt werden; aber insofern die Zahl eine nähere Bestimmung ausdrücken soll, so wird dieser ganz abstracte quantitative Unterschied ganz formell: wie wenn die Pflanze fünf sey, weil sie fünf Staubfäden hat. Es ist ebenso oberflächlich, als die Bestimmungen durch Stoffe oder durch Weltgegenden; ein Formalismus, dem ähnlich, wie man jetzt die Schemata von Elektricität, Magnetismus, Galvanismus, Compression und Expansion, Männlichem und Weiblichem auf Alles anwenden will: eine rein leere Bestimmtheit, wo vom Realen die Rede seyn soll.

Dem Pythagoras und seinen Schülern werden außerdem viele wissenschaftliche Gedanken und Entdeckungen zugeschrieben, die uns jedoch nichts angehen. So soll er, nach Diogenes Laertius (VIII. 14, 27.), erkannt haben: daß der Morgen- und Abendstern derselbe ist, und der Mond sein Licht von der Sonne bekommt. Das Musikalische ist schon bemerkt. Am berühmtesten ist jedoch der Pythagoreische Lehrsatz; er ist in der That der Hauptsatz in der Geometrie, und ist nicht anzusehen, wie irgend ein anderer Satz. Pythagoras soll, nach Diogenes (VIII. 12.) bei Findung dieses Satzes eine Hekatombe geschlachtet haben, er hat so die Wichtigkeit desselben eingesehen; und merkwürdig mag es wohl seyn, daß seine Freude soweit gegangen, deshalb ein großes Fest anzuordnen, wo die Reichen und das ganze Volk eingeladen waren. Der Mühe werth war es; es ist eine Fröhlichkeit, eine Feier geistiger Erkenntniß, — auf Kosten der Ochsen.

Andere Vorstellungen, die von den Pythagoreern zufälliger Weise und ohne Zusammenhang angeführt werden, sind ohne philosophisches Interesse und nur erzählungsweise zu erwähnen. Z. B. giebt Aristoteles (Phys. IV. 6.) an, daß „die Pythagoreer einen leeren Raum angenommen, den der Himmel einathme, und einen leeren Raum, der die Naturen von einander trenne, und die Scheidung im Continuirlichen und Discreten mache; er sey zuerst in den Zahlen und trenne ihre Natur." Diogenes Laertius (VIII. 26—28.) führt ganz strohern (wie die Späteren überhaupt das Aeußerliche und Geistverlassene aufnehmen) noch Vieles an: „Die Luft, welche die Erde umgiebt, sey unbeweglich" (ἄσειστον, wohl durch sich selbst) „und krankhaft, und was in ihr, Alles sterblich; die oberste aber sey in ewiger Bewegung, und rein und gesund, und in ihr Alles unsterblich und göttlich. Sonne und Mond und die übrigen Sterne seyen Götter; denn in ihnen hat das Warme die Oberhand, die Ursache des Lebens. Der Mensch sey mit den Göttern verwandt, weil er des Warmen theilhaftig; daher Gott Vorsorge unserer habe. Von der Sonne dringe ein Strahl durch den dicken und kalten Aether, und belebe Alles; die Luft nennen sie den kalten Aether, das Meer und die Feuchtigkeit den dichten Aether. Die Seele sey ein Splitter des Aethers."

C. Die Eleatische Schule.

Die Pythagoreische Philosophie hat noch nicht die speculative Form des Ausdrucks für den Begriff; Zahlen sind nicht der reine Begriff, sondern der Begriff in der Weise der Vorstellung oder der Anschauung, also eine Vermischung von Beidem. Dieser Ausdruck des absoluten Wesens in einem Solchen, das ein reiner Begriff ist, oder einem Gedachten, und die Bewegung des Begriffs oder des Denkens ist das Nächste, was wir sehen, daß es nothwendig eintritt; und dieß finden wir in der Eleatischen Schule. In ihr sehen wir den Gedanken frei für sich selbst werden: in dem, was die Eleaten als das absolute Wesen aussprechen, den Gedanken sich selbst rein ergreifen, und die Bewegung des Gedankens in Begriffen. In der physischen Philosophie sahen wir die Bewegung als eine objective Bewegung vorgestellt, als ein Entstehen und Vergehen. Die Pythagoreer reflectirten ebenso wenig über diese Begriffe, sondern gebrauchten

auch ihr Wesen, die Zahl, als fließend. Indem jetzt aber die Veränderung in ihrer höchsten Abstraction als Nichts aufgefaßt wird, so verwandelt sich diese gegenständliche Bewegung in eine subjective, tritt auf die Seite des Bewußtseyns, und das Wesen wird das Unbewegte. Wir finden hier den Anfang der Dialektik, d. h. eben der reinen Bewegung des Denkens in Begriffen: damit den Gegensatz des Denkens gegen die Erscheinung oder das sinnliche Seyn, — dessen, was an sich ist, gegen das Für-ein-Anderes-Seyn dieses Ansich: und an dem gegenständlichen Wesen den Widerspruch, den es an ihm selbst hat, — die eigentliche Dialektik. Wenn wir zum Voraus darüber reflectiren, wie der Gang des reinen Gedankens beschaffen seyn müsse, so ergiebt sich: α) daß der reine Gedanke (das reine Seyn, das Eins) in seiner starren Einfachheit und Sichselbstgleichheit sich unmittelbar setzt, und alles Andere als das Nichtige; β) daß der zuerst schüchterne Gedanke — welcher, nachdem er erstarkt ist, das Andere gelten läßt und sich daran macht — erklärt, daß er alsdann das Andere ebenso in seiner Einfachheit auffaßt und an diesem selbst seine Nichtigkeit aufzeigt; γ) endlich setzt der Gedanke das Andere in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen überhaupt. So werden wir die Ausbildung der Eleaten in der Geschichte sehen. Diese Eleatischen Sätze interessiren noch jetzt die Philosophie, und sind nothwendige Momente, die in ihr vorkommen müssen.

Es ist zu dieser Schule Xenophanes, Parmenides, Melissus und Zeno zu rechnen. Xenophanes ist als der Stifter derselben anzusehen; Parmenides wird als sein Schüler angegeben, und Melissus, vorzüglich aber Zeno als Schüler des Parmenides. Sie sind in der That als Eleatische Schule zusammenzufassen; später verliert sie ihren Namen, heißt Sophistik, und auch ihr Local geht nach dem eigentlichen Griechenland über. Was Xenophanes angefangen, hat Parmenides und Melissus weiter ausgebildet, und ebenso was diese gelehrt, hat dann

Zeno vervollkommnet. Aristoteles (Metaph. I. 5.) charakterisirt die drei ersten so: „Parmenides scheint das Eins dem Begriffe nach (κατὰ τὸν λόγον) aufzufassen, Melissus der Materie nach (κατὰ τὴν ὕλην); deshalb sagt auch jener, es sey begrenzt (πεπερασμένον), dieser, es sey unbegrenzt (ἄπειρον). Xenophanes aber, der zuerst unter ihnen den Satz des Einen ausgesprochen, hat nichts weiter bestimmt (διεσαφήνισεν), und keine dieser beiden Bestimmungen (φύσεως) berührt: sondern in den ganzen Himmel — wie wir sagen, ins Blaue hinein — sehend, gesagt, Gott sey das Eine. Xenophanes und Melissus sind überhaupt etwas roher (μικρὸν ἀγροικότεροι); Parmenides aber dringt tiefer ein (μᾶλλον βλέπων)." Von Xenophanes und Melissus ist überhaupt weniger zu sagen; besonders, was von diesem in Fragmenten und in Nachrichten Anderer auf uns gekommen, ist noch in trüber Gährung, und es ist weniger Bewußtseyn über seine Begriffe vorhanden. Ueberhaupt waren die philosophische Sprache und Begriffe noch arm; und die Philosophie hat erst in Zeno ein reineres Aussprechen ihrer selbst erlangt.

1. Xenophanes.

Die Zeit, in die sein Leben fällt, ist bestimmt genug, und dieß ist hinreichend, und es ist gleichgültig, daß das Jahr seiner Geburt und seines Todes unbestimmt ist; er war überhaupt nach Diogenes Laertius (IX. 18). Zeitgenosse des Anaximander und Pythagoras. Von seinen nähern Schicksalen ist nur dieß bekannt, daß er, aber man weiß nicht warum, aus seiner Vaterstadt Kolophon in Klein-Asien nach Groß-Griechenland flüchtete, und sich vorzüglich zu Zankle (jetzt Messina) und Catana (noch jetzt Catanea) in Sicilien aufhielt. Daß er zu Elea gelebt, finde ich bei den Alten nirgends, obgleich alle neueren Geschichtsschreiber der Philosophie es einander nachschreiben; namentlich sagt Tennemann (B. I. S. 151 und 414), daß er sich um die 61. Olympiade (536 v. Chr.) von Kolophon nach Elea

begeben. Diogenes Laertius (IX. 20.) führt aber nur an, daß er um die 60. Olympiade blühte und zweitausend Verse über die Colonisation von Elea gemacht habe; woraus man also wohl geschlossen hat, daß er auch in Elea gewesen sey. Ausdrücklich sagt dieß Strabo am Anfange des sechsten Buchs, bei Gelegenheit der Beschreibung von Elea, nur von Parmenides und Zeno, die er Pythagoreische Männer nennt; erst von diesen Beiden hat daher auch die Eleatische Schule nach Cicero (**Acad. Quaest. IV. 42.**) ihren Namen. Xenophanes wurde bei hundert Jahr alt, und erlebte noch die Medischen Kriege; er soll so arm gewesen seyn, daß er nicht die Mittel hatte, seine Kinder begraben zu lassen, sondern sie mit eigenen Händen verscharren mußte. Nach Einigen hatte er keinen Lehrer; Andere nennen Archelaus, was gegen die Zeitrechnung wäre.

Er hat ein Buch „über die Natur" geschrieben, der allgemeine Gegenstand und Titel damaliger Philosophie; einzelne Verse sind uns davon aufbehalten, die noch kein Räsonnement zeigen. Professor Brandis in Bonn hat sie mit den Fragmenten des Parmenides und Melissus unter dem Titel: **Commentationum Eleaticarum P. I., Altonae 1813.** gesammelt. Die älteren Philosophen haben in Versen geschrieben, Prosa ist viel später; wegen der unbehülflichen und gährenden Sprache der Gedichte des Xenophanes nennt Cicero (**Acad. Quaest. IV. 23.**) sie: **minus boni versus.**

Was nun seine Philosophie betrifft, so hat zuerst Xenophanes das absolute Wesen als das Eine bestimmt und dieß auch Gott genannt: „Das All sey Eins, und Gott allen Dingen eingepflanzt; er sey unveränderlich, ohne Anfang, Mitte und Ende."[1] In einigen Versen des Xenophanes bei Clemens von Alexandrien (**Strom. V. 14. p. 714. ed. Potter.**) heißt es:

[1] **Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I. 33. §. 225; Simpl. ad Phys. Arist. p. 5—6; Plut. De plac. philos. II. 4.**

Einer der Götter ist unter den Göttern und Menschen der größte,
Weder an Geist noch Gestalt den sterblichen Menschen vergleichbar;

und bei Sextus Empiricus (**adv. Math. IX. 144.**)

Ueberall sieht er, und überall denkt er, und überall hört er.

Zu welchen Worten Diogenes Laertius (IX. 19.) noch hinzufügt: „Alles sey Denken und Vernunft und ewig." Hiermit hat Xenophanes den Vorstellungen von Entstehen und Vergehen, von Veränderung, Bewegung u. s. f. die Wahrheit abgesprochen, als gehören sie nur der sinnlichen Anschauung an; „er fand," sagt Tennemann (Bd. I. S. 156), „alles Entstehen unbegreiflich." Das Eine, als das unmittelbare Product des reinen Gedankens, ist in seiner Unmittelbarkeit das Seyn.

Die Bestimmung des Seyns ist für uns bekannt und trivial; aber wenn wir so vom Seyn und vom Eins wissen, so stellen wir es als besondere Bestimmung neben alle übrigen. Hingegen hier hat es den Sinn, daß alles Andere keine Wirklichkeit hat, sondern nur ein Schein ist. Unsere Vorstellung müssen wir dabei vergessen, wir wissen von Gott als Geist; aber, indem die Griechen nur die sinnliche Welt, diese Götter der Phantasie vor sich hatten, und darin keine Befriedigung fanden, so warfen sie dieß Alles als ein Unwahres weg, und kamen so zum reinen Gedanken. Es ist dieß ein ungeheurer Fortschritt; und der Gedanke ist so eigentlich das erste Mal frei für sich in der Eleatischen Schule hervorgetreten. Das Seyn, das Eine der Eleatischen Schule ist nur dieses Versenken in den Abgrund der abstracten Verstandes-Identität. Wie dieß das Erste ist, so ist es auch das Letzte, worauf der Verstand zurückkommt: wie dieß die neueste Zeit beweist, wo Gott nur als das höchste Wesen gefaßt wird. Wenn wir von Gott sagen, dieses höchste Wesen sey außer uns, über uns, wir können nichts von ihm erkennen, als daß es ist, so ist er das Bestimmungslose; denn wüßten wir Bestimmungen, so wäre dieß ein Erkennen. Dann ist das Wahrhafte nur, daß Gott der Eine ist, nicht in dem

Sinne, daß nur Ein Gott ist (dieß ist eine andere Bestimmung), sondern daß er nur dieß mit sich selbst Gleiche ist; darin ist denn keine andere Bestimmung enthalten, als in dem Ausspruche der Eleatischen Schule. Die moderne Reflexion hat zwar einen weiteren Weg durchgemacht, nicht nur durch das Sinnliche, sondern auch durch philosophische Vorstellungen und Prädicate von Gott, bis zu dieser Alles vernichtenden Abstraction; aber der Inhalt, das Resultat ist dasselbe.

Damit hängt das dialektische Räsonnement der Eleaten aufs Genaueste zusammen: sie haben nämlich näher bewiesen, daß nichts entsteht und vergeht. Diese Ausführung findet sich in der Schrift des Aristoteles **De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 3**: „Es ist unmöglich, sagt er,[1] daß, wenn etwas ist, es entstehe (und zwar bezieht er dieß auf die Gottheit); denn entweder müßte es aus Gleichem oder Ungleichem entstehen. Beides ist aber unmöglich; denn dem Gleichen kommt nicht zu, aus dem Gleichen mehr erzeugt zu werden, als zu erzeugen, da Gleiche dieselben Bestimmungen zu einander haben müssen." Mit der Annahme der Gleichheit fällt der Unterschied von Erzeugendem und Erzeugtem hinweg. „Eben so wenig kann Ungleiches aus dem Ungleichen entstehen; denn wenn aus Schwächerem das Stärkere oder aus Kleinerem das Größere oder aus Schlechterem das Bessere, oder umgekehrt das Schlechtere aus dem Besseren entspränge, so würde Nichtseyendes aus Seyendem entspringen: was unmöglich ist, also ist Gott ewig." Das ist dann als Pantheismus oder Spinozismus ausgesprochen worden, der auf dem Satze: **ex nihilo fit nihil**, beruhe.

[1] Daß hiermit Xenophanes gemeint sey, erhellt aus den Titeln sämmtlicher Beckerschen Handschriften, wie auch aus der Vergleichung dieser Stelle mit den uns übrig gebliebenen Versen des Xenophanes, ob sie gleich früher dem Zeno zugeschrieben wurde; was auch Hegel noch that, wenn er nicht, wie in manchen Vorlesungen, die Eleatischen Sätze in Ein Ganzes zusammenfaßte. Darin sah der Herausgeber die Berechtigung, sie an ihren gehörigen Ort zu setzen.

Weiter wird von Xenophanes die Einheit Gottes bewiesen: „Wenn Gott das Mächtigste von Allem ist, so kommt ihm zu, Einer zu seyn; denn sofern ihrer zwei oder noch mehrere wären, so wäre er nicht über sie mächtig: aber so weit ihm die Macht über die anderen fehlte, wäre er nicht Gott. Wenn also mehrere wären, so wären sie mächtiger und schwächer gegeneinander, also wären sie nicht Götter; denn Gottes Natur ist, nichts Mächtigeres über sich zu haben. Wären sie gleich, so hätte Gott nicht mehr die Natur, das Mächtigste seyn zu müssen; denn das Gleiche ist weder schlechter noch besser, als das Gleiche," — oder es ist nicht von ihm verschieden. „Wenn also Gott ist, und zwar ein solcher, so ist Gott nur Einer; er vermöchte nicht Alles, was er wollte, wenn mehrere wären. Indem er Einer ist, so ist er überall gleich, hört, sieht und hat auch die übrigen Empfindungen überall; denn wäre dieß nicht, so würden die Theile Gottes, der eine über den anderen mächtig seyn: was unmöglich ist. Da Gott sich allenthalben gleich ist, so hat er Kugelform; denn er ist nicht hier so, anderswo anders, sondern allenthalben so. Da er ewig und Einer und kugelförmig ist, so ist er weder unbegrenzt noch begrenzt. Unbegrenzt ist nämlich das Nichtseyende; denn dieses hat weder Mitte, noch Anfang und Ende, noch einen Theil: und ein Solches ist eben das Unbegrenzte. Wie aber das Nichtseyende ist, so ist nicht das Seyende. Gegenseitige Begrenzung würde Statt finden, wenn Mehrere wären; aber da nur das Eine ist, so ist es nicht begrenzt. Das Eine bewegt sich nicht, noch ist es unbewegt: unbewegt ist das Nichtseyende, denn in es kommt kein Anderes noch geht es in ein Anderes; bewegt wird aber nur das Mehrere, denn Eins müßte ins Andere sich bewegen. Das Eine ruht also weder, noch ist es bewegt; denn es ist weder dem Nichtseyenden, noch dem Vielen gleich. In allem diesen verhält sich Gott so; denn er ist ewig und Einer, sich selbst gleich und kugelförmig, weder unbegrenzt noch begrenzt, weder ruhig noch

bewegt." Daraus, daß Nichts aus dem Gleichen oder Ungleichen entstehen könne, zieht Aristoteles (**De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 4.**) diese Folge: „daß es entweder nichts außer Gott gebe, oder auch alles Uebrige ewig sey."

Wir sehen hier eine Dialektik, die man metaphysisches Räsonnement nennen kann, dem das Princip der Identität zum Grunde liegt: „Das Nichts ist gleich Nichts, geht nicht ins Seyn über, noch umgekehrt; aus Gleichem kann daher nichts entstehen." Diese älteste Weise der Argumentation ist noch immer bis auf den heutigen Tag gültig: z. B. in den sogenannten Beweisen von der Einheit Gottes. Solches Verfahren besteht darin, Voraussetzungen zu machen, z. B. die Macht Gottes, und daraus zu schließen und Prädicate zu negiren; das ist die gewöhnlichste Weise unseres Räsonnirens. In Ansehung der Bestimmungen ist zu bemerken, daß sie, als ein Negatives, alle vom positiven, nur realen Seyn entfernt gehalten werden. Wir gehen zu dieser Abstraction einen trivialeren Weg, und brauchen nicht solche Dialektik, als die Eleatische Schule: wir sagen, Gott ist unveränderlich, die Veränderung kommt nur den endlichen Dingen zu (was wir gleichsam als Erfahrungssatz aufstellen); einerseits haben wir so die endlichen Dinge und die Veränderung, andererseits die Unveränderlichkeit in dieser abstracten absoluten Einheit mit sich. Es ist dieselbe Trennung, nur daß wir auch das Endliche als Seyn gelten lassen; was die Eleaten verworfen haben. Oder wir gehen auch aus von den endlichen Dingen zu den Arten, Gattungen, lassen nach und nach das Negative weg; und die höchste Gattung ist dann Gott, der, als das höchste Wesen, nur affirmativ ist, aber ohne alle Bestimmung. Oder wir gehen vom Endlichen zum Unendlichen über, indem wir sagen, daß das Endliche, als beschränkt, im Unendlichen seinen Grund haben müsse. In allen diesen Formen, die uns ganz geläufig sind, ist dieselbe Schwierigkeit der Frage enthalten, die in Ansehung der Eleatischen Gedanken Statt findet: Wo kommt nun die Bestimmung her, wie ist sie zu fassen, sowohl in dem Einen selbst, das Endliche auf der Seite lassend, als auch, wie geht das Unendliche zum Endlichen heraus? Die Eleaten unterscheiden sich in ihren Gedanken von diesem unsern gewöhnlichen reflectirenden Denken dadurch, daß sie speculativ dabei zu Werke gegangen sind — nämlich das Speculative ist, daß die Veränderung gar nicht sey —: und daß sie so gezeigt haben, daß, so wie man das Seyn voraussetzt, die Veränderung an sich Widerspruch ist, ein Unbegreifliches; denn aus dem Eins, dem Seyn, ist die Bestimmung des Negativen, der Vielheit, entfernt. Während wir also in unserer Vorstellung die Wirklichkeit der endlichen Welt auch gelten lassen, so sind die Eleaten consequenter gewesen, indem sie dahin fortgegangen, daß nur das Eine sey, und daß das Negative gar nicht sey; eine Consequenz, die, wenn wir sie auch bewundern müssen, doch eine nicht minder große Abstraction bleibt.

Skeptiker sahen darin die Ansicht von der Ungewißheit aller Dinge, und Verse dieses Sinnes führt Sextus einige Mal [1] an:

> Keiner hat je was Klares gewußt: noch wird er es jemals
> Wissen, was von den Göttern sowohl ich sag' als vom Weltall.
> Denn auch wenn's ihm glückte, daß er das Vollkommenste spräche,
> Wüßt' er es selbst doch nicht; denn auf Allem haftet die Meinung.

Sextus verallgemeinernd erklärt dieß in der ersten Stelle so: „Wie wenn wir uns vorstellen, daß in einem Hause, worin sich viel Kostbarkeiten befinden, Mehrere das Gold bei Nacht suchten, so würde jeder meinen, er habe das Gold gefunden, aber es doch nicht gewiß wissen, wenn er es auch wirklich gefunden hätte. Ebenso treten die Philosophen in diese Welt, wie in ein großes Haus, die Wahrheit zu suchen; wenn sie auch sie erreichten, so würden sie doch nicht wissen können, sie erreicht zu haben." Das Xenophanische unbestimmte Ausdrücken könnte auch nur heißen, daß Keiner das wisse, was er (Xenophanes) hier

[1] **adv. Math. VII. 47—52; 110—111; VIII. 326; Pyrrh. Hyp. II. 4, §. 18.**

bekannt mache. An der zweiten Stelle legt es Sextus so aus, daß „Xenophanes nicht alle Erkenntniß aufhebe, sondern nur die wissenschaftliche und untrügliche: das meinende Wissen aber übrig lasse. Dieß sagt er darin: Auf Allem haftet die Meinung. So daß das Kriterium nach ihm die Meinung, d. h. das Wahrscheinliche ist, nicht das Feste und Sichere; Parmenides aber verdammte die Meinung." Allein consequent, seinem Einen gemäß, ist das Aufheben der Vorstellungen, das er im Vorhergehenden dialektisch thut: allein offenbar sey, Niemand wisse das Wahre, was er hiermit sage; wenn auch solcher Gedanke einem durch den Kopf gegangen, so habe er es nicht gewußt, daß dieß das Wahre sey, sondern es sey für einen Solchen auch nur eine Meinung.

Wir sehen hier in Xenophanes ein gedoppeltes Bewußtseyn: ein reines Bewußtseyn und Bewußtseyn des Wesens, und ein Bewußtseyn der Meinung; jenes war ihm das Bewußtseyn des Göttlichen, und es ist die reine Dialektik, welche gegen alles Bestimmte sich negativ verhält und es aufhebt. Wie er sich daher gegen die sinnliche Welt und die endlichen Gedankenbestimmungen erklärt, so spricht er sich auch am stärksten gegen die mythologischen Vorstellungen der Griechen von den Göttern aus. Er sagt unter Anderem bei Brandis (Comment. Eleat. P. I. p. 68.):

Aber wenn Hände nur hätten die Stiere und Löwen erhalten,
Werke der bildenden Kunst, wie Menschen, damit zu vollbringen:
Würden sie, Götterbilder erschaffend, solcherlei Körper
Ihnen verleihn, wie an Wuchs und Gestalt sie selber einhergehn.

Auch schmäht er über des Homer und Hesiodus' Vorstellungen von den Göttern in Versen, die uns Sextus (adv. Math. IX. 193) aufbewahrt hat:

Alles haben den Göttern Hesiodus, so wie Homerus,
Angehängt, was Schande und Tadel bei Menschen verdienet,
Stehlen und Ehebrechen und wechselseit'ges Betrügen.

Wie er auf der einen Seite das absolute Wesen so als

das Einfache bestimmte, das aber, was ist, durchdringt, und in ihm unmittelbar gegenwärtig ist: so philosophirt er auf der andern Seite über die Erscheinungen, worüber uns nur theils Fragmentarisches überliefert ist, theils haben solche physikalische Meinungen auch kein großes Interesse; sie sollten auch keine speculative Bedeutung mehr haben, so wenig als bei unsern Physikern. Wenn er in dieser Rücksicht sagt:

Aus der Erde ist Alles, in sie geht Alles zurücke,
Alle ja sind wir aus Erde zugleich und Wasser entsprungen,
Also ist Alles, was wächst und entsteht, nur Erde und Wasser; [1]

so hat dieß nicht den Sinn, als ob darin das Wesen, die physischen Principien, wie in dem Thaletischen Wasser ausgesprochen seyn sollten, wie Aristoteles ausdrücklich sagt, daß Keiner die Erde als das absolute Princip angesehen.

2. Parmenides.

Parmenides ist eine ausgezeichnete Figur in der Eleatischen Schule, und kommt zu bestimmtern Begriffen, als Xenophanes. Er war nach Diogenes (XI. 21.) aus einem angesehenen und reichen Geschlechte zu Elea geboren. Von seinem Leben ist indessen wenig bekannt; daß er ein Schüler des Xenophanes gewesen, giebt Aristoteles (Met. I. 5.) nur als eine Sage. Sextus Empiricus (adv. Math. VII. 111.) nennt ihn einen Freund (γνώριμος) des Xenophanes. Diogenes Laertius berichtet näher, „er habe den Anarimander gehört, auch den Xenophanes, sey diesem jedoch nicht gefolgt" (was nur auf den äußeren Aufenthalt zu gehen scheint); „er habe aber mit Aminias, und Diochätes, dem Pythagoreer, gelebt, sey diesem mehr gefolgt, und habe sich auch von jenem, nicht von Xenophanes, zu einem ruhigen Leben bewegen lassen." Daß sein Leben überhaupt zwischen Xenophanes und Zeno fällt, so daß er mit ihnen gleich-

[1] Sext. Empir. adv. Math. X. 313—314; Simplic. in Phys. Arist. p. 41.

zeitig, nur jünger als jener und älter als dieser war, ist ausgemacht. Nach Diogenes (IX. 23.) blühte er um die 69. Olympiade (504—501 v. Chr.). Am wichtigsten ist seine Reise nach Athen mit Zeno, wo Plato sie mit Sokrates sich unterreden läßt. Das ist im Allgemeinen anzunehmen: was jedoch daran geschichtlich ist, ist nicht auszumitteln. Im Theätet läßt Plato den Sokrates zu der Aufforderung, das System der Eleaten zu prüfen, sagen: „Den Melissus und die Anderen, welche das All als das ruhende Eine behaupten, scheue ich mich hart mitzunehmen, weniger aber, als den Parmenides. Denn dieser scheint mir, um mit Homer zu sprechen, zugleich ehrwürdig und gediegen; denn ich habe Gemeinschaft mit dem Mann gehabt, und schöne Reden von ihm gehört, als ich noch ganz jung, und er schon sehr alt gewesen." [1] Und im Platonischen Dialog Parmenides (p. 127. Steph. p. 4. Bekk.), wo die sich unterredenden Personen bekanntlich Parmenides und Sokrates sind, werden die historischen Umstände dieser Zusammenkunft noch näher bestimmt: „Parmenides sey schon sehr alt gewesen, mit ganz grauen Haaren, schön von Ansehen, ungefähr fünf und sechzig Jahr alt, Zeno nahe an vierzig." Tennemann (B. I. S. 415.) setzt diese Reise in die 80. Olympiade (460—457 v. Chr.) So scheint doch Sokrates, da er Ol. 77, 4 (469 v. Chr.) geboren, immer noch zu jung gewesen zu seyn, um solche Dialoge, wie Plato sie angiebt, geführt zu haben; auch gehört die Hauptsache dieses im Geiste der Eleatischen Schule geschriebenen Dialogs dem Plato selber an. Sonst wissen wir von Parmenides' Lebensverhältnissen noch, daß er auch bei seinen Mitbürgern in Elea in sehr hohem Ansehen stand, deren Wohlstand vorzüglich den Gesetzen, die Parmenides ihnen gab, zugeschrieben werden muß. [2] Auch finden wir in dem πίναξ des Cebes (ge-

[1] Platon. Theaet. p. 183. Steph. (p. 263. ed. Bekk.;) Sophist. p. 217. (p. 127.)

[2] Diog. Laert. IX. 23; et Casaubonus ad h. l.

gen den Anfang) „ein Parmenideisches Leben" sprichwörtlich für ein sittliches Leben gebraucht.

Es ist zu bemerken, daß Plato dort, wo bestimmt von der Eleatischen Schule die Rede ist, gar nicht des Xenophanes, sondern nur des Melissus und Parmenides erwähnt. Daß übrigens sonst Plato in einem seiner Dialoge dem Parmenides die Hauptrolle giebt, und ihm die erhabenste Dialektik in den Mund legt, die es je gegeben, dieß gehört noch nicht hierher. Wenn bei Xenophanes durch den Satz, aus Nichts wird Nichts, das Entstehen und was damit zusammenhängt oder darauf zurückgeführt werden kann, überhaupt negirt ist: so tritt bei Parmenides der Gegensatz von Seyn und Nichtseyn bestimmter, obgleich noch ohne Bewußtseyn auf. Sextus Empiricus und Simplicius haben uns nun die bedeutendsten Fragmente aus dem Gedichte des Parmenides aufbehalten; denn auch Parmenides trug seine Philosophie als Gedicht vor. Das erste lange Fragment bei Sextus (adv. Math. VII. 111.) ist ein allegorischer Eingang zu seinem Gedichte von der Natur. Dieser Eingang ist majestätisch, zeigt uns die Manier der Zeit, und im Ganzen eine energische, heftige Seele, welche mit dem Wesen ringt, es zu fassen und auszusprechen. Wir können des Parmenides Philosophie meist mit seinen eigenen Worten geben. Der Eingang lautet:

Rosse, die fort mich trugen, so wie ihr Muth sie beseelte,
Brachten mich auf die vielgepriesene Straße der Göttin,
Welche den wissenden Mann zu jeglicher Kenntniß hinanführt.
Jungfraun wiesen die Bahn. Es tönt' in den Büchsen der Räder
Heiß die Achse, als schnell herbei des Helios Töchter
Eilten, die Wohnung der Nacht verlassend, zum Lichte sich drängend,
Und mit mächtigen Händen den hüllenden Schleier erhebend.

Die Jungfraun sollen nach Sextus (adv. Math. VII. 112—113.) die Sinne, des Helios Töchter insbesondere die Augen seyn.

Alldort stehen die Thore der Wege der Nacht und des Tages.
Jetzo nahten den großen Pforten die himmlischen Jungfraun,

Deren doppelte Schlüssel die strafende Dike bewahret.
Dieser redeten zu mit sanften Worten die Mädchen,
Und bewogen sie klug, den eichelförmigen Riegel
Ungesäumt von den Thoren hinwegzuschieben. Doch jene
Oeffneten alsobald die gähnende Weite der Pforten,
Trieben sodann durchs off'ne Thor die Ross' und den Wagen.
Freundlich empfing mich die Göttin, ergriff mit der Hand meine Rechte;
Und zu mir sich wendend, begann sie also die Rede:
O, Du, der unsterblichen Lenkern und Rossen gesellet,
Kamst hierher in meinen Pallast, sey, Jüngling, willkommen.
Denn kein böses Geschick hat dieses Pfads Dich geführet
(Wahrlich, er liegt weitab von den Bahnen der sterblichen Menschen),
Sondern Themis und Dike. Nun sollst Du auch Alles erkunden,
Was das unwankende Herz der überredenden Wahrheit,
Was der Sterblichen Meinungen sind, auf die nicht zu trauen.
Aber von solcherlei Weg' halt' fern die forschende Seele.
Laß auf diesem Wege die vielversuchte Gewohnheit
Nicht Dich zwingen, dem unbedachtsamen Auge zu folgen,
Oder dem schallenden Ohr und der Zung'. Du erwäge bedächtig
Nur mit Deiner Vernunft die Lehre, die vielfach geprüfte,
Die ich verkünden Dir will. Denn es fehlt allein die Begierde
Ihres Wegs.

Hierauf entwickelt die Göttin nun Alles: das doppelte Wissen α) des Denkens, der Wahrheit, und β) der Meinung, als die zwei Theile des Gedichts. In einem andern Fragmente bei Simplicius zu Aristoteles' Physik (p. 25; 19, a) und bei Proklus zum Timäus (p. 29. b), ist uns der Haupttheil dieser Unterweisung aufbehalten: „Vernimm," spricht die Göttin, „welches die beiden Wege des Wissens sind. Der eine, daß nur das Seyn, und daß nicht ist das Nichtseyn, dieß ist der Ueberzeugung Pfad, auf ihm ist die Wahrheit. Der andere, daß das Seyn nicht ist, und daß nothwendig das Nichtseyn, von diesem sage ich Dir, daß er der ganz unvernünftige Weg ist; denn das Nichtseyn kannst Du nicht erkennen, noch erreichen, noch aussprechen." Das Nichts verkehrt sich in der That in Etwas, indem es gedacht oder gesagt wird; wir sagen Etwas, denken Etwas, wenn wir das Nichts denken und sagen wollen. „Es ist nothwendig, daß das Sagen und das Denken das Seyende ist; denn das Seyn ist, aber das Nichts ist gar nicht." Dieß

ist die kurze Bestimmung, und in dieß Nichts fällt die Negation überhaupt, in concreterer Form die Grenze, das Endliche, die Beschränktheit; **determinatio est negatio**, ist der große Satz des Spinoza. Parmenides sagt, welche Form auch das Negative annehmen mag, es ist gar nicht. Das Nichts für das Wahre zu halten, ist „der Weg des Irrthums, auf dem die nichts wissenden doppelköpfigen Sterblichen umherschweifen. Rathlosigkeit in ihren Gemüthern lenkt den irrenden Sinn. Sie werden als Taube und staunende Blinde, als verwirrte Horden getrieben, welche das Seyn und das Nichtseyn für dasselbe halten, und dann wieder nicht für dasselbe;" der Irrthum ist, sie mit einander zu verwechseln, ihnen denselben Werth zu geben: oder sie zu unterscheiden, als ob das Nichtseyende das Begrenzte überhaupt wäre. „So windet ihrer Aller Weg sich in sich selbst wieder zurück;" er ist eine sich beständig widersprechende, sich auflösende Bewegung: der menschlichen Vorstellung gelte jetzt dieß für das Wesen, jetzt sein Gegentheil, und dann wieder eine Vermischung von Beiden.

Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 17. a; 31, 19.) führt ferner an: „Die Wahrheit ist aber nur das Ist: dieß ist unerzeugt und unvergänglich, ganz, Eines Geschlechts (μουνογενές), unbewegt und ohne Ende; es war nicht, noch wird es seyn, sondern jetzt ist Alles zugleich. Denn welche Geburt wolltest für dasselbe Du suchen? Wie und woher sollte es vermehrt seyn? Daß aus dem Nichtseyenden, werde ich Dir nicht erlauben, weder zu sagen noch zu denken; denn es ist weder sagbar noch denkbar, daß das Ist nicht ist. Welche Nothwendigkeit hätte später oder früher es aus dem Nichts anfangen lassen? So muß es durchaus nur seyn, oder nicht: noch wird die Stärke der Ueberzeugung jemals aus dem Nichtseyenden etwas Anderes entstehen lassen. So ist Entstehen verschwunden, und Untergang unglaublich. Das Seyn ist nicht trennbar, denn es ist ganz sich selbst gleich; es ist nicht irgendwo mehr, sonst hinge

es nicht zusammen: noch weniger, sondern Alles ist voll vom Seyenden. Das All ist Ein Zusammenhang, denn Seyendes fließt mit dem Seyenden zusammen; es ist unveränderlich, und ruht fest in sich selbst: die starke Nothwendigkeit hält es in den Banden der Grenze. Daher kann man nicht sagen, es sey unvollendet; denn es ist ohne Mangel, aber nichtseyend entbehrte es Alles." Dieses Seyn ist nicht das Unbestimmte (ἄπειρον), da es in den Schranken der Nothwendigkeit gehalten ist: wie denn Aristoteles dem Parmenides das Begrenzen zuschreibt. Grenze ist ein Ausdruck, bei dem es unbestimmt bleibt, in welchem Sinne er zu nehmen; bei Parmenides ist dieß absolut Begrenzende aber als δίκη die schlechthin in sich bestimmte absolute Nothwendigkeit: und es ist von Wichtigkeit, daß er über den wüsten Begriff des Unendlichen hinausgegangen. „Das Denken und das, um weswillen der Gedanke ist, ist dasselbe. Denn nicht ohne das Seyende, in welchem es sich ausspricht (ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν), wirst du das Denken finden; denn es ist nichts und wird nichts seyn, außer dem Seyenden." Das ist der Hauptgedanke. Das Denken producirt sich; und was producirt wird, ist ein Gedanke. Denken ist also mit seinem Seyn identisch; denn es ist nichts außer dem Seyn, dieser großen Affirmation. Plotin, indem er (V. Ennead. I. 8.) dieß letzte Fragment anführt, sagt, „daß Parmenides diese Ansicht ergriff, insofern er das Seyende nicht in den sinnlichen Dingen setzte; denn das Seyn mit dem Denken identificirend, behauptete er es als unveränderlich." Die Sophisten folgerten daraus: „Alles ist Wahrheit, es giebt keinen Irrthum; denn Irrthum ist das Nichtseyende, das nicht zu denken ist."

Indem hierin die Erhebung in das Reich des Ideellen zu sehen ist, so hat mit Parmenides das eigentliche Philosophiren angefangen; Ein Mensch macht sich frei von allen Vorstellungen und Meinungen, spricht ihnen alle Wahrheit ab, und sagt, nur die Nothwendigkeit, das Seyn ist das Wahre. Dieser Anfang ist freilich noch trübe und unbestimmt, und es ist nicht weiter zu erklären, was darin liegt; aber gerade dieß Erklären ist die Ausbildung der Philosophie selbst, die hier noch nicht vorhanden ist. Damit verband sich die Dialektik, daß das Veränderliche keine Wahrheit habe; denn wenn man diese Bestimmungen nimmt, wie sie gelten, so kommt man auf Widersprüche. Ferner haben wir bei Simplicius (in Arist. Phys. p. 27, b; 31, b.) bildliche Darstellungen des Parmenides: „Weil die äußerste Grenze des Seyns vollkommen ist, so ist es von allen Seiten her der Masse einer wohlkreisenden Kugel gleich, von der Mitte her allenthalben sich in Gleichgewicht haltend; denn es darf nicht um etwas größer oder kleiner hier oder dort seyn. Denn es ist kein Nichtseyendes, das ihm wehrte, zum Gleichen hinzudringen," zur Einheit mit sich selbst zu kommen; „und es ist kein Seyendes, wo es leer vom Seyenden wäre, hier mehr, dort minder. Weil das All ohne Mangel ist, so ist es allenthalben auf dieselbe Weise sich gleich in seinen Bestimmungen." Plotin am angeführten Orte sagt: „Er vergleiche das Seyn mit der Kugelgestalt, da es Alles in sich begreife, und das Denken nicht außerhalb desselben, sondern in ihm enthalten sey." Und Simplicius: „Man müsse sich nicht wundern; denn wegen der poetischen Haltung halte er sich auch an eine mythologische Fiction (πλάσματος)" Uns fällt dabei sogleich ein, daß die Kugel begrenzt, überdieß im Raume ist, und daher ein Anderes darüber seyn muß: dann ist der Begriff der Kugel doch die Gleichheit des Verhaltens von Unterschiedenem, ungeachtet eben die Ununterschiedenheit ausgedrückt werden sollte; also ist dieß kein consequentes Bild.

Dieser Lehre der Wahrheit fügt nun Parmenides noch die Lehre der menschlichen Meinungen, das täuschende System der Welt hinzu. Nach Simplicius zu Aristoteles' Physik (p. 7, b; 39, a.) sagt er: „Die Menschen setzten zwei Formen in ihren

Meinungen, deren die eine nicht seyn sollte, und worin sie sich geirrt haben; sie stellen sie einander an Gestalt und Zeichen, getrennt von einander, entgegen. Das Eine, das ätherische Feuer der Flamme, ganz fein, mit sich selbst durchaus identisch, aber nicht mit dem Andern identisch, sondern auch jenes für sich: gegenüber das Nächtliche, oder das dichte und schwere Wesen." Von jenem wird Wärme, Weichheit, Leichtigkeit, von diesem das Kalte ausgesagt. „Aber da Alles Licht und Nacht genannt wird, und die Bestimmungen derselben den einen und den andern Dingen zukommen: so ist Alles zugleich erfüllt von Licht und dunkler Nacht, die Beide gleich sind, da Nichts ohne Beide ist;" wie Aristoteles (Met. I. 3 und 5.) und die anderen Geschichtsschreiber dem Parmenides einmüthig dieß zuschreiben, daß er für das System der erscheinenden Dinge zwei Principe aufstelle, das Warme und das Kalte, durch deren Verbindung Alles ist. Das Licht, das Feuer ist als das Thätige, Belebende: die Nacht, das Kalte, als das Leidende bestimmt.

Parmenides spricht auch auf Pythagoreische Weise — wie ihn denn auch Strabo einen *ἀνὴρ Πυθαγορεῖος* nannte — in folgender, auch mythologischer Vorstellung: „Es seyen Kronen über einander geflochten, von denen immer die eine aus dem Undichten, die andere aus dem Dichten sey, zwischen welchen andere, die aus Licht und Finsterniß gemischt seyen, sich befänden. Die engeren seyen aus unreinem Feuer, die über ihnen aber aus Nacht, durch welche die Kraft der Flamme geht. Was sie aber alle zusammenhalte, sey ein Festes, wie eine Mauer, unter welchem eine feurige Krone sey: und die mittelste der undichten wiederum eine feurige. Die mittelste unter den gemischten aber sey die Göttin, die Alles regiert, der Vertheiler (*κληροῦχος*), die Dike und die Nothwendigkeit. Denn sie sey von aller irdischen Erzeugung und Vermischung das Princip, welches das Männliche mit dem Weiblichen und umgekehrt sich zu vermischen treibt; sie habe den Amor sich zum Gehülfen

angenommen, und als den ersten aller Götter ihn erzeugt. Die Luft sey eine Abscheidung (*ἀναπνοή*) der Erde, das Ausathmen des Feuers die Sonne und die Milchstraße, aus Luft und Feuer gemischt der Mond" u. s. w. [1]

Es bleibt nun noch übrig, die Art und Weise anzugeben, wie Parmenides die Empfindung und das Denken erklärte; was allerdings zunächst als Materialismus erscheinen könnte. Theophrast [2] bemerkt nämlich in dieser Hinsicht: „Parmenides hat gar nichts Näheres hierüber bestimmt, sondern nur daß, da es zwei Elemente gebe, die Erkenntniß nach dem Ueberwiegen des einen oder des andern bestimmt sey; denn jenachdem das Warme oder das Kalte überwiege, werde der Gedanke ein anderer: besser und reiner sey der durch das Warme, doch bedürfe auch er noch eines gewissen Ebenmaßes.

> Denn wie Jeglichem bleibt in den irrenden Gliedern die Mischung,
> Also ist auch der Verstand den Menschen gesellt; da dasselbe,
> Was sich im Menschen besinnt, zugleich der Glieder Natur ist,
> Allen sowohl als dem All; denn das Meiste ja ist der Gedanke.

So nimmt er also Empfinden und Denken als dasselbe, und läßt Gedächtniß und Vergessen aus diesen durch die Mischung entstehen; wenn sie sich aber in der Mischung gleich kommen, ob dieß das Denken sey oder nicht, und welcher Zustand dieß sey, das läßt er unbestimmt. Daß er aber auch dem Entgegengesetzten an und für sich Empfindung zuschrieb, ist klar, indem er sagt: Das Todte empfinde nicht das Licht, das Warme und die Stimme, weil ihm das Feuer fehlt; es empfinde aber das Kalte, die Stille und das Entgegengesetzte, und überhaupt habe jedes Seyende eine gewisse Erkenntniß." In der That ist diese Ansicht des Parmenides aber vielmehr das Gegentheil des

[1] Plutarch. De plac. phil. II. 7; Euseb. XV. 38; Stob. Ecl. Phys. c. 23, p. 482—484; Simplicius in Arist. Phys. p. 9, a; 7, b; Arist. Met. I. 4; Brandis Comment. Eleat., p. 162

[2] De sensu, p. 1. ed. Steph. 1557. (citante Fülleborn p. 92).

Materialismus; denn dieser besteht darin, die Seele aus Theilen, unabhängigen Kräften (das hölzerne Pferd der Sinne) zusammenzusetzen.

3. Melissus.

Es ist wenig von dem Leben des Melissus zu sagen: Diogenes Laertius (IX. 24.) nennt ihn einen Schüler des Parmenides, allein dieß Schüler-Seyn ist etwas Unbestimmtes; es wird ebenso von ihm angegeben, daß er mit Heraklit umgegangen. Er war ein Samier, wie Pythagoras, sonst ein angesehener Staatsmann unter seinem Volke; es wird von Plutarch (in **Pericle**, 26.) angeführt, daß er, als Admiral der Samier, in einer Schlacht einen Sieg über die Athener davon getragen habe. Er blühte um die 84. Olympiade (444 v. Chr.)

Auch in Ansehung seiner Philosophie ist wenig von ihm zu bemerken; Aristoteles, wo er seiner erwähnt, erwähnt ihn immer mit Parmenides zusammen, als ihm gleich in seinen Gedanken. Von seiner prosaischen Schrift über die Natur hat Simplicius zu Aristoteles Physik (p. 7. sqq.) uns mehrere Fragmente erhalten, welche dieselben Gedanken und Argumentationen, wie des Parmenides, nur zum Theil etwas ausgeführter zeigen. Es wäre die Frage, ob das Räsonnement, worin gezeigt wird, daß die Veränderung nicht ist oder sich widerspreche, welches bei Aristoteles, in seinem lückenhaften und an einzelnen Stellen höchst corrupten Werke über Xenophanes, Zeno und Gorgias (c. 1.), dem Xenophanes zugeschrieben wird, nicht dem Melissus angehöre. [1]

Da der Anfang fehlt, worin gesagt ist, wessen Räsonnement es ist, so sind nur Vermuthungen für Xenophanes. Die Schrift fängt mit den Worten an: „Er sagt," ohne daß ein

[1] In der That, da die Vergleichung dieses Räsonnements mit den Fragmenten des Melissus, die uns Simplicius (in **Arist. Physica** und **De coelo**) aufbewahrt hat, diese Vermuthung außer Zweifel setzt: so mußte der Herausgeber dasselbe hierher ziehen, wiewohl Hegel es, wenn er die Eleaten getrennt darstellte, beim Xenophanes vortrug.

Name genannt wäre. Es kommt also allein auf die Ueberschrift an, ob Aristoteles die Philosophie des Xenophanes vorträgt; und da ist zu bemerken, daß andere Handschriften andere Ueberschriften haben. Ja, es wird in dieser Schrift (c. 2.) eine Meinung von Xenophanes so erwähnt, daß es scheinen sollte, als ob, wenn das Vorhergehende, von Aristoteles Angeführte er dem Xenophanes zuschriebe, er anders davon sprechen würde. Es ist möglich, daß Zeno gemeint ist, wie die Inschrift auch häufig lautet. Es ist eine in der Form gebildetere Dialektik und mehr Reflexion darin, als, nach den Versen, nicht nur von Xenophanes, sondern selbst von Parmenides zu erwarten ist. Da Aristoteles ausdrücklich sagt, Xenophanes habe noch nichts deutlich bestimmt: so ist das gebildete Räsonnement, welches im Aristoteles enthalten ist, wohl dem Xenophanes abzusprechen; wenigstens ist soviel gewiß, daß Xenophanes selbst seine Gedanken noch nicht so geordnet und bestimmt auszusprechen wußte, als sie hier angegeben sind. Dort heißt es nun:

„Wenn etwas ist, so ist es ewig, (ἀΐδιον)." Ewig ist ein ungeschickter Ausdruck, denn wir denken gleich dabei an Zeit, mischen Vergangenheit und Zukunft hinein, als eine unendlich lange Zeit; aber davon ist die Rede, dieß ἀΐδιον sey das Sichselbstgleiche, Unsinnliche, Unwandelbare, rein Gegenwärtige, ohne daß eine Zeitvorstellung hereinkomme. Es ist, Entstehen und Veränderung ist ausgeschlossen; wenn es entstände, so entstände es aus dem Nichts oder aus dem Seyn. „Es ist unmöglich, daß Etwas aus dem Nichts entstehe. Möge nun Alles entstanden seyn oder nur nicht Alles ewig seyn, in beiden Fällen würde es aus dem Nichts entstehen. Denn wenn Alles entstanden wäre, so würde vorher Nichts gewesen seyn. Wenn nur Einiges das Seyende wäre, aus welchem das Uebrige entspränge, so würde das Eins mehr und größer werden. Aber das Mehr und Größere würde so aus dem Nichts seiner selbst entstehen; denn im Wenigern ist nicht sein Mehr, noch im Kleinern sein

Größeres enthalten." — Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 22. b.) fügt hinzu: „Ebenso wenig kann Etwas aus dem Seyenden entstehen; denn das Seyende ist ja schon, entsteht also nicht erst aus dem Seyenden." — „Als ewig ist das Seyende auch unbegrenzt, da es keinen Anfang hat, aus dem es wäre, noch ein Ende, worein es aufhörte. Das unendliche All ist Eines; denn wenn Zwei oder Mehrere wären, so würden sie einander begrenzen," also einen Anfang und Ende haben; das Eine wäre das Nichts des Andern, und käme aus diesem Nichts her. „Dieß Eine ist sich selbst gleich; denn wenn Ungleiches wäre, so wäre nicht mehr das Eins, sondern Viele gesetzt. Dieß Eine ist ebenso unbeweglich; denn es bewegt sich nicht, da es nicht in Etwas übergeht. Uebergehend aber würde es sich in das Volle, oder in das Leere bewegen müssen: in das Volle nicht, dieß ist unmöglich; in das Leere ebensowenig, denn dieß ist das Nichts. Das Eins ist darum ebenso schmerzlos und gesund, nicht in Stellung oder Gestalt sich verändernd, noch sich mit Anderem vermischend. Denn alle diese Bestimmungen schlössen in sich, daß das Nichtseyende entstehe, und das Seyende vergehe; was unmöglich ist." Es ist also auch hier der Widerspruch aufgezeigt, wenn man von Entstehen und Vergehen spricht.

Diesem Wahren und dieser Wahrheit setzt nun Melissus die Meinung entgegen. Die im Wesen vertilgte Veränderung und Vielheit tritt auf die andere Seite, in das Bewußtseyn, als in ein Meinendes; es ist nothwendig, dieß zu sagen, wenn nur die negative Seite, das Aufheben dieser Momente, das prädicatlose Absolute festgehalten wird. „In der sinnlichen Anschauung sey das Gegentheil für uns vorhanden, nämlich eine Menge von Dingen, ihre Veränderung, ihr Entstehen und Vergehen, und ihre Vermischung. Dadurch tritt nun jenes erste Wissen neben dieses zweite, welches ebenso viel Gewißheit für das gemeine Bewußtseyn hat, als das erste." Melissus scheint für

das Eine oder das Andere nicht entschieden zu haben: sondern, schwebend zwischen Beiden, darauf das Erkennen der Wahrheit eingeschränkt zu haben, daß überhaupt zwischen zwei entgegengesetzten Wissen die wahrscheinlichere Meinung vorzuziehen sey, aber daß dieß Vorgezogene selbst nur für die stärkere Meinung, nicht für Wahrheit anzusehen sey. So drückt sich Aristoteles über ihn aus.

Wenn dann Aristoteles dieß Bestimmte in Ansehung des Unterschiedes seiner Philosophie von der des Parmenides angiebt, daß erstens Parmenides das Eins als Wesen des Gedankens, Melissus als Materie aufzufassen scheine: so ist zu bemerken, daß eben im reinen Wesen, Seyn oder Eins, dieser Unterschied hinwegfällt. Es ist sowohl reine Materie als reiner Gedanke (wenn ich von diesem Unterschiede spreche) für Parmenides und Melissus selbst nicht vorhanden, sondern aufgehoben; und es müßte nur in der Weise ihres Ausdrucks seyn, wodurch der Eine, nach Aristoteles' Bemerkung (Phys. I. 2), wegen seiner rohern Behandlungsweise (*μᾶλλον φορτικός*), es mehr so aufgefaßt zu haben scheinen könnte. Besteht zweitens ihr Unterschied darin, daß Parmenides das Eine als begrenzt bestimmt habe, Melissus aber als unbegrenzt: so widerspräche dieß Begrenztseyn des Eins in der That unmittelbar der Philosophie des Parmenides; denn da die Grenze das Nichtseyn des Seyns ist, so setzte er das Nichtseyn. Allein wenn Parmenides von Grenze spricht, so sehen wir überhaupt, daß seine poetische Sprache nicht überall bestimmt ist; dann aber ist Grenze, als reine Grenze, selbst einfaches Seyn und absolute Negativität, worin alles Andere, was sonst gesagt und gesetzt wird, aufgehoben ist. Die Nothwendigkeit, als diese reine Negativität und Bewegung in sich selbst, obgleich unbewegter Gedanke, ist absolut an ihr Gegentheil gebunden. Drittens könnte man sagen, daß Parmenides eine Wissenschaft der Meinung oder Wirklichkeit zugleich aufstellte, der also das Seyn als Wesen für den Gedanken mehr entgegen stände, als bei Melissus.

4. Zeno.

Zeno's Eigenthümlichkeit ist die Dialektik, die eigentlich mit ihm erst anfängt; er ist der Meister der Eleatischen Schule, in welchem das reine Denken derselben zur Bewegung des Begriffs in sich selbst, zur reinen Seele der Wissenschaft wird. Nämlich in den bisherigen Eleaten sehen wir nur den Satz: „Das Nichts hat keine Realität, ist gar nicht; und was Entstehen und Vergehen heißt, fällt also hinweg." Hingegen bei Zeno sehen wir zwar auch eben solch' Setzen des Einen, und Aufheben dessen, was ihm widerspricht; aber wir sehen zugleich nicht mit dieser Behauptung anfangen, sondern die Vernunft den Anfang damit machen, ruhig in sich selbst an demjenigen, was als seyend gesetzt wird, seine Vernichtung aufzuzeigen. Parmenides behauptete: „Das All ist unveränderlich, denn in der Veränderung wäre das Nichtseyn dessen gesetzt, was ist; aber es ist nur Seyn, im Satz, Nichtseyn ist, widerspricht sich Subject und Prädicat." Zeno hingegen sagte: „Setzt eure Veränderung; an ihr als Veränderung ist das ihr Nichts, oder sie ist nichts." Dabei war Jenem Veränderung: bestimmte, erfüllte Bewegung. Zeno sprach und wandte sich gegen die Bewegung als solche, oder die reine Bewegung: „Das reine Seyn ist nicht Bewegung, es ist vielmehr das Nichts der Bewegung." Besonders merkwürdig sehen wir in Zeno das höhere Bewußtseyn, daß Eine Bestimmung negirt wird, diese Negation selbst wieder eine Bestimmung ist, und dann in der absoluten Negation nicht Eine Bestimmung, sondern beide entgegengesetzte negirt werden müssen. Dieß ahnet Zeno; und weil er voraussah, daß Seyn das Gegentheil des Nichts ist, so negirt er von dem Einen das, was vom Nichts gesagt werden müßte. Aber ebenso müßte es auch mit dem Uebrigen geschehen. Diese höhere Dialektik finden wir bei Plato in seinem Parmenides; hier bricht dieß nur von einigen Bestimmungen hervor, nicht von den Bestimmungen des Einen und des Seyns selbst. Das höhere Bewußtseyn ist das Bewußtseyn über die Nichtigkeit des Seyns ebenso, als eines Bestimmten gegen das Nichts, theils in Heraklit und dann in den Sophisten; es bleibt damit keine Wahrheit, kein Ansichseyendes, sondern nur das Für-ein-Anderes ist, oder die Gewißheit des einzelnen Bewußtseyns, und die Gewißheit als Widerlegung, d. h. die negative Seite der Dialektik.

Zeno war, nach Diogenes Laertius (IX. 25.), ebenfalls ein Eleate; er ist der jüngste, und hat besonders im Umgang mit Parmenides gelebt. Dieser gewann ihn sehr lieb, und nahm ihn an Sohnes statt an; sein eigentlicher Vater hieß Teleutagoras. Er stand nicht nur in seinem Staat bei seinem Leben sehr in Achtung, sondern war auch allgemein berühmt und besonders als Lehrer geachtet; Plato erwähnt von ihm, aus Athen und andern Orten sey Männer zu ihm gekommen, um sich seiner Bildung zu übergeben.[1] Es wird ihm von Diogenes (XI. 28.) als stolze Selbstgenügsamkeit angerechnet, daß er (außer der Reise nach Athen) seinen Aufenthalt fortdauernd in Elea hatte, und nicht längere Zeit in dem großen und mächtigen Athen lebte, um dort Ruhm einzuerndten. Besonders berühmt machte seinen Tod die Stärke seiner Seele in den sehr verschiedenen Erzählungen, daß er einen Staat (man weiß nicht, ob sein Vaterland Elea, oder in Sicilien) von seinem Tyrannen (dessen Name verschiedentlich, überhaupt aber der nähere geschichtliche Zusammenhang nicht berichtet wird) auf folgende Weise mit Aufopferung seines Lebens befreit habe. Er sey nämlich eine Verschwörung, den Tyrannen zu stürzen, eingegangen, diese aber verrathen worden. Als ihn der Tyrann nun im Angesichte des Volks auf alle Weise foltern ließ, um ihm das Geständniß der Mitverschwornen auszupressen, und ihn nach den Feinden des Staats fragte: so habe Zeno zuerst dem Tyrannen alle Freunde des Tyrannen als Theilnehmer angegeben, und dann den Tyrannen selbst als die Pest des Staates genannt. So haben die gewaltigen Ermahnungen oder

[1] cf. Plat. Parmenid. pag. 126 — 127, Steph. (pag. 3 — 5. Bekk.)

auch die entsetzlichen Martern und der Tod des Zeno die Bürger aufgebracht und ihnen den Muth erhoben, über den Tyrannen herzufallen, denselben zu tödten, und sich zu befreien. Verschieden wird besonders die Weise des letzten Auftritts, jene heftige und wüthende Weise des Sinnes, erzählt. Er habe sich gestellt, als ob er dem Tyrannen noch etwas ins Ohr sagen wollen, ihn dann in das Ohr gebissen, und so festgehalten, bis er von den Andern todtgeschlagen worden. Andere berichten, er habe ihn mit den Zähnen bei der Nase gepackt: Andere, er habe, als ihm auf jene Antwort die größten Martern angethan worden, sich die Zunge abgebissen und sie dem Tyrannen ins Gesicht gespien, um ihm zu zeigen, daß er nichts von ihm herausbringen könne; er sey dann in einem Mörser zerstampft worden. [1]

Es ist schon erinnert worden, daß Zeno die sehr wichtige Seite hat, Urheber der wahrhaft objectiven Dialektik zu seyn. Also Xenophanes, Parmenides, Melissus legen den Satz zum Grunde: „Nichts ist Nichts, das Nichts ist gar nicht, oder das Gleiche ist das Wesen;" d. h. sie setzten eins der entgegengesetzten Prädicate als das Wesen. Wo sie nun in einer Bestimmung das Entgegengesetzte antreffen, so heben sie diese Bestimmung hiermit auf; aber so hebt sich diese nur durch ein Anderes, durch mein Festsetzen auf, durch die Unterscheidung, die ich mache, daß Eine Seite das Wahre, die andere das Nichtige sey. Es wird von einem bestimmten Satze ausgegangen; die Nichtigkeit des Entgegengesetzten erscheint nicht an ihm selbst, nicht daß es sich selbst aufhebt, d. h. daß es einen Widerspruch in ihm hat. Ich setze z. B. etwas fest, daß es das Nichtige: zeige dann nach der Voraussetzung dieß an der Bewegung auf; und es folgt also, daß sie das Nichtige ist. Aber ein anderes Bewußtseyn setzt jenes nicht fest; jenes erkläre ich für unmittelbar wahr, der Andere hat das Recht, etwas Anderes als unmittelbar wahr festzusetzen, nämlich Bewegung. Wie das der Fall zu seyn pflegt, wenn Ein philosophisches System das andere widerlegt, daß das erste zum Grunde gelegt wird und man aus diesem heraus gegen das andere kämpft. So ist sich die Sache leicht gemacht, wenn man sagt: „Das andere hat keine Wahrheit, weil es nicht mit dem meinen übereinstimmt;" das andere hat eben das Recht, so zu sagen. Es hilft nicht, daß ich mein System oder meinen Satz beweise, und dann schließe: also ist der entgegengesetzte falsch; für diesen anderen Satz erscheint jener immer als etwas Fremdes, als ein Aeußeres. Das Falsche muß nicht durch ein Anderes, nicht darum als unwahr dargethan werden, weil das Entgegengesetzte wahr ist, sondern an ihm selbst; diese vernünftige Einsicht sehen wir in Zeno erwachen.

[1] Diog. Laërt. IX. 26—27, et Menag. ad h. l.; Valer. Max. III. 3. ext. 2—3.

In Plato's Parmenides (p. 127—128. Steph.; p. 6—7. Bekk.) ist diese Dialektik sehr gut beschrieben, indem Plato den Sokrates darüber sagen läßt: „Daß Zeno in seiner Schrift im Grunde dasselbe behaupte, was Parmenides, daß Alles Eins ist, durch eine Wendung aber uns täuschen wolle, daß er scheine etwas Neues zu sagen. Parmenides zeige nämlich in seinen Gedichten, daß Alles Eins ist, Zeno dagegen zeige, daß das Viele nicht sey." Zeno erwiedert: „Er habe dieß vielmehr gegen diejenigen geschrieben, welche den Satz des Parmenides lächerlich zu machen suchen, indem sie zeigen, welche Lächerlichkeiten und Widersprüche gegen sich selbst aus seiner Behauptung sich ergeben; er habe also diejenigen bekämpft, die von dem Vielen das Seyn aussagen, um zu zeigen, daß hieraus viel Ungereimteres folge, als aus dem Satze des Parmenides." Das ist die nähere Bestimmung der objectiven Dialektik, worin wir den einfachen Gedanken nicht mehr sich für sich festsetzen, sondern erstarkt, den Krieg in Feindes Land spielen sehen. Diese negative Seite hat die Dialektik im Bewußtseyn Zenos; aber sie ist auch von ihrer positiven Seite zu betrachten.

Nach der gewöhnlichen Vorstellung von der Wissenschaft, wo Sätze Resultat des Beweises sind, ist der Beweis die Bewegung der Einsicht, eine Verbindung durch Vermittelung. Die Dialektik überhaupt ist: α) äußerliche Dialektik, worin diese Bewegung vom Zusammenfassen dieser Bewegung unterschieden ist; β) nicht eine Bewegung nur unserer Einsicht, sondern ein Beweisen aus dem Wesen der Sache selbst, d. h. dem reinen Begriffe des Inhalts. Jene ist eine Manier, Gegenstände so zu betrachten, daß man Gründe und Seiten daran aufzeigt, wodurch man Alles, was sonst als fest gilt, wankend macht; es können dann auch ganz äußerliche Gründe seyn, und wir werden bei den Sophisten mehr von dieser Dialektik sprechen. Die andere Dialektik ist aber die immanente Betrachtung des Gegenstandes: er wird für sich genommen, ohne Voraussetzung, Idee, Sollen, nicht nach äußerlichen Verhältnissen, Gesetzen, Gründen; man setzt sich ganz in die Sache hinein, betrachtet den Gegenstand an ihm selbst, und nimmt ihn nach den Bestimmungen, die er hat. In dieser Betrachtung zeigt er dann von sich selbst auf, daß er entgegengesetzte Bestimmungen enthält, sich also aufhebt; diese Dialektik finden wir vornehmlich bei den Alten. Die subjective Dialektik, welche aus äußerlichen Gründen räsonnirt, ist dann billig, indem sie zugiebt: „Im Rechten ist auch Unrichtiges, und im Falschen auch Wahres." Die wahrhafte Dialektik läßt an ihrem Gegenstande gar nichts übrig, so daß er nur nach Einer Seite mangelhaft sey; sondern er löst sich nach seiner ganzen Natur auf. Das Resultat dieser Dialektik ist Null, das Negative; das Affirmative darin kommt noch nicht vor. Dieser wahrhaften Dialektik kann das zugesellt werden, was die Eleaten gethan haben. Es ist bei ihnen aber noch nicht die Bestimmung und das Wesen des Auffassens weit gediehen; sondern sie sind dabei stehen geblieben, daß durch den Widerspruch der Gegenstand ein Nichtiges ist.

Zeno's Dialektik der Materie ist bis auf den heutigen

Tag unwiderlegt; man ist noch nicht darüber hinausgekommen, und läßt die Sache im Unbestimmten liegen. Simplicius zur Physik des Aristoteles (p. 30.) stellt sie folgendermaßen dar: „Zeno beweist, daß wenn Vieles ist, so ist es groß und klein; Groß, so sey das Viele unendlich, der Menge nach" (über die Vielheit, als gleichgültige Grenze, muß hinausgegangen werden ins Unendliche, — was aber unendlich, ist nicht mehr groß, nicht mehr Vieles, sondern das Negative der Vielen;) „Klein, so daß sie keine Größe haben," als Atomen. „Hier zeigt er, daß, was keine Größe, noch Dicke, noch Masse habe, auch gar nicht wäre. Denn wenn es zu einem Andern hinzugesetzt würde, so würde es dasselbe nicht vermehren: wenn es nämlich keine Größe habe und hinzukomme, so könne es der Größe des Andern nichts zusetzen, somit sey das Hinzugekommene Nichts. Ebenso wenn es weggenommen werde, so werde das Andere nicht dadurch vermindert; es sey also Nichts. Wenn das Seyende ist, so hat nothwendig Jedes Größe und Dicke, ist außereinander, eins steht von dem Andern ab: und von dem Weitern (περὶ τοῦ προὔχοντος) gilt dasselbe; denn auch dieß hat Größe, und in ihm ist gegeneinander Verschiedenes (προέξει αὐτοῦ τι). Es ist aber dasselbe etwas einmal sagen, und es immer sagen; nichts von ihm wird ein Letztes seyn, noch wird nicht seyn ein Anderes zu einem Andern. Wenn also Viele sind, so sind sie klein und groß: klein, so daß sie keine Größe haben; groß, so daß sie unendlich sind."

Das Nähere von dieser Dialektik hat uns nun Aristoteles (Phys. VI. 9.) aufbewahrt; die Bewegung hat Zeno vornehmlich objectiv dialektisch behandelt. Die Ausführlichkeit aber, die wir im Parmenides des Plato sehen, kommt ihm nicht zu. Wir sehen für Zeno's Bewußtseyn den einfachen unbewegten Gedanken verschwinden, aber selbst denkende Bewegung werden; indem er die sinnliche Bewegung bekämpft, giebt er sie sich. Daß die Dialektik zuerst auf die Bewegung gefallen, davon ist eben dieß

der Grund, daß die Dialektik selbst diese Bewegung, oder die Bewegung selbst die Dialektik alles Seyenden ist. Das Ding hat, als sich bewegend, seine Dialektik selbst an ihm, und die Bewegung ist das Sich-anders-Werden, das Sich-Aufheben. Wenn Aristoteles anführt, Zeno habe die Bewegung geläugnet, weil sie einen inneren Widerspruch habe: so ist dieß nicht so zu fassen, daß die Bewegung gar nicht sey. Daß es Bewegung giebt, daß diese Erscheinung ist, davon ist gar nicht die Rede: sinnliche Gewißheit hat die Bewegung, wie es Elephanten giebt; in diesem Sinne ist es dem Zeno gar nicht eingefallen, die Bewegung zu läugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit: die Bewegung ist aber unwahr, denn ihre Vorstellung enthält einen Widerspruch; damit hat er sagen wollen, daß ihr kein wahrhaftes Seyn zukomme.

Aus diesem Gesichtspunkt sind die Sätze Zeno's zu begreifen, nicht als Einwürfe gegen die Realität der Bewegung, wie sie zunächst erscheinen: sondern als eine nothwendige Weise, wie die Bewegung zu bestimmen ist, und wie dabei verfahren werden muß. Zeno bringt nun vier Weisen der Widerlegung der Bewegung vor; die Beweise beruhen auf dem unendlichen Getheiltseyn des Raumes und der Zeit.

α. Die erste Form ist, daß er sagt: „Die Bewegung habe keine Wahrheit, weil das Bewegte vorher bei der Hälfte des Raumes ankommen müßte, als am Ziele." Aristoteles drückt dieß so kurz aus, weil er vorher den Gegenstand weitläufig abgehandelt und ausgeführt hatte. Dieß ist allgemeiner so zu fassen, daß die Continuität des Raums vorausgesetzt wird. Was sich bewegt, soll ein gewisses Ziel erreichen; dieser Weg ist ein Ganzes. Um das Ganze zu durchlaufen, muß das Bewegte vorher die Hälfte durchlaufen haben: jetzt ist das Ende dieser Hälfte das Ziel, aber diese Hälfte des Raums ist wieder ein Ganzes, das so auch eine Hälfte hat; es muß also vorher bei der Hälfte dieser Hälfte angekommen werden, u. s. f. ins Unendliche. Zeno

kommt hier auf die unendliche Theilbarkeit des Raums: weil Raum und Zeit absolut continuirlich sind, so kann nirgend mit der Theilung stille gestanden werden. Jede Größe (und jede Zeit und jeder Raum hat immer eine Größe) ist wieder in zwei Hälften theilbar, welche zurückgelegt werden müssen: und wenn wir auch einen noch so kleinen Raum setzen, so tritt immer dieß Verhältniß ein. Die Bewegung wäre das Durchlaufen dieser unendlichen Momente, endigt darum nie; also kann das Bewegte nicht an sein Ziel gelangen. Es ist bekannt, wie Diogenes von Sinope, der Cyniker, solche Beweise vom Widerspruch der Bewegung ganz einfach widerlegte; stillschweigend stand er auf und ging hin und her, er widerlegte sie durch die That. [1] Aber wo mit Gründen gestritten wird, da darf man auch nur eine Widerlegung aus Gründen gelten lassen; man hat sich eben nicht mit der sinnlichen Gewißheit zu begnügen, sondern zu begreifen. Einwürfe widerlegen heißt das Nichtige derselben zeigen, als wenn sie wegfallen und gar nicht gemacht werden müßten; aber es ist nothwendig, die Bewegung, so wie Zeno sie gedacht, zu denken, dieß Setzen der Bewegung jedoch selbst weiter zu bewegen.

Wir sehen hier das schlechte Unendliche oder das reine Erscheinen, dessen einfaches Wesen die Philosophie als den allgemeinen Begriff aufzeigt, entwickelt zuerst in seinem Widerspruche auftreten, und ihre Geschichte ein Bewußtseyn über diesen Widerspruch erlangen; die Bewegung, dieß reine Erscheinen selbst, tritt als ein Gedachtes, seiner Wesenheit nach Gesetztes, auf: nämlich in seinen Unterschieden der reinen Sichselbstgleichheit und der reinen Negativität, des Punkts gegen die Continuität. Für uns hat es in der Vorstellung keinen Widerspruch, daß das Hier des Raums und ebenso das Jetzt der Zeit als eine Continuität und Länge gesetzt sind; aber ihr Begriff ist sich widersprechend. Die Sichselbstgleichheit oder Continuität ist absoluter Zusammenhang, Vertilgtseyn alles Unterschiedes, alles Negativen, des Für-

[1] Diog. Laërt. VI. 39. Sext. Empir. Pvrrh. Hyp. III, 8, §. 66.

sichseyns; der Punkt ist hingegen das reine Fürsichseyn, das absolute Sichunterscheiden, und Aufheben aller Gleichheit und alles Zusammenhangs mit Anderem. Diese beide Seiten aber sind in Raum und Zeit in Eins gesetzt, Raum und Zeit also der Widerspruch; es liegt am nächsten, ihn an der Bewegung aufzuzeigen: denn in der Bewegung ist auch für die Vorstellung Entgegengesetztes unzertrennlich gesetzt. Die Bewegung ist eben die Realität der Zeit und des Raumes: und indem diese erscheint und gesetzt ist, so ist eben der erscheinende Widerspruch gesetzt; und auf diesen Widerspruch ist es, daß Zeno aufmerksam macht. Die halbirende Grenze, die an der Continuität des Raums gesetzt ist, ist nicht absolute Grenze, sondern das Begrenzte wieder Continuität: aber diese Continuität ist auch wieder nichts Absolutes, sondern es ist das Gegentheil in ihr zu setzen, die halbirende Grenze; aber damit ist wieder nicht die Grenze der Continuität gesetzt, das Halbe ist noch Continuirlich, und so fort ins Unendliche. Indem wir sagen, „Ins Unendliche," so stellen wir uns ein Jenseits, außerhalb der Vorstellung vor, die da nicht hinkommen kann. Es ist wohl ein endloses Hinausgehen, aber im Begriffe gegenwärtig: ein Hinausgehen von Einer entgegengesetzten Bestimmtheit zur andern, von Continuität zu Negativität, von Negativität zu Continuität, die aber Beide vor uns sind. Von diesen Momenten kann nun im Fortgehen das eine als das wesentliche behauptet werden; zuerst setzt Zeno das continuirliche Fortgehen so, daß eben bei keinem begrenzten Raum als einem Letzten angekommen wird, oder Zeno behauptet das Fortgehen in diesem Begrenzen.

Die allgemeine Auflösung, die Aristoteles von diesem Widerspruche giebt, ist nun, daß Raum und Zeit nicht unendlich getheilt, sondern nur theilbar seyen. Nun scheint es aber, daß, indem sie theilbar sind, d. h. der Möglichkeit nach, sie auch wirklich unendlich getheilt seyn müssen; denn sonst könnten sie nicht ins Unendliche getheilt werden. Das ist die allgemeine Antwort für die Vorstellung, um die Auflösung des Aristoteles zu widerlegen. Bayle (Tom. IV, art. Zénon, not. E.) sagt deswegen von der Antwort des Aristoteles, daß sie pitoyable sey: C'est se moquer du monde que de se servir de cette doctrine; car si la matière est divisible à l'infini, elle contient un nombre infini de parties. Ce n'est donc point un infini en puissance, c'est un infini, qui existe réellement, actuellement. Mais quand-même on accorderait cet infini en puissance, qui deviendrait un infini par la division actuelle de ses parties, on ne perdrait pas ses avantages; car le mouvement est une chose, qui a la même vertu, que la division. Il touche une partie de l'espace sans toucher l'autre, et il les touche toutes les unes après les autres. N'est-ce pas les distinguer actuellement? N'est ce pas faire ce que ferait un géomètre sur une table en tirant des lignes, qui désignassent tous les demi-pouces? Il ne brise pas la table en demi-pouces, mais il y fait néanmoins une division, qui marque la distinction actuelle des parties; et je ne crois pas qu'Aristote eut voulu nier, que *si* l'on tirait une infinité de lignes sur un pouce de matière, on n'y introduisît une division, qui réduirait en infini actuel ce qui n'était selon lui qu'un infini virtuel. Dieß si ist gut! Theilbarkeit ist, als Möglichkeit, das Allgemeine; es ist sowohl die Continuität als die Negativität oder der Punkt darin gesetzt, aber als Momente, nicht Anundfürsichseyende. Ich kann die Materie ins Unendliche theilen, aber ich kann auch nur; ich theile sie nicht wirklich ins Unendliche. Dieß eben ist das Unendliche, daß keines seiner Momente Realität hat. Es kommt nicht dazu, daß eines an sich würde oder wirklich geschähe, weder absolute Grenze, noch absolute Continuität; so daß immer das andere Moment wegfiele. Es sind zwei absolut Entgegengesetzte, aber als Momente, d. h. im einfachen Begriffe oder im Allgemeinen, im Den-

ken, wenn man will; denn im Denken, im Vorstellen überhaupt, ist das Gesetzte zugleich und auch nicht. Das Vorgestellte als solches oder wie es Bild der Vorstellung ist, ist kein Ding; es hat kein Seyn, und ist auch nicht Nichts.

Raum und Zeit ist näher, als Quantum, eine beschränkte Größe, kann also zurückgelegt werden; ebenso wenig als ich den Raum actu unendlich theile, ebenso wenig der bewegte Körper. Die Theilung des Raumes als Getheiltseyn ist nicht absolute Punktualität, noch die reine Continuität das Ungetheilte und Theilungslose; ebenso ist die Zeit nicht reine Negativität oder Punktualität, sondern auch Continuität. Es tritt in der Bewegung, an welcher die Begriffe ihre Wirklichkeit für die Vorstellung haben, Beides hervor: die reine Negativität als Zeit, die Continuität als Raum; die Bewegung selbst ist eben diese wirkliche Einheit in dem Gegensatze, und das Auseinandertreten beider Momente in dieser Einheit. Die Bewegung begreifen, heißt, ihr Wesen in der Form des Begriffs, d. h. als Einheit der Negativität und Continuität aussprechen; an ihnen aber eben ist also weder die Continuität noch die Punktualität als das Wesen zu setzen. Stellen wir uns Raum oder Zeit als unendlich getheilt vor, so ist also eine Unendlichkeit von Punkten, aber die Continuität ist ebenso daran vorhanden, als ein Raum, der sie faßt; als Begriff aber ist diese Continuität, daß sie alle Gleiche sind, also in Wahrheit nicht als Punkte, als Eins auseinander kommen. Diese beiden Momente aber treten ebenso als seyend auf; sind sie so gleichgültig, so ist nicht mehr ihr Begriff gesetzt, sondern ihr Seyn. An ihnen als seyend ist die Negativität als eine begrenzte Größe, sie existiren als begrenzter Raum und Zeit; und die wirkliche Bewegung ist das Durchlaufen eines begrenzten Raums und einer begrenzten Zeit, nicht des unendlichen Raums und der unendlichen Zeit.

Daß nun das Bewegte bei der Hälfte ankommen müßte, ist die Behauptung der Continuität, d. i. der Möglichkeit der

Theilung, als bloßer Möglichkeit; sie ist also immer möglich bei jedem noch so klein vorgestellten Raum. Man giebt als unverfänglich zu, daß man bei der Hälfte ankommen müßte; so hat man aber Alles zugegeben, das Nichtankommen: denn einmal gesagt, ist so viel, als unzählige Mal. Man meint dagegen, bei einem größern Raume könne man die Hälfte zugeben; man stellt sich aber vor, man müsse an einem Punkte bei einem so kleinen Raum ankommen, daß kein Halbiren mehr möglich sey: d. i. bei einem untheilbaren, nicht continuirlichen, keinem Raume. Dieß ist aber falsch, denn die Continuität ist eine wesentliche Bestimmung; es giebt allerdings das Kleinste im Raum, d. h. eine Negation der Continuität: aber diese Negation ist etwas ganz Abstractes. Ebenso falsch ist aber das abstracte Festhalten an der gemeinten Theilung, d. h. an der ins Unendliche continuirlichen Halbirung; denn in der Annahme einer Hälfte liegt schon das Unterbrochenseyn der Continuität. Man muß sagen: Es giebt keine Hälfte des Raums, denn der Raum ist continuirlich; ein Stück Holz kann man in zwei Hälften entzwei brechen, aber nicht den Raum, und in der Bewegung ist nur Raum. Es konnte sogleich gesagt werden: der Raum besteht aus unendlich vielen Punkten, d. i. unendlich vielen Grenzen, ist also nicht zu durchlaufen. Man stellt sich vor, von so einem untheilbaren Punkte zu einem andern übergehen zu können; aber man kommt so nicht weiter, denn dieser sind grenzenlos viele. Die Continuität ist in ihr Gegentheil, die unbestimmte Menge, zersplittert: d. i. es wird keine Continuität angenommen, also keine Bewegung. Man behauptet fälschlich, sie sey möglich, wenn bei Einem angekommen werde, das nicht continuirlich sey; denn Bewegung ist Zusammenhang. Also wenn vorhin gesagt wurde, die Continuität sey als Möglichkeit des Theilens ins Unendliche zu Grunde gelegt, so ist die Continuität nur die Voraussetzung; aber was gesetzt wird an dieser Continuität, ist das Seyn unendlich vieler, abstract absoluter Grenzen.

b. Der zweite Beweis, der ebenso Voraussetzen der Continuität und Setzen der Theilung ist, heißt „Achilles, der Schnellfüßige." Die Alten haben es geliebt, die Schwierigkeiten in eine sinnliche Vorstellung einzukleiden. Von zwei sich in Einer Richtung bewegenden Körpern, deren der eine voraus ist und der andere, in einer bestimmten Entfernung nachfolgende, geschwinder als jener sich bewegt, wissen wir, daß der zweite den ersten einholen wird. Zeno sagt aber: „Der Langsamere kann auch vom Schnellsten nie eingeholt werden." Und dieß beweist er so: „Der Verfolgende braucht einen gewissen Theil der Zeit, um den Ort zu erreichen, von wo der Fliehende am Anfang dieses gewissen Zeittheils ausging." Während der Zeit also, daß der Zweite an den Punkt gelangt ist, wo der Erste sich befand, hat dieser einen neuen Raum zurückgelegt, den der Zweite wieder in einem Theile dieses Zeittheils zu durchlaufen hat; und auf diese Weise geht es ins Unendliche fort.

c d e f g
B A

B durchläuft z. B. in einer Stunde zwei Meilen (cd), A in derselben Eine Meile (de); sind sie nun zwei Meilen (cd) von einander entfernt, so ist B in einer Stunde da angekommen, wo A am Anfang der Stunde war. Während B in der nächsten halben Stunde den von A zurückgelegten Raum einer Meile (de) durchläuft, ist A schon eine halbe Meile (ef) weiter, u. s. f. ins Unendliche. Die schnellere Bewegung hilft dem zweiten Körper so gar nichts, damit er den Zwischenraum durchlaufe, um den er zurück ist; die Zeit, die er braucht, hat auch der Langsamere immer zu seiner Benutzung, um dadurch einen, wenn gleich immer geringern Vorsprung zu gewinnen, der aber wegen der steten Halbirung nie ganz verschwindet.

Aristoteles, indem er dieß behandelt, sagt kurz darüber: „Dieser Beweis stellt dasselbe unendliche Getheiltseyn vor, er ist aber ein Unwahres; denn der Schnelle wird den Langsamen

doch einholen, wenn ihm gestattet würde, die Grenze zu überschreiten." Diese Antwort ist richtig und enthält Alles: es sind nämlich bei dieser Vorstellung zwei Zeitpunkte und zwei Räume angenommen, die von einander geschieden, d. h. gegen einander begrenzt sind; wenn man hingegen annimmt, daß Zeit und Raum continuirlich sind, so daß zwei Zeitpunkte oder Raumpunkte sich als continuirlich auf einander beziehen, so sind sie ebenso, als sie zwei sind, auch nicht zwei, sondern identisch. In der Vorstellung lösen wir uns die Sache am leichtesten so auf, daß wir sagen: „Weil der Zweite schneller ist, so legt er einen größeren Raum in derselben Zeit zurück, als der Langsame; er kann mithin bis dahin kommen, wovon der Erste ausläuft, und dann noch weiter." Nachdem am Ende der ersten Stunde B in d und A in e angekommen sind, durchläuft in einem und demselben Zeittheil, nämlich in der zweiten Stunde, A den Raum eg und B den Raum dg. Aber dieser Einer seyn sollende Zeittheil ist theilbar in den, worin B de durchläuft, und in den, worin B eg durchläuft. Den ersteren hat A voraus, um ef zu durchlaufen; so daß A nunmehr in f ist, in demselben Zeitpunkt, in welchem B in e ist. Das Begrenzte, über welches nach Aristoteles hinauszukommen ist, was durchdrungen werden muß, ist also die Zeit; da sie continuirlich ist, so ist zur Auflösung der Schwierigkeit zu sagen, daß das, was als zwei Zeittheile unterschieden wird, als Einer gefaßt werden muß, in welchem B von d nach e und von e nach g kommt, indessen A den Raum eg zurücklegt. In der Bewegung sind zwei Zeitpunkte, so gut wie zwei Raumpunkte, sehr wohl Einer.

Wenn wir uns die Bewegung überhaupt deutlich machen wollen, so sagen wir, der Körper ist an einem Orte, und dann geht er an einen anderen Ort: indem er sich bewegt, ist er nicht mehr am ersten, aber auch noch nicht am zweiten; wäre er an einem von beiden, so ruhte er. Wo ist er nun aber? Sagt man, er sey zwischen beiden, so ist dieß nichts gesagt; denn zwi-

schen beiden wäre er auch an einem Orte, es ist also dieselbe Schwierigkeit hier vorhanden. Bewegen heißt aber, an diesem Orte seyn und auch wieder nicht, also an beiden zugleich; dieß ist die Continuität des Raums und der Zeit, welche die Bewegung erst möglich macht. Zeno hat in seiner Consequenz diese beiden Punkte streng gegen einander gehalten. Die Discretion des Raums und der Zeit machen wir auch; aber ebenso muß ihnen gestattet werden, die Grenze zu überschreiten, d. h. die Grenze zu setzen als keine, oder getheilte Zeitpunkte, die auch keine getheilte sind. In unserer gewöhnlichen Vorstellung sind dieselben Bestimmungen, auf denen die Dialektik des Zeno beruht; wir kommen wohl, obgleich ungern daran, zu sagen, in Einem Zeitmoment werden zwei Raumgrößen durchlaufen: aber nicht, der Schnellere fasse zwei Zeitmomente in Einen zusammen, sondern setzen dafür einen bestimmten Raum. Damit aber der Langsamere um sein Voraushaben komme, muß man sagen: er verliere sein Voraushaben eines Zeitmoments, und indirect das Raummoment.

Zeno macht nur die Grenze, die Theilung, das Moment der Discretion des Raums und der Zeit in seiner ganzen Bestimmtheit geltend; daher entsteht der Widerspruch. Es ist die Schwierigkeit, das Denken zu überwinden; denn was allein die Schwierigkeit macht, ist immer das Denken, weil es die in der Wirklichkeit verknüpften Momente eines Gegenstandes in ihrer Unterscheidung aus einander hält. Es hat den Sündenfall hervorgebracht, indem der Mensch vom Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen gegessen; es heilt aber auch diesen Schaden.

c. Die dritte Form ist nun bei Aristoteles, daß Zeno sagt: „Der fliegende Pfeil ruht, und zwar deswegen, weil das sich Bewegende immer in dem sich gleichen Jetzt und dem sich gleichen Hier, im Ununterscheidbaren, ist;" er ist hier, und hier, und hier. Es ist eben vom Pfeile zu sagen, daß er immer derselbe, da er immer in demselben Raume und in derselben Zeit

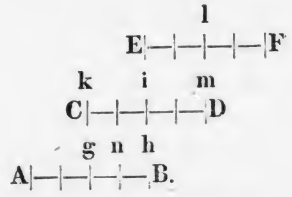
ist: er kommt nicht über seinen Raum hinaus, nimmt nicht einen anderen, d. h. größeren oder kleineren Raum ein; das nennen wir aber nicht Bewegung, sondern Ruhe. Im Hier und Jetzt ist das Anderswerden aufgehoben, zwar das Begrenztseyn überhaupt gesetzt, aber nur als Moment; da im Hier und Jetzt, als solchen, kein Unterschied liegt, so ist hier die Continuität gegen die bloße Meinung der Verschiedenheit geltend gemacht. Jeder Ort ist ein verschiedener Ort, also derselbe; nicht in diesen sinnlichen Verhältnissen, sondern erst im Geistigen kommt wahrhafter, objectiver Unterschied vor.

Dieß kommt auch in der Mechanik vor; von zwei Körpern fragt es sich, welcher sich bewegt. Es gehören noch mehr als zwei Orte, wenigstens drei dazu, um zu bestimmen, welcher sich bewegt. Aber so viel ist richtig, daß die Bewegung schlechthin relativ ist; ob im absoluten Raume z. B. das Auge ruht oder sich bewegt, ist ganz dasselbe. Oder nach einer Newtonischen Proposition, wenn zwei Körper sich im Kreise um einander bewegen: so fragt es sich, ob der eine ruht oder beide sich bewegen; Newton will dieß durch einen äußeren Umstand, die Spannung der Fäden, entscheiden. Wenn ich auf einem Schiffe in entgegengesetzter Richtung gegen die Bewegung des Schiffs hingehe: so ist dieß gegen das Schiff Bewegung, gegen Anderes Ruhe.

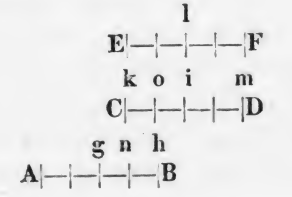
In den beiden ersten Beweisen ist die Continuität im Fortgehen das Ueberwiegende: es ist keine absolute Grenze, sondern Hinausgehen über alle Grenze. Hier ist jetzt das Umgekehrte festgehalten: nämlich das absolute Begrenztseyn, die Unterbrechung der Continuität, aber ohne Uebergang in Anderes; während die Discretion vorausgesetzt wird, ist die Continuität gesetzt. Aristoteles sagt über diesen dritten Beweis, „er entspringe daraus, daß angenommen werde, die Zeit bestehe aus den Jetzt; denn wenn man dieß nicht zugiebt, so kommt der Schluß nicht zu Stande."

d. „Der vierte Beweis," fährt Aristoteles fort, „ist entlehnt von gleichen Körpern, die im Stadium neben einem Glei-

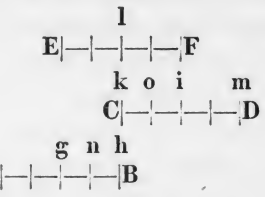
chen mit gleicher Geschwindigkeit sich herbewegen, Einer vom Ende des Stadiums, der andere von der Mitte, gegeneinander; woraus folgen soll, daß die halbe Zeit der doppelten gleich ist. Der Fehlschuß beruht darauf, daß Zeno annimmt, daß das beim Bewegten und das beim Ruhenden eine gleiche Länge in gleicher Zeit mit gleicher Geschwindigkeit durchlaufe; dieß ist aber falsch."



Wenn auf einem bestimmten Raum, z. B. einer Tafel (AB), zwei mit dieser und unter einander gleich lange Körper, der eine (CD) mit einem seiner Enden (C) auf der Mitte (g) der Tafel liegt, der andere (EF) in derselben Richtung mit dem Punkte E nur das Ende (h) der Tafel berührt, und sie sich in entgegengesetzter Richtung bewegen, und jener (CD) z. B. in einer Stunde das Ende (h) der Tafel erreicht: so geschieht, daß der eine (EF) in der Hälfte der Zeit denselben Raum (ik) durchläuft, den (gh) der andere in der doppelten; die Hälfte ist also dem Doppelten gleich. Nämlich dieser zweite kommt (z. B. im Punkte l) an dem ganzen ersten (CD) vorbei. In der ersten halben Stunde läuft l von m bis i, während k nur von g bis n gekommen ist:



In der zweiten halben Stunde läuft l an o vorbei bis k, im Ganzen von m bis k, also das Doppelte:



Diese vierte Form betrifft den Widerspruch bei entgegengesetzter Bewegung; Einem Körper kommt das Gemeinschaftliche ganz zu, indem er für sich nur einen Theil thut. Hier ist die Entfernung des Einen Körpers die Summe des Entfernens beider, wie, wenn ich zwei Fuß nach Osten gehe und von demselben Punkte ein Anderer zwei Fuß nach Westen, wir dann vier Fuß entfernt sind; hier sind in der Entfernung Beide positiv, also zu addiren. Oder bin ich zwei Fuß vorwärts und zwei Fuß rückwärts gegangen, so bin ich, ungeachtet ich vier Fuß weit gegangen, doch nicht vom Flecke gekommen; die Bewegung ist also nichtig: denn durch Vorwärts- und Rückwärtsgehen ist hier Entgegengesetztes, das sich aufhebt.

Dieß ist nun die Dialektik des Zeno: er hat ein Bewußtseyn über die Bestimmungen gehabt, die unsere Vorstellung von Raum und Zeit enthält, und darin das Widersprechende gezeigt; Kants Antinomien sind nichts weiter, als was Zeno hier schon gethan hat. Das allgemeine Resultat der Eleatischen Dialektik ist also gewesen, „Das Wahrhafte ist nur das Eine, alles Andere ist unwahr:" wie die Kantische Philosophie das Resultat hat, „Wir erkennen nur Erscheinungen." Es ist im Ganzen dasselbe Princip: „Der Inhalt des Bewußtseyns ist nur eine Erscheinung, nichts Wahrhaftes;" es liegt aber auch ein großer Unterschied darin. Nämlich Zeno und die Eleaten haben ihren Satz in dieser Bedeutung gesagt: „Daß die sinnliche Welt, mit ihren un-

endlich mannigfaltigen Gestaltungen, an ihr selbst nur Erscheinung ist und keine Wahrheit hat." Dieß meint nun Kant nicht, sondern er behauptet: „Indem wir die Thätigkeit unseres Denkens an die Außenwelt wenden, so machen wir sie zur Erscheinung; erst dadurch wird das Draußen zu einem Unwahren, daß wir daran eine Masse von Bestimmungen werfen. Nur unser Erkennen, das Geistige, ist also Erscheinen, die Welt ist an sich das absolut Wahrhafte; unser Betragen ruinirt sie nur, unser Machwerk taugt nichts." Es ist eine enorme Demuth des Geistes, auf das Erkennen nichts zu halten; wenn Christus aber sagt, „Seyd denn Ihr nicht besser, als die Sperlinge:" so sind wir es als Denkende, als Sinnliche so gut oder so schlecht wie Sperlinge. Der Sinn der Dialektik des Zeno hat eine größere Objectivität, als diese moderne Dialektik.

Zeno's Dialektik schränkte sich noch auf Metaphysik ein; später bei den Sophisten wurde sie allgemein. Wir verlassen hier die Eleatische Schule, die sich in Leucipp und auf der andern Seite in den Sophisten so fortsetzt, daß diese die Eleatischen Begriffe auf alle Wirklichkeit ausdehnten und das Verhältniß des Bewußtseyns zu ihr angaben: jener aber, als späterer Fortführer des Begriffs in seiner Abstraction, eine physikalische Wendung, dem Bewußtseyn entgegen, nimmt. Es werden noch mehrere andere Eleaten, die uns jedoch nicht interessiren können, zu Tennemanns Verwunderung genannt; „so unerwartet es ist," sagt er (Bd. I. S. 190), „daß das Eleatische System Anhänger fand, so erwähnt doch Sextus eines Xeniades."

D. Heraklit.

Lassen wir die Jonier weg, die das Absolute noch nicht als Gedanken faßten, und ebenso die Pythagoreer, so haben wir das reine Seyn der Eleaten, und die Dialektik, welche alle endlichen Verhältnisse vernichtet: das Denken ist ihnen der Proceß solcher Erscheinungen, die Welt an ihr selbst das Erscheinende und nur das reine Seyn das Wahrhafte. Die Dialektik des

Zeno greift also die Bestimmungen auf, die im Inhalt selbst liegen; sie kann aber insofern auch noch subjective Dialektik genannt werden, als sie in das betrachtende Subject fällt, und das Eine ohne diese Bewegung der Dialektik abstracte Identität ist. Der weitere Schritt davon, daß die Dialektik als Bewegung im Subjecte sey, ist, daß sie selbst objectiv werden muß. Wenn Aristoteles den Thales tadelt, daß er die Bewegung aufhob, indem die Veränderung nicht aus dem Seyn begriffen werden könne, und ebenso in den Pythagoreischen Zahlen und Platonischen Ideen, als Substanzen der Dinge, die an ihnen Theil nehmen, das Wirksame vermißt: so faßt nun Heraklit das Absolute selbst als diesen Proceß der Dialektik auf. Die Dialektik ist so dreifach: α) die äußerliche Dialektik, ein Hin- und Her-Räsonniren, ohne daß die Seele des Dinges selbst sich auflöse; β) immanente Dialektik des Gegenstandes, fallend aber in die Betrachtung des Subjects; γ) Objectivität Heraklit's, welcher die Dialektik selbst als Princip auffaßt. Der nothwendige Fortschritt, den Heraklit gemacht hat, besteht darin, vom Seyn, als dem ersten unmittelbaren Gedanken, zur Bestimmung des Werdens, als dem Zweiten, fortgegangen zu seyn; das ist das erste Concrete, das Absolute als in ihm die Einheit Entgegengesetzter. Bei Heraklit ist also zuerst die philosophische Idee in ihrer speculativen Form anzutreffen, das Räsonnement des Parmenides und Zeno ist abstracter Verstand; Heraklit wurde so auch überall für einen tiefdenkenden Philosophen gehalten, ja auch verschrieen. Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.

Heraklit, nach Diogenes Laertius (IX. 1.), um die 69. Olympiade (500 v. Chr.) berühmt, war ein Ephesier, zum Theil noch gleichzeitig mit Parmenides; er hat die Trennung und Zurückgezogenheit der Philosophen von den öffentlichen Angelegenheiten und Interessen des Vaterlandes angefangen, und widmete sich in Einsamkeit ganz nur der Philosophie. Wir haben so

drei Stufen: α) die sieben Weisen, als Staatsmänner, Regenten, Gesetzgeber; β) die Pythagoreische Bund-Aristokratie; γ) das Interesse der Wissenschaft für sich. Von Heraklit's Leben ist wenig mehr bekannt, als das Verhältniß zu seinen Landsleuten, den Ephesiern; und dieß war, nach Diogenes Laertius (IX. 15, 3.), vornehmlich dieß, daß sie ihn verachtet haben, aber noch tiefer von ihm verachtet worden sind, — ein Verhältniß, wie gegenwärtig in der Welt, wo jeder für sich ist, und alle Anderen verachtet. Diese Verachtung und Absonderung von der Menge entstand in diesem edlen Geiste aus dem tiefen Gefühl von der Verkehrtheit der Vorstellungen und des gemeinsamen Lebens seiner Landsleute; einzelne Ausdrücke bei verschiedenen Gelegenheiten sind darüber noch aufbewahrt. Cicero (**Tusc. Quaest. V. 36**) und Diogenes Laertius (IX. 2.) erzählen, Heraklit habe gesagt: „Es gebührte den Ephesiern, allen, wie sie erwachsen, daß ihnen die Hälfe gebrochen, daß den Unmündigen die Stadt überlassen würde" (wie man jetzt auch gemeint hat, daß nur die Jugend zu regieren verstehe), „weil sie seinen Freund Hermodorus, den Trefflichsten unter ihnen, vertrieben hatten, wozu sie als Grund angaben: Unter uns soll Keiner der Trefflichste seyn; ist ein solcher, so sey er es anderwärts und bei Andern." Aus demselben Grunde ist es auch in der Athenischen Demokratie geschehen, daß man große Männer verbannte. Diogenes setzt hinzu: „Seine Mitbürger haben ihn aufgefordert, an der Verwaltung der öffentlichen Angelegenheiten Theil zu nehmen; er schlug es aber aus, weil er ihre Verfassung, Gesetze und Staatsverwaltung nicht billigte." Proklus (**T. III. p. 115—116. ed. Cousin**) sagt: „Der edle Heraklit schalt das Volk als unverständig und gedankenlos. Was ist denn, sagt er, ihr Verstand oder Besonnenheit? Die meisten sind schlecht, wenige gut." Diogenes Laertius (IX. 6.) sagt weiter: „Antisthenes führt es als Beweis der Seelengröße des Heraklit an, daß er seinem Bruder das Königthum überlassen habe." Am

Stärksten drückt er die Verachtung dessen, was den Menschen für Wahrheit und Recht galt, in dem von Diogenes (IX 13—14) uns erhaltenen Briefe aus, worin er die Einladung des Darius Hystaspis, „ihn der Griechischen Weisheit theilhaftig zu machen, da sein Werk über die Natur eine große Kraft der Theorie der Welt enthalte, aber an vielen Stellen dunkel sey, zu ihm zu kommen, und ihm das zu erklären, was der Erklärung bedürfe" (dieß ist freilich nicht sehr wahrscheinlich, wenn auch Heraklit einen Orientalischen Ton hat), soll beantwortet haben: „So viel Sterbliche leben, so sind sie der Wahrheit und Gerechtigkeit fremd, und halten auf Unmäßigkeit und Eitelkeit der Meinungen, um ihres bösen Unverstandes willen. Ich aber, indem ich die Vergessenheit alles Bösen erreicht habe, und das Uebermaß des Neides, der mich verfolgt, und den Uebermuth des hohen Standes fliehe, werde nicht nach Persien kommen, mit Wenigem zufrieden und bei meinem Sinne bleibend."

Das einzige Werk, welches er verfaßte, und dessen Titel, nach Diogenes (IX. 12 und 6.), Einige „Die Musen," Andere „Ueber die Natur" nennen, hat er im Tempel der Diana von Ephesus niedergelegt. Es scheint noch in spätern Zeiten vorhanden gewesen zu seyn; die Fragmente, die auf uns gekommen, sind in Stephanus **Poësis philosophica, (p. 129. sq.)** gesammelt. Schleiermacher hat sie auch gesammelt, und nach einem eigenthümlichen Plane geordnet: „Herakleitos, der Dunkle, von Ephesos, dargestellt aus den Trümmern seines Werkes und den Zeugnissen der Alten," in Wolfs und Buttmanns Museum der Alterthumswissenschaft, Band 1. (Berlin 1807), S. 315—533; es sind 73 Stellen. Kreuzer hat Hoffnung gemacht, ihn mit größerer Kritik und Sprachkenntniß zu bearbeiten: er hat eine vollständigere Sammlung, besonders aus Grammatikern, gemacht; da er indessen bei Mangel an Zeit sie einem jungen Gelehrten zur Bearbeitung überlassen hatte, dieser aber starb, so kam sie nicht in das Publicum. Dergleichen Sammlungen sind in der

Regel zu weitläufig; sie enthalten eine Masse von Gelehrsamkeit, und man kann sie eher schreiben, als lesen. Heraklit hat als dunkel gegolten, und ist deswegen berühmt: wie dieß ihm auch den Beinamen σκοτεινός zuzog. Cicero (De Nat. Deor. I. 26; III. 14; De Finib. II. 5.) hat einen schlechten Einfall, wie es ihm oft geht; er meint, Heraklit habe absichtlich so dunkel geschrieben. Solche Absichtlichkeit wäre aber sehr platt; und sie ist nichts, als die eigene Plattheit des Cicero, die er zur Plattheit Heraklits macht. Heraklits Dunkelheit ist wohl mehr Folge einer vernachlässigten Wortfügung und der unausgebildeten Sprache; was auch Aristoteles (Rhet. III. 5,) meint, der sie in grammatischer Hinsicht in einen Mangel an Interpunktion setzt: „Man wisse nicht, ob ein Wort zum Vorhergehenden oder Nachfolgenden gehöre." Derselben Ansicht ist Demetrius (De elocutione, §. 192. p. 78. ed. Schneider.) Sokrates, bei Diogenes Laertius (II. 22; IX, 11—12.), sagte von diesem Buche: „Was er davon verstanden, sey vortrefflich, und was er nicht verstanden habe, von dem glaube er, daß es ebenso beschaffen sey; aber es erfordere einen wackeren (Δήλιον) Schwimmer, um durchzukommen." Das Dunkle dieser Philosophie liegt aber hauptsächlich darin, daß ein tiefer, speculativer Gedanke in ihr ausgedrückt ist; der Begriff, die Idee ist dem Verstande zuwider, kann nicht von ihm gefaßt werden, wogegen die Mathematik für ihn ganz leicht ist.

Plato hat die Philosophie des Heraklit besonders eifrig studirt, wir finden viel davon in seinen Werken angeführt: und er hat seine frühere philosophische Bildung wohl unstreitig durch diese erhalten, so daß Heraklit als Lehrer Plato's genannt werden kann; Hippokrates ist gleichfalls Heraklitischer Philosoph. Was uns von der Heraklitischen Philosophie berichtet wird, erscheint zunächst sehr widersprechend; aber es läßt sich mit dem Begriffe überhaupt durchkommen, und ein Mann von tiefem Gedanken an ihm finden. Zeno fängt an, die entgegengesetzten Prädicate aufzuheben, und zeigt an der Bewegung das Entgegengesetzte auf, ein Gesetztwerden der Grenze, und ein Aufheben der Grenze; Zeno hat das Unendliche aber nur von seiner negativen Seite ausgesprochen, wegen seines Widerspruchs, als das Nichtwahre. In Heraklit sehen wir nun die Vollendung des bisherigen Bewußtseyns, eine Vollendung der Idee zur Totalität, welche der Anfang der Philosophie ist, indem er das Wesen der Idee, den Begriff des Unendlichen, an und für sich Seyenden, als das ausspricht, was es ist, nämlich als die Einheit Entgegengesetzter. Von Heraklit datirt die bleibende Idee, welche in allen Philosophen bis auf den heutigen Tag dieselbe ist, wie sie die Idee des Plato und Aristoteles gewesen ist.

1. Das allgemeine Princip betreffend, hat dieser kühne Geist, nach Aristoteles (Metaph. IV. 3 und 7.), zuerst das tiefe Wort gesagt: „Seyn und Nichtseyn ist dasselbe; Alles ist, und ist auch nicht." Das Wahre ist nur als die Einheit schlechthin Entgegengesetzter, und zwar des reinen Gegensatzes von Seyn und Nichtseyn; bei den Eleaten haben wir dagegen den abstracten Verstand, daß nur das Seyn das Wahre ist. Wir sagen für Heraklits Ausdruck: Das Absolute ist die Einheit des Seyns und Nichtseyns. Wenn wir jenen Satz, „Das Seyn ist, und ist auch nicht," so hören: so scheint dieß nicht viel Sinn zu produciren, nur allgemeine Vernichtung und Gedankenlosigkeit zu enthalten. Aber wir haben noch einen anderen Ausdruck, der den Sinn des Princips näher angiebt. Heraklit sagt nämlich: „Alles fließt, nichts besteht noch bleibt es je dasselbe." Und Plato sagt weiter von Heraklit: „Er vergleicht die Dinge mit dem Strome eines Flusses, daß man zweimal in denselben Strom nicht einschreiten könne;" [1] er fließt, und man berührt anderes Wasser. Seine Nachfolger sagten sogar, nach Aristoteles (Met. IV. 5.), „man könne nicht Ein Mal einschreiten," indem er

[1] Plat. Cratyl. p. 402. Steph. (p. 42. Bekk.); Aristot. Met. I. 6; XIII. 4.

sich unmittelbar verändert; was ist, ist sogleich auch wieder nicht. Aristoteles (De coelo III. 1.) sagt ferner, Heraklit stelle auf: „es sey nur Eins was bleibt, aus diesem werde alles Andere umgeformt; alles Andere, außer diesem Einen, sey nicht aushaltend (παγίως)."

Die nähere Bestimmung für dieses allgemeine Princip ist das Werden, die Wahrheit des Seyns; indem Alles ist und auch nicht ist, so hat Heraklit damit ausgesprochen, das All ist das Werden. Es gehört nicht bloß das Entstehen dazu, sondern auch das Vergehen; Beide sind nicht für sich, sondern identisch. Es ist ein großer Gedanke vom Seyn zum Werden überzugehen, wenn er auch, als nur die erste Einheit entgegengesetzter Bestimmungen, noch abstract ist. Indem diese so in diesem Verhältnisse unruhig sind, und damit das Princip der Lebendigkeit in sich schließen: so ist der Mangel der Bewegung, den Aristoteles an den frühern Philosophien aufgezeigt hat, ersetzt, und diese nun hier selbst Princip. Es ist so diese Philosophie keine vergangene, ihr Princip ist wesentlich, und findet sich in meiner Logik im Anfange, gleich nach dem Seyn und dem Nichts. Es ist eine große Einsicht, die man daran hat, daß man erkannt hat, daß Seyn und Nichtseyn Abstractionen ohne Wahrheit sind, das erste Wahre nur das Werden ist. Der Verstand isolirt Beide als wahr und geltend; die Vernunft hingegen erkennt das Eine in dem Andern, daß in dem Einen sein Anderes enthalten ist. Nehmen wir nicht die Vorstellung des erfüllten Seyenden, so ist das reine Seyn der einfache Gedanke, worin alles Bestimmte negirt ist, das absolut Negative; Nichts aber ist dasselbe, eben dieß Sichselbstgleiche. Hier haben wir einen absoluten Uebergang in das Entgegengesetzte, zu dem Zeno nicht kam, indem er beim Satz, „Aus Nichts wird Nichts," stehen blieb; bei Heraklit aber ist das Moment der Negativität immanent, und darum handelt sich der Begriff der ganzen Philosophie.

Zunächst haben wir so hier die Abstraction von Seyn und Nichtseyn, in ganz unmittelbar allgemeiner Form; näher hat aber Heraklit die Gegensätze und ihr Sichineinssetzen auch auf bestimmtere Weise aufgefaßt. Heraklit sagt: „Das Entgegengesetzte sey an demselben, wie z. B. der Honig süß und bitter sey." Wozu Sextus (Pyrrh. Hyp. I, 29, §. 210—211; II, 6, §. 63) anmerkt: „Heraklit gehe, wie die Skeptiker, von den gemeinen Vorstellungen der Menschen aus; es werde Niemand läugnen, daß die Gesunden von dem Honig sagen, er ist süß, die Gelbsüchtigen, er ist bitter." Wenn er nur süß ist, so könnte er seine Natur nicht durch ein Anderes verändern; er wäre allenthalben, auch im Gelbsüchtigen, süß. Aristoteles (De mundo, 5) führt von Heraklit an: „Binde zusammen Ganzes und Nichtganzes" (das Ganze macht sich zum Theil, und der Theil ist dieß, zum Ganzen zu werden), „Zusammengehendes und Widerstreitendes, Einstimmendes und Dissonirendes; und aus Allem sey Eins, und aus Einem Alles." Dieß Eine ist nicht das Abstracte, sondern die Thätigkeit, sich in Entgegengesetzte zu dirimiren; das todte Unendliche ist eine schlechte Abstraction gegen diese Tiefe, die wir bei Heraklit sehen. Daß Gott die Welt geschaffen, sich selbst dirimirt, einen Sohn erzeugt hat u. s. w., alles dieß Concrete ist in dieser Bestimmung enthalten. Sextus Empiricus (adv. Math. IX, 337) erwähnt, Heraklit habe gesagt, „der Theil ist ein Verschiedenes vom Ganzen, und er ist auch dasselbe, was das Ganze ist; die Substanz ist das Ganze und der Theil: das Ganze im Universum, der Theil in diesem lebenden Wesen." Plato sagt in seinem Symposion (p. 187. Steph.; p. 397. Bekk.) von dem Princip des Heraklit: „Das Eine, von sich selbst unterschieden, eint sich mit sich selbst, wie die Harmonie des Bogens und der Leier." Er läßt dann den Eryximachus, der im Symposion spricht, dieß kritisiren, „daß die Harmonie disharmonire oder aus Entgegengesetzten sey; denn nicht aus dem Hohen und Tiefen, insofern sie verschieden sind, entstehe

die Harmonie, sondern durch die Kunst der Musik geeint." Dieß ist aber kein Widerspruch gegen Heraklit, der eben dieß will. Das Einfache, die Wiederholung des einen Tones ist keine Harmonie; zur Harmonie gehört schlechthin der Unterschied, ein bestimmter Gegensatz, da sie eben das absolute Werden, nicht ein bloßes Verändern ist. Das Wesentliche ist, daß jeder besondere Ton verschieden ist von einem andern, aber nicht abstract von irgend einem andern, sondern von seinem andern, so daß sie auch einig seyn können. Jedes Besondere ist nur, insofern sein Entgegengesetztes an sich in seinem Begriffe enthalten ist. Die Subjectivität ist so das Andere der Objectivität, nicht von einem Stück Papier, was sinnlos wäre; indem jedes das Andere des Andern, als seines Andern ist, so liegt darin eben ihre Identität. Dieß ist das große Princip des Heraklit, es kann dunkel erscheinen, aber es ist speculativ; und dieß ist für den Verstand, der das Seyn, Nichtseyn, das Subjective und Objective, das Reelle und Ideelle für sich festhält, immer schwer und dunkel.

2. Heraklit ist in seiner Darstellung nicht bei diesem Ausdrucke in Begriffen, beim rein Logischen stehen geblieben: sondern außer dieser allgemeinen Form, in der Heraklit sein Princip vortrug, hat er seiner Idee auch eine realere, mehr natürliche Gestalt gegeben; daher wird er noch zur Jonischen Schule der Naturphilosophen gerechnet. Ueber diese Weise der Realität sind jedoch die Geschichtschreiber uneins: die allermeisten, darunter Aristoteles (Met. I, 3, 8), sagen, daß er das seyende Wesen als Feuer gesetzt habe, Andere aber bei Sextus (adv. Math. IX, 360; X, 233) als Luft; noch Andere behaupten, er habe mehr die Ausdünstung, als die Luft zum Princip gemacht[1]; selbst die Zeit findet sich bei Sextus (adv. Math. X, 216) als das erste seyende Wesen genannt. Die Frage ist: Wie ist diese Verschiedenheit zu begreifen? Man darf durchaus nicht glauben, daß diese Nachrichten der Nachlässigkeit der Schriftsteller zu-

[1] Johannes Philoponus ad Aristot. de Anima (I, 2), fol. 4, a.

zuschreiben seyen; denn die Zeugen sind die besten, wie Aristoteles und Sextus Empiricus, die nicht im Vorbeigehen, sondern bestimmt von diesen Formen sprechen, ohne aber auf diese Verschiedenheiten und Widersprüche aufmerksam zu machen. Einen näheren Grund scheinen wir an der Dunkelheit der Schrift Heraklits zu haben, die in der Verworrenheit ihres Ausdrucks zum Mißverständniß Veranlassung geben konnte. Allein näher betrachtet, fällt diese Schwierigkeit weg, die sich zeigt, wenn man es nur oberflächlich damit nimmt; in dem tiefsinnigen Begriffe Heraklits findet sich selbst der wahrhafte Ausweg über dieß Hinderniß. Ueberhaupt konnte Heraklit nicht mehr, wie Thales, Wasser, oder Luft, oder dergleichen als absolutes Wesen aussprechen, — nicht mehr in Weise eines Ersten, woraus das Andere hervorgehe, — indem er Seyn als dasselbe mit Nichtseyn, oder den unendlichen Begriff dachte; und also kann das seyende absolute Wesen nicht als eine existirende Bestimmtheit, z. B. des Wassers, bei ihm auftreten, sondern das Wasser als sich verändernd, oder nur der Proceß.

a. Den abstracten Proceß als Zeit fassend, hat Haraklit also gesagt: „Die Zeit sey das erste körperliche Wesen," wie Sextus (adv. Math. X, 231—232) dieß ausdrückt. Körperlich ist ein ungeschickter Ausdruck; die Skeptiker wählten häufig die rohsten Ausdrücke, oder machen Gedanken erst roh, um dann mit ihnen fertig zu werden. Körperlich heißt hier abstracte Sinnlichkeit: die Zeit, als das erste sinnliche Wesen, ist die abstracte Anschauung des Processes. Indem Heraklit nicht beim logischen Ausdrucke des Werdens stehen blieb, sondern seinem Princip die Gestalt des Seyenden gab: so liegt hierin, daß sich ihm dafür zunächst die Zeit darbieten mußte; denn sie ist eben im Anschaubaren die erste Form des Werdens. Die Zeit ist das reine Werden als angeschaut, der reine Begriff, das Einfache, das aus absolut Entgegengesetzten harmonisch ist; ihr Wesen ist, zu seyn und nicht zu seyn in Einer Einheit, und hat sonst keine Bestim-

mung. Nicht als ob die Zeit ist, oder nicht ist; sondern die Zeit ist dieß, im Seyn unmittelbar nicht zu seyn, und im Nichtseyn unmittelbar zu seyn, — dieß Umschlagen aus Seyn in Nichtseyn, dieser abstracte Begriff, aber auf gegenständliche Weise, d. h. insofern er für uns ist. In der Zeit ist nicht das Vergangene und Zukünftige, sondern nur das Jetzt: und dieß ist, um als Vergangenheit nicht zu seyn; und dieß Nichtseyn schlägt, als Zukunft, ebenso in das Seyn um. Wenn wir sagen sollten, wie das, was Heraklit als das Wesen erkannte, in dieser reinen Form, in der er es erkannt hat, für das Bewußtseyn existire: so wäre nichts Anderes, als die Zeit, zu nennen; und es hängt daher mit dem Gedankenprincipe Heraklits ganz richtig zusammen, die Zeit als die erste Form des Werdenden zu bestimmen.

b. Aber dieser reine gegenständliche Begriff muß sich weiter realisiren; und so finden wir in der That, daß Heraklit den Proceß auf nähere physikalische Weise bestimmt hat. In der Zeit sind die Momente, Seyn und Nichtseyn, nur als negativ oder unmittelbar verschwindende gesetzt; wollen wir beide Momente als eine für sich bestehende Totalität ausdrücken, so ist die Frage, welches physikalische Wesen dieser Bestimmung entspricht. Das Wahre Heraklits ist, das Wesen der Natur begriffen, d. h. sie als an sich unendlich, als Proceß an ihr selbst dargestellt zu haben; und mithin leuchtet uns sogleich ein, daß Heraklit nicht sagen konnte, daß das Wesen Luft, oder Wasser und dergleichen sey. Denn sie sind nicht selbst der Proceß, dieser ist aber das Feuer; so behauptete er das Feuer als das erste Wesen, und dieß ist die reale Form des Heraklitischen Princips, die Seele und Substanz des Naturprocesses. Das Feuer ist die physikalische Zeit, diese absolute Unruhe, dieß absolute Auflösen von Bestehen: das Vergehen von Andern, aber auch seiner selbst; und wir begreifen daher, wie Heraklit, von seiner Grundbestimmung ausgehend, ganz consequent das Feuer als den Begriff des Processes nennen konnte.

c. Dieß Feuer hat er nun näher als realen Proceß ausgeführt; indem seine Realität für sich der ganze Proceß ist, so sind dann die Momente concreter bestimmt worden. Das Feuer, als dieses Metamorphosirende der körperlichen Dinge, ist Verwandelung und Verdünstung des Bestimmten; für diesen Proceß hat nun Heraklit ein ganz besonderes Wort gebraucht, Ausdampfung (ἀναθυμίασις), — es ist aber mehr Uebergang. Aristoteles (De anim. I, 2) sagt in dieser Rücksicht von Heraklit, daß nach seiner Darstellung „das Princip die Seele sey, weil sie die Ausdünstung sey, das Hervorgehen von Allem; es sey das Körperloseste und immer fließend." Dieses ist auch passend für das Grundprincip Heraklits.

Weiter hat er den realen Proceß in seinen abstracten Momenten so bestimmt, daß er zwei Seiten an ihm unterschied, „den Weg nach Oben (ὁδὸς ἄνω) und den Weg nach Unten (ὁδὸς κάτω):" den einen die Entzweiung als Bestehen der Entgegengesetzten, den anderen das In-Eins-Gehen dieser bestehenden Gegensätze. Dafür hatte er nach Diogenes (IX, 8) die näheren Bestimmungen „der Feindschaft, des Streites (πόλεμος, ἔρις), und der Freundschaft, Harmonie (ὁμολογία, εἰρήνη); von diesen Beiden ist die Feindschaft, der Streit dasjenige, welches Princip des Entstehens Unterschiedener ist: was aber zur Verbrennung führt, Eintracht und Frieden." Bei Feindschaft zwischen Menschen setzt so Einer sich als selbstständig gegen den Anderen, oder ist für sich, realisirt sich überhaupt; Einigkeit und Friede ist aber das Versinken aus dem Fürsichseyn in die Ununterscheidbarkeit oder Nicht-Realität. Alles ist Dreiheit, und dabei doch wesentliche Einheit; die Natur ist dieses nimmer Ruhende und das All das Uebergehen aus dem Einen ins Andere, aus der Entzweiung in die Einheit, aus der Einheit in die Entzweiung.

Die näheren Bestimmungen dieses realen Processes sind zum Theil mangelhaft und widersprechend. Es wird nun in dieser

Hinsicht in einigen Nachrichten[1] von Heraklit angeführt, daß er ihn so bestimmt habe: „Des Feuers Wendungen sind zuerst das Meer; und dann davon die Hälfte die Erde, die andere Hälfte der Blitzstrahl (πρηστήρ)," das entspringende Feuer. Dieß ist das Allgemeine, und sehr dunkel. Diogenes Laertius (IX, 9) sagt: „Das Feuer wird verdichtet zu Feuchtigkeit, und zum Stehen kommend wird es Wasser; das erhärtete Wasser aber wird zu Erde, und dieß ist der Weg nach Unten. Die Erde wird dann wieder flüssig, und aus ihr wird Feuchtigkeit: und aus dieser die Ausdünstung des Meeres, aus der dann Alles entsteht; dieß ist der Weg nach Oben. Wasser entzweit sich in finstere Ausdünstung, wird Erde: und in reine, glänzende, wird Feuer, entzündet sich in der Sonnensphäre; das Feurige wird Meteore, Planeten und Gestirne." Diese sind so nicht ruhige, todte Sterne, sondern als im Werden, in ewiger Erzeugung betrachtet. Wir haben also im Allgemeinen eine Metamorphose des Feuers. Diese Orientalischen, bildlichen Ausdrücke sind bei Heraklit aber nicht in roh sinnlicher Bedeutung zu nehmen, d. h. daß diese Verwandelungen in der äußern Wahrnehmung vorkämen; sondern sie bilden die Natur dieser Elemente, nach welcher die Erde sich ewig ihre Sonne und Kometen erzeugt.

Die Natur ist so dieser Kreis. In diesem Sinne sehen wir ihn bei Clemens von Alexandrien (Strom. V, 14, p. 711.) sagen: „Das Universum hat kein Gott und kein Mensch gemacht, sondern es war immer und ist, und wird seyn ein immer lebendiges Feuer, das sich nach seinem Gesetze (μέτρῳ) entzündet und erlischt." Wir begreifen nun, was Aristoteles anführt, das Princip sey die Seele, weil sie die Ausdünstung; das Feuer ist nämlich, als dieser sich selbst bewegende Proceß der Welt, die Seele. Hieran schließt sich ein anderer Ausdruck, der sich gleichfalls bei Clemens dem Alexandriner (Strom. VI, 2, p. 746) findet: „Den

[1] Clemens Alex.: Stromata V, 14, p. 712, ed. Pott. (cit. Steph. Poës. phil. p. 131.)

Seelen (dem Belebten) ist der Tod, Wasser zu werden; dem Wasser ist der Tod, Erde zu werden; umgekehrt aus der Erde erzeugt sich dann Wasser, aus dem Wasser aber die Seele." Es ist also überhaupt dieser Proceß des Erlöschens, des Zurückgehens des Gegensatzes in die Einheit, und des Wiedererweckens desselben, des Hervorgehens aus Einem. Das Erlöschen der Seele, des Feuers in Wasser, die Verbrennung, die zum Product wird, erzählen Einige, z. B. Diogenes Laertius (IX, 8), Eusebius (Praep. evang. XIV, 3) und Tennemann (Bd. I, S. 218), falsch als eine Weltverbrennung. Es wäre mehr eine Vorstellung der Phantasie, was Heraklit gesprochen haben soll von einem Weltbrande, daß nach einer gewissen Zeit, wie nach unserer Vorstellung beim Ende der Welt, die Welt in Feuer untergehe. Wir sehen aber sogleich aus den bestimmtesten Stellen,[1] daß dieser Weltbrand nicht gemeint sey; sondern es ist dieß beständige Verbrennen, als Werden der Freundschaft, das allgemeine Leben und der allgemeine Proceß des Universums. In Rücksicht dessen, daß nach Heraklit das Feuer das Belebende, die Seele ist, findet sich bei Plutarch (De esu carn. I, p. 995 ed. Xyl.) ein Ausdruck vor, der bizarr erscheinen kann: nämlich der, daß „die trockenste Seele die beste sey." Wir nehmen zwar auch nicht die nasseste für die beste, aber doch im Gegentheil die lebendigste; trocken heißt hier aber feurig, so ist die trockenste Seele das reine Feuer: und dieß ist nicht unlebendig, sondern die Lebendigkeit selbst.

Das sind die Hauptmomente des reellen Lebensprocesses; ich verweile einen Augenblick hierbei, indem damit überhaupt aller Begriff der speculativen Betrachtung der Natur ausgesprochen ist. In diesem Begriffe geht Ein Moment, Ein Element in das andere über; Feuer wird zu Wasser, Wasser zu Erde und Feuer. Es ist ein alter Streit über die Verwandelung und gegen die Unwandelbarkeit der Elemente; in diesem Begriffe scheidet sich die

[1] cf. Stobaei Ecl. Phys. 22, p. 454.

gemeine sinnliche Naturforschung und die Naturphilosophie. An sich, in der speculativen Ansicht, die auch die Heraklit's ist, wird die einfache Substanz in Feuer und die übrigen Elemente metamorphosirt; in der andern ist aller Uebergang aufgehoben, nur eine äußerliche Trennung schon Vorhandener gesetzt: Wasser ist eben Wasser, Feuer ist Feuer u. s. f. Wenn jene Ansicht die Verwandelung behauptet, so glaubt diese Ansicht das Gegentheil aufzeigen zu können; sie behauptet zwar Wasser, Feuer u. s. f. nicht mehr als einfache Wesenheiten, sondern zerlegt sie in Wasser-, Sauerstoff u. s. f., aber deren Unwandelbarkeit behauptet sie. Sie behauptet dabei mit Recht, daß, was an sich seyn soll in der speculativen Ansicht, auch die Wahrheit der Wirklichkeit haben müsse; denn wenn das Speculative dieß ist, die Natur und das Wesen ihrer Momente zu seyn, so muß dieß auch so vorhanden seyn. Man stellt sich mit Unrecht das Speculative als etwas nur im Gedanken oder im Innern, d. h. man weiß nicht wo, Seyendes vor. Es ist dieß auch so vorhanden, aber die Naturforscher verschließen sich das Auge dazu durch ihren beschränkten Begriff. Wenn wir sie hören, so beobachten sie nur, sagen, was sie sehen; aber dieß ist nicht wahr, sondern bewußtlos verwandeln sie unmittelbar das Gesehene durch den beschränkten fixirten Begriff: und der Streit ist nicht der Gegensatz der Beobachtung und des absoluten Begriffs, sondern jenes Begriffs gegen diesen. Sie zeigen die Verwandelungen als nicht seyend, z. B. des Wassers in Erde. Bis auf die neuesten Zeiten wurde diese Verwandelung zwar behauptet, indem, wenn Wasser destillirt wird, ein erdiger Rückstand blieb; Lavoisier stellte aber eine Menge genauer Versuche darüber an, wog alle Gefäße und es ergab sich, daß der erdige Rückstand von den Gefäßen komme. Es giebt einen oberflächlichen Proceß, der nicht Ueberwindung der Bestimmtheit der Substanz ist; sie sagen von ihm: „Wasser verwandelt sich nicht in Luft, sondern nur in Dampf, und Dampf verdichtet sich immer nur wieder zu Wasser." Allein dort wie hier fixiren sie nur einen einseitigen, mangelhaften Proceß,

und geben ihn für den absoluten Proceß aus. Im realen Naturproceß machen sie indessen die Erfahrung, daß der aufgelöste Krystall Wasser giebt, und im Krystall Wasser verloren geht und hart wird, nämlich das sogenannte Krystall-Wasser: daß die Ausdünstung der Erde nicht als Dampfform, im äußern Zustande, in der Luft anzutreffen ist, sondern die Luft ganz rein bleibt, oder der Wasserstoff in der reinen Luft ganz verschwindet; sie haben sich genug vergebliche Mühe gegeben, Wasserstoff in der atmosphärischen Luft zu finden. Sie machen ebenso wieder die Erfahrung, daß ganz trockene Luft, an der sie weder Feuchtigkeit noch Wasserstoff aufzeigen können, in Dünste und Regen übergeht u. s. f. Dieß ist die Beobachtung, aber sie verderben alle Wahrnehmung der Verwandelungen durch den fixen Begriff von Ganzem und Theilen, den sie mitbringen, von Bestehen aus Theilen, von Schon-vorhanden-gewesen-Seyn dessen, als eines Solchen, was sich entstehend zeigt. Wenn der aufgelöste Krystall Wasser zeigt, so sagen sie: „Es ist nicht als Wasser entstanden, sondern vorher schon darin gewesen." Wenn das Wasser, in seinem Processe entzweit, Wasserstoff und Sauerstoff zeigt, so heißt das nach ihnen: „Diese sind nicht entstanden, sondern vorher schon als solche, als Theile, woraus das Wasser besteht, da gewesen." Aber sie können weder Wasser im Krystall, noch Sauer- und Wasserstoff im Wasser aufzeigen; ebenso verhält es sich mit dem „latenten Wärmestoff." Wie es mit allem Aussprechen der Wahrnehmung und Erfahrung geht, so wie der Mensch spricht, ist ein Begriff darin; er ist gar nicht abzuhalten, sondern immer im Bewußtseyn ein Anflug der Allgemeinheit und Wahrheit erhalten. Denn eben der Begriff ist das Wesen; aber nur der gebildeten Vernunft wird er absoluter Begriff, nicht, wenn er in einer Bestimmtheit, wie hier, befangen bleibt. Sie kommen daher nothwendig auf ihre Grenze: so ist ihr Kreuz, keinen Wasserstoff in der Luft zu finden; Hygrometer, Flaschen voll Luft, aus den hohen Regionen durch einen Luftballon heruntergebracht, zeigen ihn nicht als

seyend. Ebenso ist Krystall-Wasser nicht mehr als Wasser, sondern verwandelt, zu Erde geworden.

Um zu Heraklit zurückzukehren, so fehlt nur dieses noch an dem Proceß, daß sein einfaches Wesen als allgemeiner Begriff erkannt werde. Dieß Dauernde und Ruhende, was Aristoteles giebt, könnte man vermissen. Heraklit sagt zwar, es fließt Alles, es ist nichts bestehend, nur das Eine bleibt; das ist aber der Begriff der nur seyenden Einheit im Gegensatze, nicht der in sich reflectirten. Dieß Eins, in seiner Einheit mit der Bewegung der Individuen, ist die Gattung, oder der in seiner Unendlichkeit einfache Begriff als Gedanke; als dieses ist die Idee noch zu bestimmen, und so werden wir sie als den νοῦς des Anaragoras wiederfinden. Das Allgemeine ist die unmittelbare einfache Einheit in dem Gegensatze, die als Proceß Unterschiedener in sich zurückgeht; aber auch dieß findet sich bei Heraklit, diese Einheit in dem Gegensatze nannte er Schicksal (εἱμαρμένη) oder Nothwendigkeit.[1] Und der Begriff der Nothwendigkeit ist kein anderer, als eben dieser, daß die Bestimmtheit das Wesen des Seyenden als eines Einzelnen ausmacht, aber eben dadurch es auf sein Entgegengesetztes bezieht: das absolute „Verhältniß (λόγος), welches durch das Seyn des Ganzen hindurch geht." Er nennt dieß „den ätherischen Leib, den Saamen des Werdens von Allem";[2] das ist ihm die Idee, das Allgemeine als das Wesen, als der beruhigte Proceß.

3. Es ist nun noch übrig, zu betrachten, welches Verhältniß Heraklit diesem Wesen zum Bewußtseyn giebt; seine Philosophie hat im Ganzen eine naturphilosophische Weise, indem das Princip, obzwar logisch, als der allgemeine Naturproceß aufgefaßt ist. Wie kommt jener λόγος zum Bewußtseyn? Wie verhält er sich zur individuellen Seele? Ich führe dieß ausführ-

[1] Diog. Laërt. IX. 7; Simplic. ad Arist. Phys. p. 6; Stob. Eclog. Phys. c. 3, p. 58—60.

[2] Plutarch. de plac. phil. I, 28.

licher hier an; es ist eine schöne, unbefangene, kindliche Weise, von der Wahrheit wahr zu sprechen. Hier tritt erst das Allgemeine und die Einheit des Wesens des Bewußtseyns und des Gegenstandes, und die Nothwendigkeit der Gegenständlichkeit ein. In Ansehung der Aussagen über das Erkennen sind nun mehrere Stellen von Heraklit aufbewahrt. Es geht aus seinem Principe, daß Alles, was ist, zugleich nicht ist, unmittelbar hervor, daß er erklärt, daß die sinnliche Gewißheit keine Wahrheit hat; denn eben sie ist die Gewißheit, für welche etwas als seyend besteht, was in der That ebenso nicht ist. Nicht dieß unmittelbare Seyn, sondern die absolute Vermittelung, das gedachte Seyn, der Gedanke ist das wahre Seyn. Heraklit sagt über die sinnliche Wahrnehmung in dieser Beziehung bei Clemens von Alexandrien (Strom. III, 3. p. 520): „Todt ist, was wir wachend sehen, was aber schlafend Traum;" und bei Sextus (adv. Math. VII, 126—127): „Schlechte Zeugen sind den Menschen die Augen und Ohren, sofern sie barbarische Seelen haben. Die Vernunft (λόγος) ist die Richterin der Wahrheit, nicht aber die nächste beste, sondern allein die göttliche, allgemeine," — dieß Maaß, dieser Rhythmus, der durch die Wesenheit des Alls hindurchgeht. Absolute Nothwendigkeit ist eben dieß, im Bewußtseyn das Wahre zu haben; aber ein Solches ist nicht jedes Denken überhaupt, das auf Einzelnes geht, jedes Verhältniß, worin es nur Form ist und den Inhalt der Vorstellung hat, sondern der allgemeine Verstand, das entwickelte Bewußtseyn der Nothwendigkeit, die Identität des Subjectiven und Objectiven. In dieser Rücksicht sagt Heraklit, nach Diogenes (IX. 1): „Viel Wissen (πολυμαθίη) lehre den Verstand nicht; sonst hätte es auch den Hesiodus, Pythagoras, Xenophanes und Hekatäus belehrt. Das Eine sey das Weise, die Vernunft zu erkennen, die durch Alles das Herrschende ist."

Sextus (adv. Math. VII, 127—133) erzählt näher das Verhältniß des subjectiven Bewußtseyns, der besondern Vernunft, zur allgemeinen, zu diesem Naturprocesse. Das hat noch eine sehr

physikalische Gestalt; und ist ungefähr wie wir die Besonnenheit gegen den träumenden oder verrückten Menschen auffassen. Der wachende Mensch verhält sich zu den Dingen auf eine allgemeine Weise, welche dem Verhältnisse der Dinge gemäß ist, wie die Anderen sich auch dagegen verhalten, und ist doch darin für sich. Wenn und insofern ich in dem objectiv-verständigen Zusammenhange dieser Besonnenheit bin, bin ich zwar wegen dieser Aeußerlichkeit in der Endlichkeit; aber wachend habe ich das Bewußtseyn der Nothwendigkeit dieses Zusammenhangs in der Form der Objectivität, das Wissen des allgemeinen Seyenden, also die Idee in der Endlichkeit. Sertus führt uns die Bestimmung hiervon so an: „Alles, was uns umgiebt, sey selbst logisch und verständig," — doch darum noch nicht mit Bewußtseyn. „Wenn wir dieß allgemeine Wesen durch das Athmen einziehen, so werden wir verständig; aber nur wachend seyen wir so, schlafend in der Vergessenheit." Das wache Bewußtseyn der Außenwelt, was zur Verständigkeit gehört, ist mehr ein Zustand; hier ist es aber für das Ganze des vernünftigen Bewußtseyns genommen. „Denn im Schlafe seyen die Wege des Gefühls verschlossen, und der Verstand, der in uns, werde von seiner Vereinigung (*συμφυΐας*) mit der Umgebung abgesondert: und es erhalte sich allein der Zusammenhang (*πρόσφυσις*) des Athmens, gleichsam als einer Wurzel;" also dieß Athmen ist unterschieden von dem allgemeinen Athmen, d. h. dem Seyn eines Andern für uns. Die Vernunft ist dieser Proceß mit dem Objectiven; wenn wir nicht mit dem Ganzen in Zusammenhang sind, so träumen wir nur. „So getrennt, verliere der Verstand die Kraft des Bewußtseyns (*μνημονικὴν δύναμιν*), die er vorher hatte;" der Geist nur als individuelle Einzelnheit verliert die Objectivität, ist nicht in der Einzelnheit allgemein, nicht das Denken, das sich selbst zum Gegenstande hat. „In den Wachenden aber erhalte der Verstand, durch die Wege des Gefühls, wie durch Fenster, hinaussehend, und mit dem Umgebenden zusammengehend, die logische Kraft;"

wir sehen hier den Idealismus in seiner Naivität. „Nach der Weise, wie die Kohlen, die dem Feuer nahe kommen, selbst feurig werden, getrennt davon aber verlöschen: so werde der Theil, der in unsern Körpern von dem Umgebenden beherbergt ist, durch die Trennung fast unvernünftig;" das ist das Gegentheil von denen, welche meinen, Gott gebe die Weisheit im Schlafe, im Somnambulismus. „In dem Zusammenhange mit den vielen Wegen aber werde er mit dem Ganzen gleicher Art. Dieses Ganze, der allgemeine und göttliche Verstand, in der Einheit mit welchem wir logisch sind, ist das Wesen der Wahrheit, bei Heraklit. Daher das, was allgemein Allen erscheint, Ueberzeugung habe: denn es hat Theil an dem allgemeinen und göttlichen Logos; was aber einem Einzelnen beifällt, habe keine Ueberzeugung in sich, aus der entgegengesetzten Ursache. Im Anfange seines Buches über die Natur sagt er: Da das Umgebende die Vernunft ist, so sind die Menschen unvernünftig, sowohl ehe sie hören, als wenn sie zuerst hören. Denn da was geschieht, nach dieser Vernunft geschieht: so sind sie noch unerfahren, wenn sie die Reden und Werke versuchen, welche ich auseinandersetze, nach der Natur Jegliches unterscheidend und sagend, wie es sich verhält. Die anderen Menschen aber wissen nicht, was sie wachend thun: wie sie vergessen, was sie im Schlafe thun. Heraklit sagt auch ferner: Wir thun und denken Alles nach der Theilnahme am göttlichen Verstande (*λόγος*). Deswegen müssen wir diesem allgemeinen Verstande folgen. Viele aber leben, als ob sie einen eigenen Verstand (*φρόνησιν*) hätten; der Verstand aber ist nichts Anderes, als die Auslegung" (das Bewußtwerden) „der Weise der Anordnung des Alls. Deswegen so weit wir Theil nehmen am Wissen (*μνήμης*), von ihm, sind wir in der Wahrheit: so viel wir aber Eigenthümliches haben (*ἰδιάσωμεν*), sind wir in der Täuschung." Sehr große und wichtige Worte! Man kann sich nicht wahrer und unbefangener über die Wahrheit ausdrücken. Nur das Bewußtseyn als Bewußtseyn des Allgemeinen ist Be-

wußtseyn der Wahrheit; Bewußtseyn aber der Einzelnheit und Handeln als Einzelnes, eine Originalität, die eine Eigenthümlichkeit des Inhalts oder der Form wird, ist das Unwahre und Schlechte. Das Böse und der Irrthum besteht also allein in der Vereinzelung des Denkens: darin, sich vom Allgemeinen auszuscheiden. Die Menschen meinen gewöhnlich, wenn sie etwas denken sollen, so müsse es etwas Besonderes seyn; dieß ist aber eine Täuschung.

So sehr Heraklit behauptet, daß in dem sinnlichen Wissen keine Wahrheit ist, weil alles Seyende fließt, das Seyn der sinnlichen Gewißheit nicht ist, indem es ist: ebenso sehr setzt er als nothwendig, im Wissen, die gegenständliche Weise. Das Vernünftige, das Wahre, das ich weiß, ist wohl ein Zurückgehen aus dem Gegenständlichen, als aus Sinnlichem, Einzelnem, Bestimmtem, Seyendem: aber was die Vernunft in sich weiß, ist ebenso die Nothwendigkeit, oder das Allgemeine des Seyns; es ist das Wesen des Denkens, wie es das Wesen der Welt ist. Es ist dieselbe Betrachtung der Wahrheit, welche Spinoza in seiner Ethik (P. II, propos. XLIV, coroll. II, p. 118. ed. Paul.) „eine Betrachtung der Dinge unter der Form der Ewigkeit" nennt. Das Fürsichseyn der Vernunft ist nicht ein objectloses Bewußtseyn, ein Träumen, sondern ein Wissen, das für sich ist: aber so, daß dieß Fürsichseyn wach ist, oder daß es gegenständlich und allgemein, d. h. für Alle dasselbe ist. Das Träumen ist ein Wissen von Etwas, wovon nur ich weiß; das Einbilden und dergleichen ist eben solches Träumen. Ebenso das Gefühl ist die Weise, daß etwas bloß für mich ist, ich etwas in mir, als in diesem Subjecte, habe; die Gefühle mögen sich für noch so erhaben ausgeben, so ist wesentlich, daß für mich, als dieses Subject, es ist, was ich fühle, nicht als ein von mir freier Gegenstand. In der Wahrheit aber ist der Gegenstand für mich als das an sich seyende Freie, und ich bin für mich subjectivitätslos; und ebenso ist dieser Gegenstand kein eingebildeter, von mir nur zum Gegenstand gemachter, sondern ein an sich allgemeiner.

Außerdem hat man noch viele andere Fragmente von Heraklit, einzelne Aussprüche u. s. w., z. B.: „Die Menschen sind sterbliche Götter, und die Götter unsterbliche Menschen; lebend Jener Tod, und sterbend Jener Leben." [1] Der Tod der Götter ist das Leben, das Sterben das Leben der Götter; das Göttliche ist das Erheben durch das Denken über die bloße Natürlichkeit, die dem Tode angehört. Deßhalb sagt auch Heraklit nach Sextus (adv. Math. VII, 349): „die Denkkraft sey außer dem Körper;" woraus Tennemann (Bd. I, S. 233) merkwürdiger Weise macht: „außer dem Menschen." Bei Sextus (Pyrrh. Hyp. III, 24, §. 230) lesen wir noch: „Heraklit sagt, daß Leben sowohl als Sterben in unserem Leben wie in unserem Tode vereint ist; denn wenn wir leben, so sind unsere Seelen gestorben und in uns begraben: wenn wir aber sterben, so auferstehen und leben unsere Seelen." Wir können in der That von Heraklit Aehnliches sagen, wie Sokrates sagte: Was uns noch vom Heraklit übrig geblieben, ist vortrefflich; von dem aber, was uns verloren gegangen ist, müssen wir vermuthen, daß es wohl gleich vortrefflich gewesen sey. Oder wenn wir das Schicksal für so gerecht halten wollen, daß es der Nachwelt immer das Beste erhielt: so müssen wir wenigstens von dem, was uns von Heraklit noch gemeldet ist, sagen, daß es dieser Aufbewahrung werth ist.

E. Empedokles, Leucipp und Demokrit.

Zugleich mit dem Empedokles betrachten wir den Leucipp und Demokrit, in denen sich Idealität des Sinnlichen, und zugleich allgemeine Bestimmtheit oder Uebergang zum Allgemeinen zeigt. Empedokles ist ein Pythagoreischer Italer, der sich hinüber zu den Joniern neigt; interessanter sind Leucipp und Demokrit, welche sich zu den Italern neigen, indem sie die Eleatische Schule fortsetzen. Diese beiden Philosophen gehören

[1] Heraclides; Allegoriae Homericae, p. 442—443, ed. Gale.

demselben philosophischen Systeme; sie sind in Ansehung ihrer philosophischen Gedanken zusammenzunehmen, und so zu betrachten [1]. Leucipp ist der ältere, und Demokrit vervollkommnete das, was jener angefangen; aber was ihm hierin eigenthümlich angehört, ist schwer geschichtlich nachzuweisen. Es wird freilich berichtet, daß er des Leucipp Gedanken mehr ausgebildet habe; und es ist uns auch darüber Einiges aufbehalten, das aber keiner genauen Anführung werth ist. Bei Empedokles sehen wir Bestimmtheit und Scheidung der Principe hervortreten. Daß der Unterschied zum Bewußtseyn kommt, ist ein wesentliches Moment; aber die Principe haben hier Theils den Charakter von physischem Seyn, Theils zwar von ideellem Seyn, aber so daß diese Form noch nicht Gedankenform ist. Dagegen sehen wir bei Leucipp und Demokrit ideellere Principe, das Atome und das Nichts, und ein näheres Eindringen der Gedankenbestimmung in das Gegenständliche, d. h. den Anfang einer Metaphysik der Körper: oder die reinen Begriffe die Bedeutung von Körperlichkeit erhalten, und also den Gedanken in gegenständliche Form übergehen; die Lehre ist aber im Ganzen unausgebildet, und kann keine Befriedigung geben.

1. Leucipp und Demokrit.

Von den Lebensumständen des Leucipp ist durchaus nichts Näheres bekannt, nicht einmal was er für ein Landsmann gewesen. Einige, wie Diogenes Laertius (IX. 30), machen ihn zu einem Eleaten, Andere zu einem Abderiten (weil er mit Demokrit zusammen gewesen), oder Melier (Melos ist eine Insel nicht weit von der Peloponnesischen Küste), oder auch, wie Simplicius zu Aristoteles Physik (p. 7), zu einem Milesier. Daß er ein Zuhörer und Freund Zeno's gewesen, wird bestimmt angegeben; doch scheint er fast gleichzeitig mit ihm gewesen zu seyn, so wie auch mit Heraklit.

[1] Hegel sonderte in seiner Darstellung nur selten, z. B. im Jenaischen Heft, diese beiden Philosophen von einander ab.

Demokrit ist zuverlässiger aus Abdera, in Thracien am Aegäischen Meere, der in spätern Zeiten wegen ungeschickter Handlungen so berüchtigten Stadt. Er ist, wie es scheint, um die 80. Olympiade (460 v. Chr.), oder Ol. 77, 3 (470 v. Chr.) geboren: die erste Angabe gehört bei Diogenes Laertius (IX, 41) dem Apollodor, die andere dem Thrasyllus; Tennemann (Bd. I, S. 415) läßt ihn um die 71. Olympiade (494 v. Chr.) geboren werden. Er ist nach Diogenes Laertius (IX, 34) vierzig Jahre jünger als Anaxagoras, lebte zu Sokrates' Zeiten: und ist selbst jünger als dieser, wenn er nämlich nicht Ol. 71, sondern Ol. 80 geboren wurde. Sein Verhältniß zu den Abderiten ist viel besprochen worden; und viele schlechte Anekdoten werden darüber von Diogenes Laertius erzählt. Daß er sehr reich gewesen sey, will Valerius Maximus (VIII, 7, ext. 4) daraus ermessen, daß sein Vater das ganze Heer des Xerres auf dessen Zuge nach Griechenland bewirthet habe. Diogenes (IX, 35—36) berichtet, daß er sein ansehnliches Vermögen auf Reisen nach Aegypten und in das innere Morgenland verwandt habe; doch das Letztere hat keine Glaubwürdigkeit. Sein Vermögen wird auf 100 Talente angegeben; und wenn ein Attisches Talent von etwa 1000—1200 Thaler darunter gemeint wäre, so hätte er allerdings damit schon weit kommen können. Daß er ein Freund und Schüler Leucipps gewesen, wird einstimmig berichtet, namentlich von Aristoteles (Met. I, 4); wo sie aber zusammen gewesen, ist nicht berichtet. Diogenes (IX, 39) fährt fort: „Nachdem er von seinen Reisen in sein Vaterland zurückgekommen, lebte er sehr eingezogen, da er sein ganzes Vermögen verzehrt hatte: wurde aber von seinem Bruder aufgenommen, und gelangte zu hoher Verehrung bei seinen Landsleuten" — nicht durch seine Philosophie, sondern — „durch einige Weissagungen. Nach dem Gesetze konnte aber der, welcher sein väterliches Vermögen durchgebracht hatte, nicht in den väterlichen Begräbnißort aufgenommen werden. Um nun der Verläumdung

und der übeln Nachrede" — als ob er sein Vermögen durch Liederlichkeit verschwendet — „keinen Raum zu geben, habe er den Abderiten sein Werk *Διάκοσμος* vorgelesen, und diese haben ihm dafür ein Geschenk von 500 Talenten gemacht, seine Bildsäule öffentlich aufstellen lassen, und ihn mit großem Pompe begraben, nachdem er, bei 100 Jahr alt, gestorben." Daß dieß auch ein Abderitenstreich gewesen sey, dafür haben es die wenigstens nicht angesehen, welche uns diese Erzählung hinterlassen haben.

Leucipp ist der Urheber des berüchtigten atomistischen Systems, das, in neuern Zeiten wiedererweckt, als das Princip vernünftiger Naturforschung gegolten hat. Nehmen wir dieß System für sich, so ist es freilich sehr dürftig und nicht viel darin zu suchen; allein dieß muß dem Leucipp als großes Verdienst zugeschrieben werden, daß er, wie es in unserer gemeinen Physik ausgedrückt wird, die allgemeinen und sinnlichen, oder primären und secundären, oder wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften der Körper unterschied. Die allgemeine Eigenschaft heißt speculativ, daß das Körperliche durch den Begriff, oder das Wesen des Körpers in der That allgemein bestimmt ist; Leucipp faßte die Bestimmtheit des Seyns nicht auf oberflächliche, sondern auf speculative Weise. Wenn gesagt wird, der Körper hat diese allgemeine Eigenschaft, z. B. Gestalt, Undurchdringlichkeit, Schwere: so stellt man sich vor, die unbestimmte Vorstellung Körper sei das Wesen, und sein Wesen etwas Anderes, als diese Eigenschaften. Aber speculativ ist die Wesenheit eben die allgemeinen Bestimmungen; sie sind an sich seiende, oder der abstracte Inhalt und die Realität des Wesens. Dem Körper als solchem bleibt dort nichts für die Bestimmung des Wesens, als die reine Einzelnheit; aber er ist Einheit Entgegengesetzter, und die Einheit dieser Prädicate macht sein Wesen aus.

Erinnern wir uns, daß wir in der Eleatischen Philosophie das Seyn und Nichtseyn als Gegensatz sahen: nur das Seyn ist, das Nichtseyn, auf dessen Seite Bewegung, Veränderung

u. s. f. fällt, ist nicht. Seyn ist noch nicht die in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Einheit, wie Heraklits Bewegung und das Allgemeine. Von der Seite, daß in die sinnliche unmittelbare Wahrnehmung Unterschied, Veränderung, Bewegung u. s. f. fällt, kann gesagt werden, daß die Behauptung, nur das Seyn sey, dem Augenscheine ebenso widerspricht, als dem Gedanken; denn dieß Nichts, das die Eleaten aufhoben, ist. Oder in der Heraklitischen Idee ist Seyn und Nichtseyn dasselbe: das Seyn ist, aber das Nichtseyn, da es Eins mit dem Seyn, ist ebenso wohl; oder Seyn ist sowohl Prädicat des Seyns, als des Nichtseyns. Das Seyn aber und Nichtseyn beide mit der Bestimmung eines Gegenständlichen, oder, wie sie für die sinnliche Anschauung sind, ausgesprochen: so sind sie der Gegensatz des Vollen und des Leeren. Dieß spricht Leucipp aus; was in Wahrheit bei den Eleaten vorhanden war, spricht Leucipp als seyend aus. Aristoteles (Met. I, 4) führt an: „Leucipp und sein Freund Demokrit behaupten, das Volle und das Leere seyen die Elemente, indem sie das Eine das Seyende, das Andere das Nichtseyende nennen: das Volle und Dichte nämlich das Seyende, das Leere und Dünne aber das Nichtseyende. Deshalb sagen sie auch, das Seyn ist nicht mehr als das Nichtseyn, weil auch das Leere ebensowohl sey als der Körper; und dieß seyen die materiellen Ursachen aller Dinge." Das Volle hat das Atom zu seinem Principe: Das Absolute, das Anundfürsichseyende ist also das Atom und das Leere (*τὰ ἄτομα καὶ τὸ κενόν*); das ist eine wichtige, wenn auch unzureichende Bestimmung. Nicht die Atome, wie wir sprechen, die wir uns z. B. in der Luft schwimmend vorstellen, sind allein das Princip, sondern das dazwischen seyende Nichts ist ebenso nothwendig; es ist so hier die erste Erscheinung des atomistischen Systems. Von diesem Principe selbst sind nun näher seine Bedeutungen und Bestimmungen anzugeben.

a. Die Hauptsache ist das Eins, das Fürsichseyn; diese

Bestimmung ist ein großes Princip, das wir bisher noch nicht hatten. Parmenides setzt das Seyn oder das abstract Allgemeine, Heraklit den Proceß; die Bestimmung des Fürsichseyns kommt dem Leucipp zu. Parmenides sagt, das Nichts ist gar nicht; bei Heraklit war nur das Werden, als Umschlagen von Seyn und Nichts, wo jedes negirt ist; aber daß gesetzt ist, daß Beide einfach bei sich selbst seyen, das Positive als fürsichseyendes Eins und das Negative als Leeres, ist, was bei Leucipp zum Bewußtseyn gekommen und zur absoluten Bestimmung geworden ist. Das atomistische Princip ist auf diese Weise nicht vorbei, sondern muß nach dieser Seite immer seyn; das Fürsichseyn muß in jeder logischen Philosophie [1] als ein wesentliches Moment, nicht aber als das letzte vorkommen. Beim logischen Fortgang vom Seyn und Werden zu dieser Gedankenbestimmung kommt zwar zuerst das Dasein [2]; dieß gehört aber der Sphäre der Endlichkeit an, und kann so nicht Princip der Philosophie werden. Wenn also auch die Entwickelung der Philosophie in der Geschichte der Entwickelung der logischen Philosophie entsprechen muß, so wird es doch in dieser Stellen geben, die in der geschichtlichen Entwickelung wegfallen. Wollte man z. B. das Daseyn zum Princip machen, so wäre es das, was wir im Bewußtseyn haben: Es sind Dinge, diese sind endlich, und haben eine Relation zu einander; es ist dieß aber die Kategorie unseres gedankenlosen Bewußtseyns, der Schein. Das Fürsichseyn dagegen ist, als Seyn, einfache Beziehung auf sich selbst: aber durch Negation des Andersseyns. Wenn ich sage, ich bin für mich: so bin ich nicht nur, sondern negire in mir alles Andere, schließe es von mir ab, sofern es als äußerlich erscheint. Als Negation des Andersseyns, welches selbst Negation gegen mich ist, ist das Fürsichseyn Negation der Negation, also Affirmation; und diese ist, wie ich es nenne, die absolute Negativität, worin zwar Ver-

[1] Sieh Hegel's Werke, Bd. III, S. 181 ff.

[2] Hegel's Werke, Bd. III, S. 112.

mittelung enthalten ist, aber eine Vermittelung, die ebenso sehr aufgehoben ist.

Das Princip des Eins ist ganz ideell, gehört ganz dem Gedanken an, selbst wenn man auch sagen wollte, daß Atome existiren. Das Atom kann materiell genommen werden; es ist aber unsinnlich, rein intellectuell. Auch in neuerer Zeit, besonders durch Gassendi, ist diese Vorstellung von Atomen erneuert worden. Die Atome Leucipps sind aber nicht die molécules, die kleinen Theile der Physik. Es kommt zwar bei Leucipp nach Aristoteles (De gen. et corr. I, 8) die Vorstellung vor, daß „die Atome unsichtbar sind wegen der Kleinheit ihrer Körperlichkeit," wie man in neuerer Zeit von den molécules spricht; es ist dieß aber nur eine Ausrede. Das Eins kann man nicht sehen, weder mit Gläsern noch Messern aufzeigen, weil es ein Abstractum des Gedankens ist; was man zeigt, ist immer Materie, die zusammengesetzt ist. Ebenso vergeblich ist es, wenn man in neuern Zeiten durch das Mikroskop das Innere des Organischen, die Seele, erforschen und durch Sehen und Fühlen dahinterkommen will. Das Princip des Eins ist also ganz ideell, nicht aber in dem Sinne, als ob es nur im Gedanken, im Kopfe wäre: sondern so, daß der Gedanke das wahre Wesen der Dinge ist. So hat es Leucipp auch verstanden; und seine Philosophie ist mithin gar nicht empirisch. Tennemann (Bd. I, S. 261) sagt dagegen ganz schief: „Das System des Leucipp ist das entgegengesetzte des Eleatischen; er erkennt die Erfahrungswelt für die einzig objectiv reale, und die Körper für die einzige Art von Wesen." Aber das Atom und das Leere sind keine Dinge der Erfahrung; Leucipp sagt, die Sinne sind es nicht, durch die wir des Wahren bewußt werden: und damit hat er einen Idealismus im höhern Sinne, nicht einen bloß subjectiven aufgestellt.

b. Wie abstract dieß Princip bei Leucipp nun auch noch ist, so war er doch bestrebt, es concret zu machen. Von Atom ist die Uebersetzung Individuum, das Untheilbare; in anderer Form

ist das Eins also die Einzelnheit, die Bestimmung der Subjectivität. Das Allgemeine und ihm gegenüber das Individuelle sind große Bestimmungen, um die es sich in allen Dingen handelt; und man weiß erst, was man an diesen abstracten Bestimmungen hat, wenn man im Concreten erkennt, daß sie auch da die Hauptsache sind. Bei Leucipp und Demokrit ist dieß Princip, das bei Epikur hernach vorkommt, physikalisch geblieben; es kommt aber auch im Geistigen vor. Der Geist ist zwar auch Atom, Eins; aber, als Eins in sich, zugleich unendlich voll. In der Freiheit, dem Recht und Gesetz, im Willen handelt es sich nur um diesen Gegensatz der Allgemeinheit und Einzelnheit. In der Sphäre des Staats kann die Ansicht aufgestellt werden, daß der einzelne Wille, als Atom, das Absolute sey; das sind die neueren Theorien über den Staat, die sich auch praktisch geltend machten. Der Staat muß auf dem allgemeinen, d. i. dem an und für sich seyenden Willen beruhen; beruht er auf dem der Einzelnen, so wird er atomistisch, nach der Gedankenbestimmung des Eins gefaßt, wie in Rousseau's contrat social. Die weitere Vorstellung von allem Concreten und Wirklichen ist nun bei Leucipp nach Aristoteles am zuletzt angeführten Orte die: „Das Volle ist nichts Einfaches, sondern es ist ein unendlich Vielfaches. Diese unendlich Vielen bewegen sich im Leeren, denn das Leere ist; ihr Zusammenkommen macht das Entstehen" (d. h. von einem existirenden Dinge, das für die Sinne ist), „die Auflösung und Trennung das Vergehen." Alle weiteren Kategorien fallen hier hinein. „Die Thätigkeit und Passivität besteht darin, daß sie sich berühren: aber ihre Berührung ist nicht, daß sie Eins werden; denn aus dem, was wahrhaft" (abstract) „Eins ist, wird nicht eine Menge, noch aus dem, was wahrhaft Vieles ist, Eins." Oder sie sind in der That weder passiv noch thätig; „denn sie leiden bloß durchs Leere," ohne daß ihr Wesen der Proceß sey. Die Atome sind also, selbst bei der erscheinenden Vereinigung in dem, was wir Dinge nennen, getrennt von einander durch das Leere, welches ein rein Negatives und Fremdes für sie ist; d. h. ihre Beziehung ist nicht an ihnen selbst, sondern etwas Anderes, als sie, worin sie bleiben, was sie sind. Dieß Leere, das Negative gegen das Affirmative, ist auch das Princip der Bewegung der Atome; sie werden gleichsam vom Leeren sollicitirt, es zu erfüllen und zu negiren.

Dieß sind die Sätze der Atomisten. Wir sehen, daß wir unmittelbar an der Grenze dieser Gedanken sind; denn wo von Beziehung die Rede seyn sollte, treten wir heraus aus ihnen. Das Seyn und Nichtseyn, als Gedachte, welche, als Verschiedene in Beziehung auf einander fürs Bewußtseyn vorgestellt, das Volle und Leere sind, haben an sich keine Verschiedenheit; denn das Volle hat ebenso wohl die Negativität an ihm selbst, es ist als Fürsichseyendes ausschließend Anderes, — es ist Eins, und unendlich viele Eins: das Leere ist aber nicht das Ausschließende, sondern die reine Continuität. Diese beiden Gegensätze, Eins und Continuität, nun so fixirt, so ist für die Vorstellung nichts annehmlicher, als in der seyenden Continuität die Atome schwimmen, und bald getrennt, bald vereinigt werden zu lassen: so daß ihre Vereinigung nur eine oberflächliche Beziehung, eine Synthesis ist, die nicht durch die Natur des Vereinten bestimmt ist, sondern worin im Grunde diese an und für sich Seyenden noch getrennt bleiben. Dieß ist aber ein ganz äußerliches Verhalten; rein Selbstständige werden mit Selbstständigen verbunden, bleiben selbstständig, und so ist es nur eine mechanische Vereinigung. Alles Lebendige, Geistige u. s. f. ist dann nur zusammengesetzt: und die Veränderung, Erzeugung, Schaffung eine bloße Vereinigung.

Wie hoch diese Principien als ein Fortschritt auch zu achten sind, so zeigt sich doch hier sogleich ihre ganze Dürftigkeit, so wie damit an weitere concrete Bestimmungen gegangen wird. Dennoch dürfen wir dieß nicht hinzufügen, was zum Theil die Vorstellung neuerer Zeiten hinzufügt, daß einmal in der Zeit so ein Chaos gewesen sey, eine von Atomen erfüllte Leere, die dann

nachher so sich verbunden und geordnet haben, daß dadurch diese Welt herausgekommen sey; sondern es ist noch jetzt und immer, daß das Ansichseyende das Leere und das Volle ist. Gerade dieß ist die befriedigende Seite, welche die Naturforschung in solchen Gedanken gefunden, daß darin das Seyende in seinem Gegensatze als Gedachtes und entgegengesetzt Gedachtes ist, hiermit als an und für sich Seyendes. Die Atomistik stellt sich daher überhaupt der Vorstellung von einer Schöpfung und Erhaltung der Welt durch ein fremdes Wesen gegenüber. Die Naturforschung fühlt in der Atomistik zuerst sich davon befreit, keinen Grund für die Welt zu haben. Denn wenn die Natur von einem Andern als erschaffen und erhalten vorgestellt wird, so wird sie vorgestellt als nicht an sich seyend, also ihren Begriff außer ihr habend: d. h. sie hat einen ihr fremden Grund, sie als solche hat keinen Grund, sie ist nur aus dem Willen eines Andern begreiflich; wie sie ist, ist sie zufällig, ohne Nothwendigkeit und Begriff an ihr selbst. In der Vorstellung der Atomistik aber ist die Vorstellung des Ansich der Natur überhaupt, d. h. der Gedanke findet sich selbst in ihr oder ihr Wesen ist an sich ein Gedachtes; und dieß ist das Erfreuliche für den Begriff, eben sie zu begreifen, sie als Begriff zu setzen. In den abstracten Wesen hat die Natur den Grund an ihr selbst, ist einfach für sich; das Atom und das Leere sind solche einfache Begriffe. Mehr als dieß Formelle aber, daß überhaupt ganz allgemeine einfache Principe, der Gegensatz des Eins und der Continuität, aufgestellt sind, ist nicht darin zu sehen und zu finden.

Wenn wir von einer weitern, reichern Naturansicht ausgehen, und fordern, daß aus der Atomistik auch sie begreiflich werde: so ist die Befriedigung sogleich aus, und man sieht die Unmöglichkeit, irgend damit weiter zu kommen. Daher ist sogleich über diese reinen Gedanken der Continuität und Nichtcontinuität hinauszugehen. Denn eben diese Negativen, die Eins, sind nicht an und für sich; die Atome sind ununterscheidbar, gleich an sich,

oder ihr Wesen ist als reine Continuität gesetzt: so daß sie vielmehr unmittelbar in Einen Klumpen zusammenfallen. Die Vorstellung hält sie wohl auseinander, giebt ihnen ein sinnlich vorgestelltes Seyn; aber sind sie gleich, so sind sie, als reine Continuität, dasselbe, was das Leere ist. Aber das, was ist, ist concret, bestimmt. Wie will man nun die Unterschiedenheit aus diesen Principien auffassen? Wo kommt diese Bestimmtheit, wie Pflanze, Farbe, Gestalt, her? Die Hauptsache ist, daß, sowie man diese Atomen, als kleine Theile, selbstständig bestehen läßt, ihre Vereinigung nur zu einer ganz äußerlichen und zufälligen Zusammensetzung wird. Die bestimmte Verschiedenheit vermißt man; das Eins, als das Fürsichseyende, verliert alle Bestimmtheit. Nimmt man verschiedene Materien an, elektrische, magnetische, Licht-Stoff, und dazu ein mechanisches Drehen der molécules: so ist man einerseits ganz unbekümmert um Einheit, und sagt andererseits nie ein vernünftiges Wort über den Uebergang der Erscheinungen, sondern nur Tautologien.

Indem Leucipp und Demokrit weiter gehen wollten, so tritt das Bedürfniß eines bestimmtern Unterschiedes, als dieses oberflächlichen der Vereinigung und Trennung ein; und sie haben ihn dadurch zu machen gesucht, daß sie die Atome als ungleich setzten, und zwar ihre Verschiedenheit als eine unendliche. Aristoteles (Met. I, 4) führt an: „Diese Verschiedenheit haben sie auf dreierlei Weise zu bestimmen versucht. Sie sagen, die Atome seyen verschieden nach der Gestalt wie A von N: durch die Ordnung" (den Ort), „wie AN von NA: durch die Stellung," ob sie aufrecht stehen, oder liegen, „wie Z von N. Daher sollen alle anderen Unterschiede kommen." Wir sehen Gestalt, Ordnung und Lage sind ebenso wieder äußere Beziehungen und gleichgültige Bestimmungen: d. h. unwesentliche Verhältnisse, welche nicht die Natur des Dinges an sich selbst betreffen noch seine immanente Bestimmtheit, sondern deren Einheit nur in einem Andern ist. Für sich ist dieser Unterschied schon inconsequent; denn als

das ganz einfache Eins sind die Atome einander vollkommen gleich, also kann auch von einer solchen Verschiedenheit gar nicht die Rede seyn.

Wir finden hier ein Bestreben, das Sinnliche auf wenige Bestimmungen zurückzuführen. Aristoteles (**De gen. et corr. I, 8**) sagt in dieser Rücksicht von Leucipp: „Er wollte den Gedanken der Erscheinung und sinnlichen Wahrnehmung näher bringen, und stellte dadurch die Bewegung, Entstehen und Untergehen als an sich seyend vor." Es ist darin nichts zu sehen, als daß die Wirklichkeit hier ihr Recht behält, statt Andere nur von Täuschung sprechen. Aber wenn Leucipp zu dem Ende das Atom auch als an sich gestaltet vorstellt, so bringt er das Wesen wohl der sinnlichen Anschauung auch so näher, aber nicht dem Begriffe; es muß wohl zur Gestaltung fortgegangen werden, aber bis dahin ist von der Bestimmung der Continuität und der Discretion noch ein weiter Weg. Aristoteles (**De sensu, 4**) sagt daher: „Demokrit und die meisten anderen alten Philosophen sind, wenn sie von dem Sinnlichen sprechen, sehr ungeschickt, indem sie alles Empfindbare zu einem Greiflichen machen wollen; denn sie reduciren Alles auf den Tastsinn, das Schwarze sey das Rauhe, das Weiße das Glatte." Alle sinnlichen Eigenschaften werden so nur zurückgeführt auf Gestalt, auf die verschiedene Verbindung von **molécules**, die etwas zu einem Schmeckbaren oder Riechbaren macht; ein Versuch, der auch in der Atomistik der neuern Zeit gemacht ist. Besonders die Franzosen, von Descartes an, stehen auf dieser Seite. Es ist der Trieb der Vernunft, die Erscheinung, das Wahrgenommene zu begreifen; nur die Weise ist falsch, eine ganz nichtssagende unbestimmte Allgemeinheit. Da Figur, Ordnung und Lage, Gestalt überhaupt die einzige Bestimmung des Ansichseyenden sind, so ist darüber nichts gesagt, wie diese Momente doch als Farbe, und zwar unterschiedene Farbe u. s. f. empfunden werden; der Uebergang zu weitern als mechanischen Bestimmungen macht sich nicht, oder zeigt sich als platt und kahl.

Wie nun Leucipp näher aus diesen armen Principien des Atomen und des Leeren, über die er nicht hinauskam, indem er sie als die absoluten nahm, eine Construction der ganzen Welt gewagt hat, die ebenso sonderbar als leer erscheinen kann, davon giebt uns Diogenes Laertius (**IX, 31—33**) einen Bericht, der geistlos genug aussieht; aber die Natur der Sache erlaubte nicht viel Besseres, und es ist damit weiter nichts zu machen, als die Dürftigkeit dieser Vorstellung daraus zu ersehen. Nämlich: „Die Atome durch die Discretion des Unendlichen treiben sich, verschieden an Gestalt, in das große Leere," — Demokrit setzt hinzu: „durch den Widerstand gegen einander (*ἀντιτυπία*) und eine erschütternde, schwingende Bewegung (*παλμός*)" [1]—; „hier zusammengehäuft, machen sie Einen Wirbel (*δίνην*), wo sie zusammenstoßend und auf mannigfaltige Weise sich kreisend, die gleichen zu den gleichen zusammen geschieden werden. Da sie aber, wenn sie im Gleichgewichte wären, wegen der Menge keineswegs irgendwohin sich bewegen könnten: so gehen die feineren in das äußere Leere, gleichsam herausspringend, die übrigen bleiben bei einander, und verwickelt laufen sie gegen einander zusammen, und machen das erste runde System. Dieß steht aber wie eine Haut ab, die aller Arten Körper in sich enthält; indem diese, der Mitte entgegenstrebend, eine Wirbelbewegung machen: so wird diese umgebende Haut fein, indem nach dem Zuge des Wirbels die continuirlichen zusammenlaufen. Auf dieselbe Art entsteht dann die Erde, indem die in die Mitte geführten zusammenbleiben. Die Umgebung, die wie eine Haut ist, wird wieder durch den Anflug der äußern Körper vermehrt; und da sie sich eben im Wirbel bewegt, reißt sie Alles an sich, was sie berührt. Die Verbin-

[1] **Plutarch. de plac. phil. I, 26; Stobaei Ecl. Phys. 20, p. 394** (Tennemann **Bd. I, S. 278**)).

dung einiger macht wieder ein System, zuerst das feuchte und schlammigte, alsdann das ausgetrocknete und kreisende in dem Wirbel des Ganzen; alsdann entzündet, vollende sich so die Natur der Gestirne. Der äußerste Kreis ist die Sonne, der innere der Mond," u. s. f. Dieß ist eine leere Darstellung, es ist weiter kein Interesse in diesen trüben verworrenen Vorstellungen der Kreisbewegung, und dessen, was später Anziehen und Abstoßen genannt worden ist, als daß differente Bewegung für das Wesen der Materie angesehen wurde.

c. Was endlich die Seele betrifft, so berichtet Aristoteles (**De anim. I, 2**), Leucipp und Demokrit hätten gesagt, „sie sey kugelförmige Atome." Näher ersehen wir aus Plutarch (**De plac. phil. IV, 8**), daß Demokrit sich auf das Verhältniß des Bewußtseyns, unter Anderem, auf die Erklärung des Ursprungs der Empfindungen eingelassen, indem bei ihm die Vorstellungen anfangen, daß von den Dingen gleichsam feine Oberflächen sich ablösen, die in die Augen und Ohren hineinfließen u. s. f. So viel sehen wir, daß Demokrit den Unterschied der Momente des Ansich und des Füranderesseyns bestimmter ausgesprochen hat. Denn er sagte, wie Sextus (**adv. Math. VII, 135**) anführt: „Nach der Meinung (*νόμῳ*) ist Warmes, nach der Meinung Kaltes, nach der Meinung Farbe, Süßes und Bitteres; nach der Wahrheit (*ἐτεῇ*) nur die Untheilbaren und das Leere." D. h. an sich ist nur das Leere und Untheilbare und ihre Bestimmungen, für ein Anderes aber ist gleichgültiges, differentes Seyn, die Wärme u. s. f. Aber es ist damit auch zugleich dem schlechten Idealismus Thor und Thür aufgethan, der mit dem Gegenständlichen dann fertig zu seyn meint, wenn er es aufs Bewußtseyn bezieht, und von ihm nur sagt, es ist meine Empfindung. Damit ist die sinnliche Einzelnheit zwar in der Form des Seyns aufgehoben, aber es bleibt noch dieselbe sinnliche Vielheit; es ist eine sinnliche begriffslose Mannigfaltigkeit des Empfindens gesetzt, in der keine Vernunft ist, und um welche sich dieser Idealismus weiter nicht bekümmert.

2. Empedokles.

Die Fragmente des Empedokles sind mehrmals gesammelt: Sturz in Leipzig hat über vierhundert Verse zusammengebracht;[1] auch Peyron hat eine Sammlung der Fragmente des Empedokles und Parmenides angelegt,[2] wovon in Leipzig 1810 ein Abdruck gemacht worden ist. Von Ritter findet sich in Wolf's Analekten ein Aufsatz über den Empedokles vor.

Empedokles war aus Agrigent in Sicilien, wie Heraklit ein Kleinasiate. Wir kommen so wieder nach Italien, da die Geschichte zwischen diesen beiden Seiten wechselt; von dem eigentlichen Griechenlande, dem Mittelpunkt, gehen noch keine Philosophien aus. Empedokles war, nach Tennemann (Bd. I, S. 415) um die 80. Olympiade (460 v. Chr.) berühmt. Sturz (S. 9—10) führt Dodwell's Worte (**De aetate Pythag. p. 220**) an, nach welchen Empedokles (Ol. 77, 1 (472 v. Chr.) geboren wäre: „Im zweiten Jahre der 85. Olympiade hatte Parmenides das 65. Jahr erreicht, so daß Zeno im zweiten Jahre der 75. Olympiade geboren wurde,"[3] „also sechs Jahre älter als sein Mitschüler Empedokles war; denn dieser war nur Ein Jahr alt, als Pythagoras im ersten oder zweiten Jahr der 77. Olympiade starb." Aristoteles (Met. I, 3) sagt: „Empedokles ist dem Alter nach später als Anaxagoras, aber den Werken nach früher." Er hat aber nicht nur der Zeit nach früher, d. h. an Jahren jünger, philosophirt: sondern seine Philosophie ist auch in Ansehung der Stufe des Begriffs gegen den Begriff des Anaxagoras früher und unreifer.

Sonst erscheint er in den Erzählungen von seinen Lebensumständen bei Diogenes (VIII, 59, 63—73) als ein ähn-

[1] **Empedocles Agrigentinus. De vita et philosophia ejus exposuit, carminum reliquias ex antiquis scriptoribus collegit, recensuit, illustravit, praefationem et indices adjecit Magister Frid. Guil. Sturz, Lipsiae, 1805.**

[2] **Empedoclis et Parmenidis fragmenta etc. restituta et illustrata ab Amadeo Peyron.**

[3] **cf. Plat. Parmenid. p. 127 (p. 4).**

licher Wundermann und Zauberer, als Pythagoras. Er genoß während seines Lebens großes Ansehen unter seinen Mitbürgern, und nach seinem Tode wurde ihm eine Statue in seiner Vaterstadt errichtet; sein Ruhm war weit verbreitet. Er lebte nicht getrennt, wie Heraklit, sondern in großem Einfluß auf die Anordnung der Staatsgeschäfte Agrigents, wie Parmenides in Elea. Er erwarb sich das Verdienst, daß er nach dem Tode des Meton, Beherrschers von Agrigent, es dahin brachte, daß Agrigent sich eine freie Verfassung und gleiche Rechte allen Bürgern gab: ebenso vernichtete er mehrere Versuche, die von Bürgern Agrigents gemacht wurden, die Herrschaft ihrer Vaterstadt an sich zu reißen; und als die Verehrung seiner Mitbürger so hoch stieg, daß sie ihm die Krone anboten, schlug er sie aus und lebte ferner als ein angesehener Privatmann unter ihnen. Wie über andere Umstände seines Lebens, so wurde auch viel über seinen Tod gefabelt. Wie er in seinem Leben sich ausgezeichnet betrug, so habe er auch durch seinen Tod sich das Ansehen geben wollen, nicht eines gewöhnlichen Todes gestorben zu seyn, als Beweis, daß er nicht ein sterblicher Mensch war, sondern daß er nur hinweggerückt sey. Nach einem Gastmahl sey er entweder plötzlich verschwunden: oder auf dem Aetna sey er mit seinen Freunden gewesen, auf einmal aber von ihnen nicht mehr gesehen worden. Was aber aus ihm geworden sey, sey dadurch verrathen worden, daß einer seiner Schuhe vom Aetna ausgeworfen und von einem seiner Freunde gefunden worden sey; wodurch also klar geworden sey, daß er sich in den Aetna gestürzt, um sich auf diese Weise dem Anblick der Menschen zu entziehen, und die Meinung zu veranlassen, daß er eigentlich nicht gestorben, sondern unter die Götter versetzt worden sey.

Der Ursprung und die Veranlassung dieser Fabel scheint in einem Gedichte zu liegen, worin sich mehrere Verse finden, die, allein genommen, viel Anmaßung aussprechen. Er sagt bei Sturz (p. 530: **Reliquiae** *τῶν καθαρμῶν*, v. 364—376):

Freunde, die große Burg am gelben Akragas bewohnend,
Die Ihr in trefflichen Werken Euch übet, seyd mir gegrüßet!
Ich bin Euch ein unsterblicher Gott, kein sterblicher Mensch mehr.
Sehet Ihr nicht, wie umher ich gehe, von Allen geehret,
Von Diademen das Haupt umkränzt und grünenden Kronen?
Wenn ich also geschmückt in blühenden Städten mich zeige,
Beten Männer und Weiber mich an. Und Tausende folgen
Meinem Schritt, die Wege zum Heil von mir zu erforschen:
Andere, Weissagungen bedürfend: Andere wieder,
Mannigfaltiger Krankheit heilende Rede erkundend.
Aber was halt' ich darauf, als ob ich Großes vollbrächte,
Daß ich an Kunst die vielverderblichen Menschen besiege.

Aber der Zusammenhang dieser Ruhmredigkeit ist: Ich bin hochgeehrt, aber was hat dieß für Werth; es spricht der Ueberdruß der Ehre bei den Menschen aus ihm.

Empedokles hat Pythagoreer zu Lehrern gehabt, und ist mit ihnen umgegangen; er wird daher zuweilen zu den Pythagoreern gerechnet, wie Parmenides und Zeno, was aber weiter keinen anderen Grund hat. Es fragt sich, ob er zu dem Bunde gehört hat; seine Philosophie hat kein Pythagoreisches Aussehen. Bei Diogenes Laertius (VIII, 56) wird er auch Mitschüler Zeno's genannt. Es sind uns zwar von ihm mancherlei einzelne physikalische Gedanken, so wie paränetische Ausdrücke erhalten worden, und in ihm scheint das Eindringen des Gedankens in die Realität und das Erkennen der Natur mehr Ausbreitung und Umfang gewonnen zu haben; aber wir finden in ihm weniger speculative Tiefe, als in Heraklit, sondern den sich mehr in die reale Ansicht versenkenden Begriff, eine Ausbildung der Naturphilosophie oder Naturbetrachtung. Empedokles ist mehr poetisch, als bestimmt philosophisch; er ist nicht von großem Interesse, und es ist aus seiner Philosophie nicht viel zu machen.

In Ansehung des bestimmten Begriffs, welcher sie beherrscht und in ihr wesentlich hervorzutreten anfängt, so ist es die Vermischung oder Synthesis. Als Vermischung ist es zuerst, daß sich die Einheit Entgegengesetzter darbietet; dieser sich in Heraklit zuerst aufthuende Begriff ist in seiner Ruhe für die Vor-

stellung als Vermischung, ehe der Gedanke bei Anaragoras das Allgemeine erfaßt. Empedokles Syntheſe gehört alſo, als eine Vervollſtändigung des Verhältniſſes, zum Heraklit, deſſen ſpeculative Idee zwar auch in der Realität überhaupt als Proceß iſt, aber ohne daß die einzelnen Momente in der Realität als Begriffe gegen einander ſind. Empedokles Begriff der Syntheſe macht ſich noch bis dieſen Tag geltend. Er iſt auch der Urheber der gemeinen Vorſtellung, die auch auf uns gekommen: die vier bekannten phyſikaliſchen Elemente, Feuer, Luft, Waſſer, Erde, als Grundweſen anzuſehen; den Chemikern gelten ſie freilich nicht mehr als Elemente, indem ſie unter Element ein chemiſch Einfaches verſtehen. Empedokles' Gedanken will ich nun kurz angeben, indem wir das viele Einzelne, was berichtet wird, in den Zuſammenhang eines Ganzen zuſammenfaſſen.

Kurz iſt ſein allgemeiner Gedanke von Ariſtoteles[1] ſo zuſammengefaßt: „Empedokles hat zu den drei, Feuer, Luft, Waſſer, die vorher, jedes von Dieſem oder Jenem, als Princip betrachtet wurde, noch die Erde, als das vierte körperliche Element hinzugeſetzt, und geſagt, dieſe ſeyen es, die immer bleiben, und nicht werden, ſondern nur nach dem Mehr oder Weniger vereinigt und geſchieden, in Eins zuſammengehen und aus Einem kommen." Kohlenſtoff, Metalle u. ſ. w. ſind nichts an und für ſich Seyendes, was bleibt und nicht wird; ſo iſt nichts Metaphyſiſches dabei beabſichtigt. Bei Empedokles iſt dieß aber allerdings der Fall: Jedes Ding entſtehe durch irgend eine Art der Verbindung der Vier. Dieſe vier Elemente in unſerer gewöhnlichen Vorſtellung ſind nicht jene ſinnlichen Dinge, wenn wir ſie als allgemeine Elemente betrachten; denn ſinnlich betrachtet, giebt es noch andere verſchiedene ſinnliche Dinge. Alles Organiſche z. B. iſt anderer Art; ferner Erde als Eine, als einfache reine Erde iſt nicht, ſondern ſie iſt in mannigfacher Beſtimmtheit. Indem wir von den vier Elementen hören, ſo liegt alſo darin die Erhebung der ſinnlichen Vorſtellung in den Gedanken.

[1] Metaph. I, 3 et 8; De gener. et corrupt. I, 1.

In Anſehung des abſtracten Begriffes ihres Verhältniſſes zu einander ſagt Ariſtoteles (Met. I, 4) weiter, daß Empedokles nicht nur die vier Elemente als Principien gebraucht habe, ſondern auch Freundſchaft und Feindſchaft, die wir ſchon bei Heraklit geſehen haben; es erhellt unmittelbar, daß ſie anderer Art ſind, indem ſie eigentlich etwas Allgemeines ſind. Er hat die vier Natur-Elemente als die realen, und als die ideellen Principien Freundſchaft und Feindſchaft; ſo daß ſechs Elemente, von denen Sextus[1] oft ſpricht, bei ihm erſcheinen in Verſen, die uns Ariſtoteles (Met. III, 4) und Sextus (adv. Math. VII, 92) aufbewahrt:

Mit der Erde ſehn wir die Erde, mit Waſſer das Waſſer,
Mit Luft göttliche Luft, und mit Feuer das ewige Feuer,
Mit der Liebe die Liebe, den Streit mit traurigem Streite.

Durch unſere Theilnahme an ihnen werden ſie für uns. Darin liegt die Vorſtellung, daß der Geiſt, die Seele ſelbſt die Einheit, dieſelbe Totalität der Elemente iſt, ſich nach dem Princip der Erde zur Erde, nach dem des Waſſers zum Waſſer, nach dem der Liebe zur Liebe u. ſ. f. verhält.[2] Indem wir Feuer ſehen, ſo iſt es dieß Feuer in uns, für welches das objective Feuer iſt u. ſ. w.

Auch den Proceß dieſer Elemente erwähnt Empedokles, aber er hat ihn weiter nicht begriffen; ſondern dieß iſt das Auszeichnende, daß er ihre Einheit als eine Vermiſchung vorſtellt. In dieſer ſynthetiſchen Verbindung, die eine oberflächliche, begriffloſe Beziehung, zum Theil Bezogen-, zum Theil auch Nichtbezogenſeyn iſt, kommt nun nothwendig der Widerſpruch vor, daß einmal die Einheit der Elemente geſetzt iſt, das andere Mal ebenſo ihre Trennung: nicht die allgemeine Einheit, worin ſie als

[1] adv. Math. VII, 120; IX, 10; X, 317.

[2] Arist. De anima I, 2; Fabricius ad Sext. adv. Math. VII, 92, p. 389, not. T.; Sextus adv. Math. I, 303; VII, 121.

Momente sind, in ihrer Verschiedenheit selbst unmittelbar Eins, und in ihrer Einheit unmittelbar verschieden; sondern diese beiden Momente, Einheit und Verschiedenheit, fallen auseinander, und Vereinigung und Scheidung sind die ganz unbestimmten Verhältnisse. Empedokles sagt im ersten Buche seines Gedichts über die Natur bei Sturz (p. 517, v. 106—109): „Es ist nichts eine Natur, sondern allein eine Mischung und Trennung des Gemischten; sie wird Natur nur von den Menschen genannt." Dasjenige nämlich, woraus etwas ist, als aus seinen Elementen oder Theilen, nennen wir noch nicht Natur, sondern die bestimmte Einheit derselben; z. B. die Natur eines Thieres ist seine bleibende wesentliche Bestimmtheit, seine Gattung, seine Allgemeinheit, die ein Einfaches ist. Allein die Natur in diesem Sinne hebt Empedokles auf; denn jedes Ding ist nach ihm die Vermischung einfacher Elemente, es selbst also nicht das Allgemeine, Einfache, Wahre an sich: nicht wie wir es ausdrücken, wenn wir es Natur nennen. Diese Natur nun, der zufolge sich Etwas nach seinem Selbstzwecke bewegt, vermißt Aristoteles (**De gen. et corr. II**, 6) bei Empedokles; in späterer Zeit ist diese Vorstellung freilich schon mehr verloren gegangen. Indem die Elemente also so einfach an sich Seyende sind, so wäre eigentlich kein Proceß derselben gesetzt; denn im Processe eben sind sie zugleich nur verschwindende Momente, nicht an sich Seyende. So an sich, wären sie unveränderlich: oder sie können sich nicht zu einem Eins constituiren; denn in dem Eins eben hebt sich ihr Bestehen oder ihr Ansichseyn auf. Aber indem Empedokles sagt, die Dinge *bestehen* aus diesen Elementen, so ist eben darin von ihm zugleich ihre Einheit gesetzt.

Dieß sind die Hauptmomente des Empedokleischen Philosophirens. Ich führe die Bemerkungen an, die Aristoteles (Met. I, 4) hierüber macht.

α) „Wenn man dieß in seiner Consequenz und nach dem Verstande nehmen wolle, nicht bloß wie Empedokles davon stammelt, so werde man sagen, daß die Freundschaft das Princip des Guten, die Feindschaft aber das Princip des Bösen sey; so daß man gewissermaßen sagen könne, Empedokles setze, und zwar zuerst, das Böse und das Gute als die absoluten Principien, weil das Gute das Princip alles Guten, das Böse das Princip alles Bösen ist." Aristoteles zeigt die Spur des Allgemeinen darin auf; ihm ist es nämlich, wie nothwendig, um den Begriff des Princips zu thun, das an und für sich selbst ist. Dieß aber ist nur der Begriff oder der Gedanke, der unmittelbar an ihm selbst für sich ist; solches Princip haben wir noch nicht gesehen, sondern findet sich erst bei Anaxagoras. Wenn Aristoteles das bei den alten Philosophen vermißte Princip der Bewegung im Werden des Heraklit gefunden hatte: so vermißte er wiederum bei Heraklit das noch tiefere Princip des Guten, und wollte es daher gern bei Empedokles finden. Unter dem Guten ist das Umweswillen zu verstehen, was Zweck an und für sich selbst ist, das schlechthin in sich Feste, was um seiner selbst willen ist, und wodurch alles Andere ist; der Zweck hat die Bestimmung der Thätigkeit, sich selbst hervorzubringen, so daß er als Selbstzweck die Idee ist, der Begriff, der sich objectivirt, und in seiner Objectivität mit sich identisch ist. Aristoteles polemisirt so gegen Heraklit stark, weil dessen Princip nur Veränderung ist, ohne Sichgleichbleiben, Sicherhalten und Insichzurückgehen.

β) Aristoteles sagt ferner tadelnd über das nähere Verhältniß und die Bestimmung dieser zwei allgemeinen Principien der Freundschaft und Feindschaft, als des Vereinens und Trennens, daß „Empedokles sie weder durchgreifend gebraucht, noch auch in ihnen selbst ihre Bestimmtheit festhält (*ἐξευρίσκει τὸ ὁμολογούμενον*); denn häufig scheidet bei ihm die Freundschaft, und die Feindschaft vereinigt. Wenn nämlich das All durch die Feindschaft in die Elemente auseinander tritt, so wird dadurch das Feuer in Eins vereinigt, und ebenso jedes der andern Elemente." Die Scheidung der Elemente, welche im All verbunden sind, ist ebenso nothwendig Vereinigung der Theile jedes Elements unter sich;

das auf Einer Seite zu stehen Kommende ist, als ein Selbstständiges, ebenso ein in sich Vereintes. „Wenn aber Alles durch Freundschaft wieder in Eins zusammengeht, ist nothwendig, daß aus jedem Elemente seine Theile wieder ausgeschieden werden." Das Ineinswerden ist selbst ein Vielfaches, eine verschiedene Beziehung der vier Geschiedenen: also ist das Zusammengehen zugleich ein Scheiden. Dieß ist der Fall überhaupt mit aller Bestimmtheit, daß sie das Gegentheil an ihr selbst seyn und als solches sich darstellen muß. Es ist eine tiefe Bemerkung, daß überhaupt keine Einigung ohne Trennung, keine Trennung ohne Einigung ist; Identität und Nicht-Identität sind solche Denkbestimmungen, die nicht getrennt werden können. Es ist ein Tadel des Aristoteles, der in der Natur der Sache liegt. Wenn dann Aristoteles anmerkt, daß Empedokles, obgleich jünger als Heraklit, dennoch „der Erste gewesen sey, welcher solche Principien aufgestellt habe, indem er das Princip der Bewegung nicht als Eines setzte, sondern verschiedene und entgegengesetzte:" so bezieht sich dieß wohl darauf, daß er erst beim Empedokles die Zweckursache, ob derselbe zwar hierüber nur stammele, zu finden glaubte.

γ) Ueber die realen Momente, worin sich dieß Ideelle realisirt, sagt Aristoteles ferner: „Er gebraucht sie nicht als vier" Gleichgültige nebeneinander, „sondern im Gegensatze als zwei; das Feuer stellte er für sich auf die eine Seite und die drei anderen, Erde, Luft und Wasser, als Eine Natur, auf die andere Seite." Das Interessanteste wäre die Bestimmung ihres Verhältnisses.

δ) Was das Verhältniß der zwei ideellen Momente, Freundschaft und Feindschaft, und der vier realen Elemente betrifft, so ist es kein vernünftiges, indem Empedokles sie, nach Aristoteles (Met. XII, 10) nicht gehörig unterschieden, sondern coordinirt hat: so daß wir sie häufig nebeneinander als seyend von gleicher Würde aufgezählt sehen; aber es versteht sich von selbst, daß Empedokles beide Weisen, die reale und die ideale, auch unterschied, und den Gedanken als die Beziehung jener aussprach.

ε) Mit Recht sagt Aristoteles (De gen. et corr. I, 1), daß „Empedokles sich selbst und der Erscheinung widerspreche. Denn das eine Mal behauptet er, daß keines der Elemente aus dem andern entspringe, sondern alles Andere aus ihnen; zugleich aber läßt er sie in ein Ganzes durch die Freundschaft werden, und aus diesem Einen wieder durch den Streit. So werde durch bestimmte Unterschiede und Eigenschaften das eine Wasser, das andere Feuer, u. s. f. Wenn nun die bestimmten Unterschiede weggenommen werden (und sie können weggenommen werden, da sie entstanden sind): so ist offenbar, daß Wasser aus Erde, und umgekehrt entsteht. Das All war noch nicht Feuer, Erde, Wasser und Luft, als diese noch Eins waren; so daß es nicht deutlich ist, ob er eigentlich das Eine oder das Viele zum Wesen gemacht." Indem die Elemente in Eins werden, so ist ihre Bestimmtheit, das wodurch Wasser Wasser ist, nichts an sich, d. h. sie sind übergehend in Anderes; dieß widerspricht aber dem, daß sie die absoluten Elemente oder daß sie an sich sind. Die wirklichen Dinge betrachtete er so als eine Vermischung der Elemente, gegen deren Ursprünglichkeit er aber auch wieder Alles aus Einem durch die Freundschaft und Feindschaft sich entspringend denkt. Diese gewöhnliche Gedankenlosigkeit ist die Natur des synthesirenden Vorstellens überhaupt: jetzt die Einheit, dann die Vielheit festzuhalten, und beide Gedanken nicht zusammen zu bringen; Eins ist, als aufgehoben, ebenso auch nicht Eins. [1]

[1] Hegel pflegte zwar in seinen Vorlesungen der gewöhnlichen Ordnung zu folgen und den Empedokles vor den Atomisten abzuhandeln. Da er aber im Verlauf der Darstellung die Atomisten immer an die Eleaten und Heraklit anschloß, und den Empedokles, insofern er nach Aristoteles die Zweckursache ahne, als den Vorläufer des Anaxagoras auffaßte, so rechtfertigt sich schon dadurch gegenwärtige Umstellung hinlänglich. Erwägt man ferner, daß Empedokles zwischen dem Einen Heraklits und dem Vielen Leucipps nur hin und her schwankt, ohne doch, wie diese, an der Einen dieser einseitigen Bestimmungen festzuhalten: so ergiebt sich, daß beide Momente seine Voraussetzungen sind, durch deren Wechsel er eben den Anaxagoreischen Zweck-Begriff anbahnt, welcher, als ihr Zusammenfassen, diejenige wesentliche Einheit ist, aus welcher die Vielheit der Erscheinungen, als aus ihrer immanenten Ursache, hervorgeht.

F. Anaragoras.

Mit Anaragoras [1] fängt erst an ein wenn gleich noch schwaches Licht aufzugehen, indem der Verstand als das Princip anerkannt wird. Von Anaragoras sagt Aristoteles (Met. I, 3): „Der aber, der sagte, daß die Vernunft (νοῦς), wie in dem Lebenden, so auch in der Natur, die Ursache ist der Welt und aller Ordnung, ist wie ein Nüchterner erschienen, gegen die vorher ins Blinde (εἰκῇ) sprachen." Die bisherigen Philosophen sind, wie Aristoteles (Met. I, 4) sagt, „den Fechtern, die wir Naturalisten nennen, zu vergleichen. Wie diese oft in ihrem Herumtummeln gute Stöße thun, aber nicht nach der Kunst, so scheinen auch diese Philosophen kein Bewußtseyn über das zu haben, was sie sagen." Hat nun auch Anaragoras, wie ein Nüchterner unter Trunkenen erscheinend, zuerst dieß Bewußtseyn gehabt, indem er sagt, der reine Gedanke ist das an und für sich seyende Allgemeine und Wahre, so geht doch auch sein Stoß noch ziemlich ins Blaue hinein.

Der Zusammenhang seiner Philosophie mit der vorhergehenden ist folgender. In Heraklits Idee als Bewegung sind alle Momente absolut verschwindende; Empedokles ist Zusammenfassen dieser Bewegung in die Einheit, aber eine synthetische, ebenso Leucipp und Demokrit: aber so, daß bei Empedokles die Momente dieser Einheit die seyenden Elemente des Feuers, Wassers u. s. f. sind, bei diesen aber reine Abstractionen, an sich seyende Wesen, Gedanken. Hierdurch aber ist unmittelbar die Allgemeinheit gesetzt; denn die Entgegengesetzten haben keinen sinnlichen Halt mehr. Als Principe haben wir gesehen das Seyn, das Werden, das Eins; es sind allgemeine Gedanken, nichts Sinnliches, auch nicht Vorstellungen der Phantasie; der Inhalt und die Theile derselben aber sind aus dem Sinnlichen genommen, es sind Ge-

[1] Anaxagorae Clazomenii fragmenta, quae supersunt omnia, edita ab E. Schaubach. Lipsiae, 1827.

danken in irgend einer Bestimmung. Anaragoras nun sagt jetzt, das Allgemeine, nicht Götter, sinnliche Principien, Elemente, noch Gedanken, die wesentlich als Reflexionsbestimmungen sind, sondern der Gedanke selbst, an und für sich, ohne Gegensatz, Alles in sich befassend, ist die Substanz oder das Princip. Die Einheit kehrt als allgemeine aus der Entgegensetzung in sich zurück, wogegen in dem Syntheſiren des Empedokles das Entgegengesetzte noch getrennt von ihr für sich, nicht der Gedanke selbst das Seyn ist; hier aber ist der Gedanke, als reiner freier Proceß in sich selbst, das sich selbst bestimmende Allgemeine, nicht unterschieden vom bewußten Gedanken. Im Anaragoras thut sich so ein ganz anderes Reich auf.

Anaragoras schließt diese Periode, nach ihm beginnt eine neue. Er wird, nach der beliebten Ansicht vom genealogischen Uebergehen der Principe von Lehrer auf Schüler, weil er aus Jonien war, oft als ein Fortsetzer der Jonischen Schule, als Jonischer Philosoph vorgestellt; denn Hermotimus von Klazomenä war sein Lehrer. Auch wird er zu diesem Behufe von Diogenes Laertius (II, 6) zu einem Schüler des Anaximenes gemacht, dessen Geburt aber in Ol. 55—58 gesetzt wird, d. h. ungefähr 60 Jahre früher als die des Anaragoras.

Aristoteles (Met. I, 3) sagt, Anaragoras habe erst diese Bestimmungen angefangen, das absolute Wesen als Verstand auszusprechen. Aristoteles und dann Andere nach ihm, z. B. Sextus (adv. Math. IX, 7), führen das trockene Factum an, daß Hermotimus dazu Veranlassung gegeben; aber deutlich habe dieß Anaragoras gethan. Damit ist dann wenig gedient, da wir weiter nichts von Hermotimus' Philosophie erfahren; viel mag es nicht gewesen seyn. Andere haben viel historische Untersuchungen über diesen Hermotimus angestellt. Diesen Namen haben wir schon angeführt in der Liste derer, von denen erzählt wird, daß Pythagoras, vor seinem Leben als Pythagoras, sie gewesen sey. Wir haben auch eine Geschichte von Hermotimus: er habe

nämlich die eigene Gabe besessen, als Seele seinen Leib zu verlassen. Dieß sey ihm aber am Ende schlecht bekommen; denn seine Frau, mit der er Händel hatte, und die sonst wohl wußte, wie es damit war, zeigte diesen von seiner Seele verlassenen Leib ihren Bekannten als todt, und er wurde verbrannt, ehe die Seele sich wieder eingestellt hatte, — die sich freilich wird verwundert haben.[1] Es ist nicht der Mühe werth, zu untersuchen, was dieser alten Geschichte zu Grunde liegt, d. h. wie wir die Sache ansehen wollen; man könnte an Verzückung dabei denken.

Vor der Philosophie des Anaragoras haben wir seine Lebensumstände zu betrachten. Anaragoras, nach Diogenes (II, 7), Ol. 70 (500 v. Chr.) geboren, ist früher als Demokrit und dem Alter nach ebenso als Empedokles, doch mit diesen überhaupt, wie mit Parmenides gleichzeitig; er ist so alt wie Zeno, und lebte etwas früher, als Sokrates, aber sie kannten sich noch. Seine Vaterstadt ist Klazomenä in Lydien, nicht sehr weit von Kolophon und dann Ephesus, auf einer Landenge, durch die eine große Halbinsel mit dem festen Lande zusammenhängt. Sein Leben besteht kurz darin, daß er sich auf das Studium der Wissenschaften legte, von den öffentlichen Angelegenheiten zurückzog, nach Valerius Maximus (VIII, 7, extr. 6) viele Reisen machte, und zuletzt nach Tennemann (Bd. I, S. 300, 415) im fünfundvierzigsten Jahre seines Alters in der 81. Olympiade (456 v. Chr.) zur günstigsten Zeit nach Athen kam.

Mit ihm sehen wir so die Philosophie in das eigentliche Griechenland, das bisher noch keine hatte, und zwar nach Athen wandern; bisher war Kleinasien oder Italien der Sitz der Philosophie gewesen, die aber, als die Kleinasiaten unter Persische Herrschaft fielen, bei ihnen mit dem Verluste ihrer Freiheit ausstarb. Anaragoras, selbst ein Kleinasiate, lebte in der großen Zeit zwischen den Medischen Kriegen und dem Zeitalter des Perikles vorzüglich zu Athen, das jetzt den Culminationspunkt seiner

[1] Plin. Hist. nat. VII, 53; Brucker, T. I, p. 493—494, not.

schönen Größe erreicht hatte, indem es, wie das Haupt der Griechischen Macht, so auch der Sitz und Mittelpunkt der Künste und der Wissenschaften war. Athen, nach den Persischen Kriegen, unterwarf sich den größten Theil der Griechischen Inseln, so wie eine Menge Seestädte in Thracien und sonst weiter hinein ins schwarze Meer. Wie sich die größten Künstler in Athen sammelten, ebenso haben sich die berühmtesten Philosophen und Sophisten dort aufgehalten, ein Kranz von Sternen der Kunst und Wissenschaft: Aeschylus, Sophokles, Aristophanes, Thucydides, Diogenes von Apollonia, Protagoras, Anaragoras und andere Kleinasiaten. Perikles stand damals an der Spitze des Staats, und erhob ihn zum höchsten Glanze, den man den Silberblick des Athenischen Lebens nennen kann; denn Anaragoras, obgleich noch in diese blühendste Zeit des Griechischen Athenischen Lebens fallend, berührt doch schon den Untergang oder vielmehr den Uebergang in den Untergang, in das Sterben des schönen Athenischen Lebens.

Besonders ist der Gegensatz von Athen und Lacedämon in dieser Zeit interessant, den beiden Griechischen Nationen, die um die erste Stelle in Griechenland miteinander wetteiferten; es ist darum hier der Principien dieser berühmten Staaten zu erwähnen. Während bei den Lacedämoniern keine Kunst und Wissenschaft vorhanden war, so hatte es Athen der Eigenthümlichkeit seiner Verfassung und seines ganzen Geistes zu danken, daß es der Sitz der Wissenschaften und schönen Künste wurde. Doch ist auch Lacedämon seiner Verfassung nach hochzuachten, die den strengen Dorischen Geist consequent geordnet hatte, und deren Hauptzug ist, daß alle persönliche Besonderheit dem allgemeinen Zwecke des Staatslebens untergeordnet oder vielmehr aufgeopfert war, und das Individuum das Bewußtseyn seiner Ehre und Gültigkeit nur in dem Bewußtseyn der Thätigkeit für den Staat hatte. Ein Volk von solcher gediegenen Einheit, worin der Wille des Einzelnen eigentlich ganz verschwunden ist, machte einen unüberwind-

lichen Zusammenhang aus; und Lacedämon wurde deswegen an die Spitze der Griechen gestellt und erhielt die Hegemonie, wie wir sie in den Trojanischen Zeiten bei den Argivern sehen. Dieß ist ein großes Princip, was in jedem wahrhaften Staate seyn muß, was aber bei den Lacedämoniern in seiner Einseitigkeit geblieben ist; diese Einseitigkeit ist von den Athenern gemieden, und dadurch sind sie größer geworden. In Lacedämon war die eigenthümliche Persönlichkeit so nachgesetzt, daß das Individuum nicht für sich seine freie Ausbildung und Aeußerung haben konnte; die Individualität war nicht anerkannt, daher nicht mit dem allgemeinen Zwecke des Staats in Uebereinstimmung gebracht. Dieses Aufheben des Rechts der Subjectivität, was wir auch in Plato's Republik auf seine Weise finden, ging bei den Lacedämoniern sehr weit. Aber das Allgemeine ist nur lebendiger Geist, insofern das einzelne Bewußtseyn sich als solches in ihm findet, das Allgemeine nicht das unmittelbare Leben und Seyn des Individuums, die Substanz nur, ausmacht, sondern das bewußte Leben. Wie die Einzelnheit, die von dem Allgemeinen sich trennt, unmächtig ist und zu Grunde geht: ebenso kann die einseitige allgemeine, die seyende Sitte der Individualität nicht widerstehen. Der Lacedämonische Geist, der auf die Freiheit des Bewußtseyns nicht gerechnet und dessen Allgemeines sich von ihr isolirt hatte, mußte sie deswegen als dem Allgemeinen entgegengesetzt hervorbrechen sehen; und wenn wir zuerst als Befreier Griechenlands von seinen Tyrannen die Spartaner auftreten sehen, denen selbst Athen die Verjagung der Nachkommen des Pisistratus verdankt: so geht ihr Verhältniß zu ihren Bundesgenossen bald in gemeine, niederträchtige Gewalt über, und im Innern des Staates ebenso in eine harte Aristokratie, so wie die festgesetzte Gleichheit des Eigenthums (daß bei jeder Familie ihr Erbgut bliebe und durch Verbannung eigentlichen Geldes und Handels und Wandels die Möglichkeit der Ungleichheit des Reichthums verbannt würde) in eine Habsucht über, die, dem Allgemeinen entgegen, brutal und

niederträchtig wurde. Dieß wesentliche Moment der Besonderheit, nicht in den Staat aufgenommen, damit nicht gesetzlich, sittlich (moralisch zunächst) gemacht, erscheint als Laster. In einer vernünftigen Organisation sind alle Momente der Idee vorhanden; ist die Leber isolirt als Galle, so würde sie darum nicht mehr und nicht weniger thätig seyn, aber als feindlich sich von der leiblichen Oekonomie des Körpers isoliren. Den Athenern hatte hingegen Solon nicht nur Gleichheit der Rechte, Einheit des Geistes, zu ihrer Verfassung gemacht, die eine reinere Demokratie als in Sparta war: sondern auch dem Geiste des Individuums, ungeachtet jeder Bürger sein substantielles Bewußtseyn in der Einheit mit den Gesetzen des Staats hatte, seinen freien Spielraum gegeben, sich zu gewähren und zu äußern. Dem Volke, nicht Ephoren vertraute Solon die Staatsgewalt an, die es nach Verjagung seiner Tyrannen an sich nahm, und so in Wahrheit ein freies Volk wurde; der Einzelne hatte selbst das Ganze in ihm, wie sein Bewußtseyn und Thun im Ganzen. So sehen wir in diesem Princip die Ausbildung des freien Bewußtseyns und die Freiheit der Individualität in ihrer Größe auftreten. Das Princip der subjectiven Freiheit erscheint aber zunächst noch in Einigkeit mit der allgemeinen Grundlage der Griechischen Sittlichkeit als des Gesetzlichen, selbst mit der Mythologie; und so brachte es in seinem Ergehen, indem das Genie seine Conceptionen frei ausgebären konnte, diese großen Kunstwerke der bildenden schönen Künste und die unsterblichen Werke der Poesie und Geschichte hervor. Das Princip der Subjectivität hatte insofern noch nicht die Form angenommen, daß die Besonderheit als solche freigelassen, auch der Inhalt ein subjectiv besonderer, wenigstens im Unterschiede von der allgemeinen Grundlage, der allgemeinen Sittlichkeit, der allgemeinen Religion, den allgemeinen Gesetzen, seyn sollte. Wir sehen also nicht, besonders modificirte Einfälle haben: sondern den großen, sittlichen, gediegenen göttlichen Inhalt in diesen Werken für das Bewußtseyn

zum Gegenstande gemacht, und überhaupt vor das Bewußtseyn gebracht. Wir werden später die Form der Subjectivität für sich frei werden, und in den Gegensatz gegen das Substantielle, die Sitte, die Religion, das Gesetz treten sehen.

Die Grundlage von diesem Principe der Subjectivität, aber die noch ganz allgemeine Grundlage, sehen wir nun im Anaragoras. Aber in diesem edlen, freien, gebildeten Volke der Athener der Erste des Staats zu seyn, dieß Glück wurde Perikles; und dieser Umstand erhebt ihn in der Schätzung der Individualität so hoch, als wenige Menschen gesetzt werden können. Von Allem, was groß unter den Menschen ist, ist die Herrschaft über den Willen der Menschen, die einen Willen haben, das Größte: denn diese herrschende Individualität muß wie die allgemeinste, so die lebendigste seyn; ein Loos für Sterbliche, wie es wenige oder keins mehr giebt. Die Größe seiner Individualität war nach Plutarch (in **Pericle**, 5) ebenso tief als durchgebildet, ebenso ernst (er hat nie gelacht) als energisch und ruhig; Athen hatte ihn den ganzen Tag. Von Perikles sind uns bei Thucydides einige Reden an das Volk erhalten, denen es wohl wenige Werke an die Seite zu setzen giebt. Unter Perikles findet sich die höchste Ausbildung des sittlichen Gemeinwesens, der Schwebepunkt, wo die Individualität noch unter und in dem Allgemeinen gehalten ist. Gleich darauf wird die Individualität übermächtig, indem ihre Lebendigkeit in die Extreme gefallen, da der Staat noch nicht als Staat selbstständig in sich organisirt ist. Indem das Wesen des Athenischen Staats der allgemeine Geist, und der Religionsglaube der Individuen an dieß ihr Wesen war: so verschwindet mit dem Verschwinden dieses Glaubens das innere Wesen des Volks, da der Geist nicht als Begriff, wie in unsern Staaten ist. Der rasche Uebergang hierzu ist der νοῦς, die Subjectivität, als Wesen und Reflexion in sich. Als Anaragoras in dieser Zeit, deren Princip eben angegeben ist, nach Athen kam, wurde er von Perikles aufgesucht, und lebte als dessen Freund mit ihm in sehr vertrautem Umgang, ehe dieser mit Staatsgeschäften sich beschäftigte. Aber Plutarch (in **Pericle**, 4, 16) erzählt auch, Anaragoras sey in Dürftigkeit gekommen, weil Perikles ihn vernachlässigt habe, — die Lampe nicht mit Oel versehen, die ihn erleuchtet.

Wichtiger ist, daß Anaragoras, wie nachher Sokrates und viele andere Philosophen, angeklagt wurde wegen Verachtung der Götter, welche das Volk dafür nähme; es tritt der Gegensatz der Prosa des Verstandes gegen die poetisch religiöse Ansicht ein. Bestimmt wird von Diogenes Laertius (II, 12) erzählt, Anaragoras habe die Sonne und die Sterne für glühende Steine gehalten: es wurde ihm auch, nach Plutarch (in **Pericle**, 6), Schuld gegeben, etwas, das die Propheten für ein wunderbares Omen ausgegeben, auf natürliche Weise erklärt zu haben; es steht damit in Verbindung, daß er es vorausgesagt haben soll, daß am Tage von Aegos Potamos, wo die Athener gegen Lysander ihre letzte Flotte verloren, ein Stein vom Himmel fiel.[1] Ueberhaupt konnte schon bei Thales, Anarimander u. s. f. die Bemerkung gemacht werden, daß sie Sonne, Mond, Erde und Gestirne zu bloßen Dingen, d. h. dem Geiste äußerlichen Gegenständen machten, und sie nicht mehr für lebendige Götter hielten, sondern auf verschiedene Weise vorstellten: Vorstellungen, die übrigens keine weitere Beachtung verdienen; denn diese Seite gehört eigentlich der Bildung. Dinge kann man von Denken herleiten; dieß Denken thut wesentlich, daß es solche Gegenstände, die man göttlich, und solche Vorstellungen davon, die man poetisch nennen kann, mit dem ganzen Umfange des Aberglaubens, verjagt, — sie herabsetzt zu dem, was man natürliche Dinge nennt. Denn im Denken, als der Identität seiner und des Seyns, weiß der Geist sich als das wahrhaft Wirkliche; so daß sich für den Geist im Denken das Ungeistige, Materielle zu Dingen, zum Negativen des Geistes herabsetzt. Alle Vorstellungen jener Philosophen

[1] **Diog. Laert. II, 10; Plutarch. in Lysandro, 12.**

von solchen Gegenständen enthalten nun das Gemeinschaftliche, daß die Natur durch sie entgöttert worden; sie zogen die poetische Ansicht der Natur zur prosaischen herab, und vertilgten diese poetische Ansicht, welche Allem, was sonst jetzt für leblos gilt, ein eigentliches Leben, etwa auch Empfinden, und, wenn man will, ein Seyn überhaupt nach Weise des Bewußtseyns zuschrieb. Der Verlust dieser Ansicht ist nicht zu beklagen, als ob damit die Einheit mit der Natur, der schöne Glaube, die unschuldige Reinheit und Kindlichkeit des Geistes verloren gegangen wäre. Unschuldig und kindlich mag sie wohl seyn; aber die Vernunft ist eben das Herausgehen aus solcher Unschuld und Einheit mit der Natur. Sobald der Geist sich selbst erfaßt, für sich ist, muß er eben darum das Andere seiner sich als ein Negatives des Bewußtseyns entgegensetzen, d. h. zu einem Geistlosen, zu bewußt- und leblosen Dingen bestimmen, und erst aus diesem Gegenstande zu sich kommen. Es ist dieß eine Befestigung der sich bewegenden Dinge, die wir in den Mythen der Alten antreffen, die z. B. erzählen, daß die Argonauten die Felsen an der Meerenge des Hellesponts, die vorher wie Scheeren sich bewegt hätten, festgestellt haben. Ebenso befestigte die fortschreitende Bildung das, was vorher eigene Bewegung und Leben in sich selbst zu haben gemeint wurde, und machte es zu ruhenden Dingen. Dieser Uebergang solcher mythischen Ansicht zur prosaischen kommt hier zum Bewußtseyn der Athener. Solche prosaische Ansicht setzt voraus, daß dem Menschen innerlich ganz andere Forderungen aufgehen, als er sonst gehabt hat; darin liegen also die Spuren der wichtigen, nothwendigen Conversion, die in den Vorstellungen der Menschen durch das Erstarken des Denkens, durch das Bewußtseyn seiner selbst, durch die Philosophie gemacht ist.

Die Erscheinung solcher Anklage des Atheismus, die wir noch ausführlicher bei Sokrates berühren werden, ist bei Anaxagoras äußerlich aus dem nähern Grunde begreiflich, daß die auf Perikles neidischen Athener, die mit ihm um den ersten Platz wetteiferten und ihn nicht öffentlich anzutasten wagten, seine Lieblinge gerichtlich angriffen und ihn durch die Anklage seines Freundes mittelbar zu kränken suchten. So hatte man auch seine Freundin Aspasia zur Anklage gebracht; und der edle Perikles mußte, nach Plutarch (in Pericle, 32), um sie von der Verdammung zu retten, die einzelnen Bürger Athens mit Thränen um ihre Lossprechung bitten. Das Athenische Volk forderte in seiner Freiheit an seine Machthaber, denen es ein Uebergewicht zuließ, solche Acte, durch welche sie sich ebenso das Bewußtseyn ihrer Demüthigung vor dem Volke gaben; und es übte so selbst die Nemesis für das Uebergewicht, welches die großen Männer hatten, indem es sich in Gleichgewicht mit ihnen setzte: so wie sie wiederum das Gefühl ihrer Abhängigkeit, Unterwürfigkeit und Machtlosigkeit vor ihm darthaten. Die Nachrichten über den Erfolg dieser Anklage des Anaxagoras sind ganz widersprechend und zweifelhaft; wenigstens befreite ihn Perikles von der Verurtheilung zum Tode. Und entweder wurde er nach Einigen nur zur Verbannung verurtheilt, nachdem Perikles ihn vor das Volk geführt, und für ihn sprach und bat, der schon durch sein Alter und Abzehrung und Schwäche das Mitleid des Volkes erregte. Oder Andere sagen, er sey mit Hülfe des Perikles aus Athen geflohen, und wurde abwesend zum Tode verurtheilt, und das Urtheil nicht an ihm vollzogen. Oder Andere sagen, er sey freigesprochen worden; aber aus Verdruß über diese Anklage und Besorgniß ihrer Wiederholung habe er Athen freiwillig verlassen. Und im etlichen und 60. oder 70. Jahre sey er in Lampsakus in der 88. Olympiade (428 v. Chr.) gestorben. [1]

1. Das logische Princip des Anaxagoras war, daß er den νοῦς überhaupt als das einfache absolute Wesen der Welt erkannt hat. Die Einfachheit des νοῦς ist nicht ein Seyn, sondern Allgemeinheit, die von sich unterschieden ist: aber so, daß der Unterschied unmittelbar aufgehoben wird, und diese Identität für

[1] Diog. Laërt. II, 12—14; Plutarch. in Pericle, c. 32.

sich gesetzt ist. Dieß Allgemeine für sich, abgetrennt, existirt rein nur als Denken; es existirt auch in der Natur als gegenständliches Wesen, aber dann nicht mehr rein für sich, sondern die Besonderheit als ein Unmittelbares an ihm habend. Raum und Zeit sind z. B. das Ideellste, Allgemeinste der Natur als solcher; aber es giebt keinen reinen Raum, keine reine Zeit und Bewegung, so wenig als eine reine Materie: sondern dieß Allgemeine ist unmittelbar bestimmter Raum, Luft, Erde u. s. f. Im Denken: Ich bin Ich, oder Ich = Ich, unterscheide ich wohl auch etwas von mir, aber dieselbe reine Einheit bleibt; es ist keine Bewegung, sondern ein Unterschied, der nicht unterschieden, oder das Fürmichseyn. Und in Allem, was ich denke, wenn das Denken einen bestimmten Inhalt hat, so ist es mein Gedanke; ich bin mir in diesem Gegenstande ebenso bewußt. Dieß Allgemeine, so für sich Seyende, tritt aber ebenso dem Einzelnen, oder der Gedanke dem Seyenden, bestimmt gegenüber. Hier wäre nun die speculative Einheit dieses Allgemeinen mit dem Einzelnen zu betrachten, wie diese als absolute Einheit gesetzt ist; aber dieß wird freilich bei den Alten nicht angetroffen, den Begriff selbst zu begreifen. Den sich zu einem System realisirenden, als Universum organisirten Verstand, diesen reinen Begriff haben wir nicht zu erwarten.

Wie Anaxagoras den Begriff des νοῦς erklärt, giebt Aristoteles (**De anim. I, 2**) näher an: „Anaxagoras sagt, die Seele sey das Princip der Bewegung. Indessen drückt er sich nicht immer bestimmt über Seele und νοῦς aus, er scheint νοῦς und Seele von einander zu unterscheiden; doch bedient er sich derselben, als seyen sie dasselbe Wesen, nur daß er vorzugsweise den νοῦς als das Princip aller Dinge setzt. Häufig spricht er zwar vom νοῦς als der Ursache des Schönen und Rechten, ein ander Mal aber nennt er ihn die Seele. Denn er sey in allen Thieren, sowohl in den großen als in den kleinen, den bessern und den schlechtern; er allein von allen Wesen sey einfach, unvermischt und rein, ohne Leiden, und nicht in Gemeinschaft mit irgend einem Andern.“[1] Es ist darum zu thun, vom Princip der Bewegung aufzuzeigen, daß es das Sichselbstbewegende, und dieß das Denken als für sich existirend ist. Als Seele ist das Sichselbstbewegende nur unmittelbar Einzelnes, der νοῦς aber, als einfach, ist das Allgemeine. Der Gedanke bewegt um etwas willen: der Zweck ist das erste Einfache, welches sich zum Resultate macht; dieß Princip ist nun bei den Alten Gutes und Böses, d. h. eben Zweck als Positives und als Negatives aufgefaßt. Diese Bestimmung ist eine sehr wichtige; sie hatte aber bei Anaxagoras noch keine große Ausführung. Während zuerst die bisherigen Principien stoffartig sind, von denen Aristoteles dann die Bestimmtheit und Form unterscheidet, und drittens im Heraklitischen Proceß das Princip der Bewegung findet: so tritt viertens das Umweswillen, die Zweckbestimmung mit dem νοῦς ein; dieß ist das in sich Concrete. Aristoteles fügt nach der oben (S. 211) angeführten Stelle hinzu: „Nach diesen“ (Joniern und Andren) „und nach solchen Ursachen“ (Wasser, Feuer u. s. f.), „da sie nicht hinreichend sind, die Natur der Dinge zu erzeugen, sind die Philosophen von der Wahrheit selbst, wie schon gesagt, gezwungen worden, weiter zu gehen nach dem darauf folgenden (ἐχομένην) Princip. Denn daß auf Einer Seite Alles sich gut und schön verhalte, Anderes aber erzeugt werde, dazu ist weder die Erde noch sonst ein Princip hinreichend, auch scheinen jene dieß nicht gemeint zu haben, noch macht es sich gut, dem Ungefähr (αὐτομάτῳ) und dem Zufall ein solches Werk zu überlassen.“ Gut und schön drückt den einfachen, ruhenden Begriff aus, Veränderung den Begriff in seiner Bewegung.

Mit diesem Principe kommt nun die Bestimmung eines Verstandes als der sich selbst bestimmenden Thätigkeit herein; dieß fehlte bisher, da das Werden Heraklits, was nur Proceß ist, als Schicksal noch nicht das sich selbstständig Bestimmende ist.

[1] cf. Aristot. Phys. VIII, 5; Met. XII, 10.

Hierbei müssen wir uns nicht den subjectiven Gedanken vorstellen; wir denken beim Denken sogleich an unser Denken, wie es im Bewußtseyn ist. Hier ist dagegen der ganz objective Gedanke gemeint, der thätige Verstand; wie wir sagen, es ist Vernunft in der Welt, oder wie wir von Gattungen in der Natur sprechen, die das Allgemeine sind. Die Gattung Thier ist das Substantielle des Hundes, er selbst ist dieß; die Gesetze der Natur sind selbst ihr immanentes Wesen. Die Natur ist nicht von Außen formirt, wie die Menschen einen Tisch machen; dieser ist auch verständig gemacht, aber durch einen diesem Holze äußerlichen Verstand. Diese äußere Form, die der Verstand seyn soll, fällt uns beim Sprechen vom Verstande sogleich ein; hier aber ist das Allgemeine gemeint, was die immanente Natur des Gegenstandes selbst ist. Der νοῦς ist also nicht ein denkendes Wesen draußen, das die Welt eingerichtet; damit wäre der Gedanke des Anaragoras ganz verdorben und ihm alles philosophische Interesse benommen. Denn ein Individuelles, Einzelnes draußen, ist ganz in die Vorstellung herabgefallen und deren Dualismus; ein denkendes sogenanntes Wesen ist kein Gedanke mehr, ist ein Subject. Das wahrhaft Allgemeine ist aber darum noch nicht abstract, sondern gerade das Allgemeine eben dieß: in und aus sich selbst das Besondere an und für sich zu bestimmen. In dieser sich unabhängig bestimmenden Thätigkeit ist zugleich enthalten, daß die Thätigkeit, indem sie den Proceß macht, sich als das Allgemeine, Sichselbstgleiche erhält. Das Feuer, welches nach Heraklit der Proceß war, erstirbt und geht ohne Selbstständigkeit nur ins Entgegengesetzte über; es ist wohl auch ein Kreislauf und eine Rückkehr zum Feuer, aber das Princip erhält sich in seinen Bestimmungen nicht als das Allgemeine, sondern es findet nur ein Uebergehen ins Entgegengesetzte Statt. Diese Beziehung auf sich in der Bestimmtheit, die wir bei Anaragoras hervortreten sehen, enthält nun aber die Bestimmung des Allgemeinen, wenn sie auch noch nicht förmlich ausgedrückt ist; und darin liegt der Zweck oder das Gute.

Ich habe schon neulich (S. 341) auf den Begriff des Zwecks aufmerksam gemacht; doch dürfen wir dabei nicht bloß an die Form des Zwecks denken, wie er in uns, in den Bewußten ist. Zunächst ist der Zweck, insofern ich ihn habe, meine Vorstellung, die für sich ist und deren Realisirung von meinem Belieben abhängt; führe ich ihn aus, so muß, wenn ich nicht ungeschickt bin, das producirte Object dem Zwecke gemäß seyn, und nichts Anderes, als ihn enthalten. Es ist ein Uebergang von der Subjectivität zur Objectivität, durch welchen dieser Gegensatz immer wieder aufgehoben wird. Weil ich mit meinem Zweck unzufrieden bin, daß er nur subjectiv ist: so besteht meine Thätigkeit darin, ihm diesen Mangel zu benehmen und ihn objectiv zu machen. In der Objectivität hat sich der Zweck erhalten: habe ich z. B. den Zweck, ein Haus zu bauen, und bin deshalb thätig, so kommt heraus das Haus, worin mein Zweck realisirt ist. Wir müssen dann aber nicht, wie wir dieß gewöhnlich thun, bei der Vorstellung von diesem subjectiven Zweck stehen bleiben: wo Beide, ich und der Zweck, selbstständig existiren, und äußerlich gegen einander sind. In der Vorstellung z. B., daß Gott als weise die Welt nach Zwecken regiert, ist der Zweck für sich in einem vorstellenden, weisen Wesen gesetzt. Das Allgemeine des Zwecks ist aber, daß, indem er eine für sich feste Bestimmung ist, die das Daseyn beherrscht, der Zweck das Wahrhafte, die Seele einer Sache ist. Das Gute giebt sich im Zweck selbst Inhalt, so daß, indem es mit diesem Inhalt thätig ist und nachdem es in die Aeußerlichkeit getreten ist, kein anderer Inhalt heraus kommt, als der vorher schon vorhanden war. Das größte Beispiel hiervon bietet das Lebendige dar: es hat Triebe, diese Triebe sind seine Zwecke; als bloß lebendig, weiß es aber nichts von diesen Zwecken, sondern diese sind erste, unmittelbare Bestimmungen, die fest sind. Das Thier arbeitet, diese Triebe zu befriedigen, d. h. den Zweck zu erreichen; es verhält sich zu äußern Dingen, theils mechanisch, theils chemisch. Aber das Verhältniß seiner Thätigkeit bleibt

nicht mechanisch oder chemisch; das Product ist vielmehr das Thier selbst, das sich als Selbstzweck in seiner Thätigkeit nur selbst hervorbringt, indem es jene mechanischen oder chemischen Verhältnisse vernichtet und verkehrt. Im mechanischen und chemischen Proceß ist dagegen das Resultat ein Anderes, worin sich das Subject nicht erhält; im Zwecke aber ist Anfang und Ende sich gleich, indem wir das Subjective objectiv setzen, um es wieder zurückzunehmen. Die Selbsterhaltung ist ein fortdauerndes Produciren, wodurch nichts Neues, sondern immer nur das Alte entsteht; sie ist eine Zurücknahme der Thätigkeit zum Hervorbringen seiner selbst.

Also diese sich selbst bestimmende Thätigkeit, die dann auch auf Anderes thätig ist, in den Gegensatz tritt, ihn aber wieder vernichtet, ihn beherrscht, sich darin auf sich reflectirt, ist der Zweck, das Denken, als das sich in seiner Selbstbestimmung Erhaltende. Die Entwickelung dieser Momente beschäftigt von jetzt an die Philosophie. Wenn wir aber genauer zusehen, wie weit es mit der Entwickelung dieses Denkens bei Anaragoras gekommen ist: so finden wir weiter nichts, als die aus sich bestimmende Thätigkeit, welche ein Maß setzt; weiter als bis zur Bestimmung des Maßes geht die Entwickelung nicht. Anaragoras giebt uns keine concretere Bestimmung von dem νοῦς, und hierum ist es doch zu thun; wir haben so noch nichts weiter, als die abstracte Bestimmung des in sich Concreten. Die obenerwähnten Prädicate, die Anaragoras dem νοῦς giebt, können also wohl gesagt werden, sind aber so für sich auch wieder nur einseitig.

2. Dieß ist die Eine Seite im Princip des Anaragoras; wir haben nun das Herausgehen des νοῦς zu weitern Bestimmungen zu betrachten. Dieß Uebrige der Philosophie des Anaragoras sieht aber zunächst so aus, daß die Hoffnung, zu der uns ein solches Princip berechtigt, sehr vermindert wird. Auf der andern Seite steht diesem Allgemeinen gegenüber das Seyn, die Materie, das Mannigfaltige überhaupt, die Möglichkeit, gegen

jenes als Wirklichkeit. Denn ist das Gute oder der Zweck auch als Möglichkeit bestimmt, so ist das Allgemeine, als das Sichselbstbewegende, doch vielmehr an sich wirklich, das Fürsichseyn, dem Ansichseyn, der Möglichkeit, dem Passiven gegenüber. Aristoteles sagt in der Hauptstelle (Met. I, 8): „Wenn Jemand von Anaragoras sagte, er habe zwei Principien angenommen, so würde er sich auf einen Grund stützen, über den jener sich zwar nicht bestimmt erklärt hat, den er aber denen nothwendig zugeben müßte, welche ihn anführten. Anaragoras sagt nämlich, ursprünglich sey Alles gemischt. Wo aber noch nichts abgeschieden ist, da ist noch kein Verschiedenes seyend; solche Substanz ist weder ein Weißes, Schwarzes, Graues, noch sonst eine Farbe, sondern farblos: sie hat keine Qualität, noch Quantität, noch Bestimmtheit (τί). Alles sey gemischt außer dem νοῦς; denn dieser sey ungemischt und rein. Hiernach begegnet es ihm also, als Principien zu setzen das Eins, denn dies ist allein einfach und unvermischt, und das Andersseyn (θάτερον), was wir das Unbestimmte nennen, bevor es bestimmt und irgend einer Form theilhaftig geworden."

Dieß andere Princip ist berühmt unter dem Ausdruck Homöomerien (ὁμοιομερῆ), das Gleichtheilige, in der Darstellung bei Aristoteles (Met. I, 3, 7); Riemer übersetzt ἡ ὁμοιομέρεια „die Aehnlichkeit der einzelnen Theile mit dem Ganzen" und αἱ ὁμοιομέρειαι „die Urstoffe," doch scheint dieß letztere Wort spätern Ursprungs zu seyn.[1] Aristoteles sagt: „Anaragoras setzte" (in Ansehung des Materiellen) „unendlich viel Principien; denn wie bei Empedokles Wasser und Feuer, so sagte er, daß fast alles Gleichtheilige nur durch Zusammenthun entstehe und durch Trennung vergehe, ein anderes Entstehen und Vergehen sey nicht, sondern die gleichen Theilchen bleiben ewig." D. h. das Existirende, die individuelle Materie, wie Knochen, Metall, Fleisch u. s. f., besteht in sich aus sich selbst gleichen Theilen: Fleisch aus kleinen

[1] cf. Sext. Empiric. Hypotyp. Pyrrh. III, 4, §. 33.

Fleischtheilen, Gold aus kleinen Goldtheilen u. s. f. So sagte er zu Anfange seines Werkes: „Alles ist zugleich gewesen" (d. h. ungeschieden wie in einem Chaos), „und hat unendliche Zeit geruht; darauf kam der νοῦς, brachte Bewegung herein, schied es aus, und ordnete die unterschiedenen Gebilde (διεκόσμησεν), indem er Gleiches verband.[1]

Die Homöomerien treten bestimmter heraus, wenn wir sie vergleichen mit den Vorstellungen Leucipps und Demokrits, und Anderer. Diese Materie oder das Absolute als gegenständliches Wesen sahen wir bei Leucipp und Demokrit, so wie bei Empedokles, so bestimmt, daß einfache Atome — bei diesem die vier Elemente, bei jenen unendlich viele — nur nach Gestalt unterschieden gesetzt waren, deren Synthesen, Zusammensetzungen die existirenden Dinge sind. Aristoteles (De coelo III, 3) sagt hierüber näher: „Anaxagoras behauptet über die Elemente das Entgegengesetzte von Empedokles. Denn dieser nimmt als Urprincipe Feuer, Luft, Erde und Wasser an, durch deren Verbindung alle Dinge entstehen. Umgekehrt setzte Anaxagoras als einfache Stoffe das Gleichtheilige, z. B. Fleisch, Knochen und dergleichen; hingegen solches, wie Wasser und Feuer, sey ein Gemisch aus diesen ursprünglichen Elementen. Denn ein Jedes dieser Vier bestehe aus der unendlichen Vermischung aller unsichtbar existirenden gleichtheiligen Dinge, die deshalb auch aus jenen hervorkommen." Es galt ihm als Princip, wie den Eleaten: „Das Gleiche ist nur aus Gleichem; es ist kein Uebergang ins Entgegengesetzte, keine Vereinigung Entgegengesetzter möglich." Alle Veränderung ist ihm daher nur eine Scheidung und Vereinigung des Gleichen; die Veränderung als wahre Veränderung wäre ein Werden aus dem Nichts seiner selbst. „Weil nämlich Anaxagoras," sagt Aristoteles (Phys. I, 4), „die Ansicht aller Physiker theilte, daß aus Nichts unmöglich Etwas werden kann: so blieb nichts übrig, als

[1] Diog. Laërt. II, 6; Sext. Emp. adv. Math. IX, 6; Arist. Phys. VIII, 1.

anzunehmen, daß das, was wird, schon vorher als ein Seiendes vorhanden war, das aber wegen der Kleinheit für uns unempfindbar ist." Diese Ansicht ist auch von der Vorstellung des Thales und des Heraklit ganz verschieden, wo nicht nur die Möglichkeit, sondern die Wirklichkeit der Verwandelung dieser gleichen qualitativen Unterschiede ineinander zum Grunde liegt. Bei Anaxagoras aber, wo die Elemente ein aus diesen gemischtes Chaos sind und nur eine scheinbare Gleichförmigkeit haben, entstehen die concreten Dinge durch Absceidung jener unendlich vielen Principe aus solchem Chaos, indem sich Gleiches zu Gleichem findet. Auf den Unterschied von Empedokles und Anaxagoras geht ferner, was Aristoteles ebendaselbst hinzusetzt: „Jener nimmt einen Wechsel (περίοδον) dieser Zustände an, dieser nur ein einmaliges Hervortreten." Der Vorstellung des Demokrit ist die des Anaxagoras insofern ähnlich, daß ein unendlich Mannigfaltiges das Ursprüngliche sey. Aber bei Anaxagoras erscheint die Bestimmung der Grundprincipien so, daß sie dasjenige enthält, was wir für das Gebildete, durchaus nicht für sich Einfache ansehen: also vollkommen individualisirte Atome; z. B. Fleischtheilchen und Goldtheilchen formiren durch ihr Zusammenkommen das, was als Gebilde erscheint. Das liegt der Vorstellung nahe. Nahrungsmittel enthalten solche Theile, meint man, die dem Blute, Fleische homogen sind. Anaxagoras sagt daher nach Aristoteles (De gen. anim. I, 18): „Fleisch kommt aus der Nahrung zum Fleische." Das Verdauen ist dann nichts als Aufnehmen des Homogenen und Abscheiden des Heterogenen, alles Ernähren und Wachsthum also nicht wahrhafte Assimilation, sondern nur Vermehrung, indem jedes Eingeweide des Thiers sich nur aus den verschiedenen Kräutern, Körpern u. s. f. seine Theile herausziehe. Der Tod ist dagegen das Absondern des Gleichen und Sichvermischen mit dem Heterogenen. Die Thätigkeit des νοῦς, als die Ausscheidung des Gleichartigen aus dem Chaos und die Zusammensetzung des Gleichartigen, so wie die Auflösung wieder dieses

Gleichartigen, ist zwar einfach und sich auf sich beziehend, aber rein formell, und so für sich inhaltslos.

Dieß ist der allgemeine Standpunkt der Philosophie des Anaragoras, und ganz dieselbe Vorstellung, welche in neuerer Zeit z. B. in der Chemie herrscht; Fleisch sieht man freilich nicht mehr als einfach an, wohl aber Wasserstoffgas u. s. f. Die chemischen Elemente sind: Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Metalle u. s. w. Die Chemie sagt: Wenn man wissen wolle, was Fleisch, Holz, Stein u. s. f. wahrhaft sey, so müsse man ihre einfachen Bestandtheile darstellen; und diese seyen das Letzte. Sie giebt auch zu, daß Vieles nur relativ einfach sey, z. B. bestehe Platina aus drei bis vier Metallen. Man hat so auch das Wasser und die Luft lange für einfach gehalten; aber die Chemie hat sie jetzt zerlegt. Hier in dieser chemischen Ansicht werden die einfachen Principe der natürlichen Dinge als unendlich-qualitativ bestimmt, und somit als unveränderlich und unwandelbar angenommen: so daß alles Andre nur in der Zusammensetzung dieser Einfachen bestehe. Der Mensch ist hiernach eine Menge von Kohlenstoff, Wasserstoff, etwas Erde, Oxyde, Phosphor u. s. f. Es ist eine beliebte Vorstellung der Physiker, im Wasser oder in der Luft Sauerstoff und Kohlenstoff zu setzen, die seyen, und nur ausgeschieden zu werden brauchten. Es ist freilich diese Vorstellung des Anaragoras auch verschieden von der der modernen Chemie; das, was wir für concret halten, ist für ihn ein qualitativ Bestimmtes oder das Ursprüngliche. Beim Fleisch giebt er jedoch schon zu, daß die Theile nicht alle gleich sind. „Deshalb sagen sie" — bemerkt Aristoteles (Phys. I. 4; Met. IV., 5.), aber nicht bestimmt von Anaragoras allein —, „Alles sey in Allem enthalten, da sie Alles aus Allem entstehen sahen; nur erscheine es als verschieden, und werde verschiedentlich genannt nach der überwiegenden Anzahl der Art Theile, die sich mit andern vermischt haben. In Wahrheit sey nicht das Ganze weiß, oder schwarz, oder süß, oder Fleisch, oder Knochen; die Homöomerien aber, deren am meisten irgendwo angehäuft sind, machen, daß uns das Ganze als dieses Bestimmte erscheint." Wie also jedes Ding alle anderen Dinge enthalte, Wasser, Luft, Knochen, Pflanzenfrüchte u. s. f.: so enthalte umgekehrt das Wasser Fleisch als Fleisch, Knochen u. s. f. In diese unendliche Mannigfaltigkeit der Principien geht also Anaragoras zurück; das Sinnliche ist erst durch die Anhäufung aller jener Theilchen entstanden, worin dann die eine Art von Theilchen ein Uebergewicht hat.

Wir sehen, daß den Anaragoras, indem er das absolute Wesen als Allgemeines bestimmt, hier im gegenständlichen Wesen oder in der Materie die Allgemeinheit und der Gedanke verläßt. Das Ansich ist ihm zwar kein eigentliches sinnliches Seyn; die Homöomerien sind das Unsinnliche, d. h. das Nicht-Sichtbare, Nicht-Hörbare u. s. f. Dieß ist die höchste Erhebung gemeiner Physiker über das sinnliche Seyn zum Nichtsinnlichen, als dem bloßen Negativen des Fürunsseyns; aber das Positive ist, daß das seyende Wesen selbst Allgemeines ist. Das Gegenständliche ist dem Anaragoras wohl der νοῦς, aber für diesen das andere Seyn eine Vermischung Einfacher, die nicht Fleisch nicht Fisch, nicht roth nicht blau ist; wiederum ist dieß Einfache nicht an sich einfach, sondern besteht seinem Wesen nach aus Homöomerien, die aber so klein sind, daß sie nicht empfindbar sind. Die Kleinheit also hebt sie nicht als seyende auf, sondern sie sind aufbehalten; aber eben das Seyende ist, sichtbar, riechbar u. s. f. zu seyn. Diese unendlich kleinen Homöomerien verschwinden allerdings in der genauern Vorstellung; Fleisch z. B. ist dieß selbst, aber auch eine Mischung von Allem, d. h. es ist nicht einfach. Die weitere Analyse zeigt gleich, wie eine solche Vorstellung sich mehr oder weniger in sich selbst verwirren muß: auf der einen Seite ist so jedes Gebilde seinem Hauptelemente nach ursprünglich, und diese Theile zusammen machen ein körperliches Ganzes aus; was aber andererseits an sich Alles enthalten soll. Der νους ist dann nur das Bindende und Trennende, das Diakos-

mirende. Dieß kann uns genügen; wie leicht man auch mit den Homöomerien des Anaragoras in Verwirrung gerathen kann, so muß man die Hauptbestimmung doch festhalten. Eine auffallende Vorstellung bleiben die Homöomerien; und es fragt sich, wie sie mit dem sonstigen Princip des Anaragoras zusammenhange.

3. Was nun diese Beziehung des νοῦς auf jene Materie betrifft, so sind Beide speculativ nicht als Eins gesetzt; denn die Beziehung selbst ist nicht als Eins gesetzt, noch der Begriff in sie eingedrungen. Hier werden theils die Begriffe oberflächlich, theils sind die Vorstellungen übers Einzelne consequenter, als sie zunächst aussehen. Indem der Verstand das sich selbst Bestimmende ist, so ist der Inhalt Zweck, erhält sich im Verhältniß zu Anderem; er entsteht und vergeht nicht, obgleich er in der Thätigkeit ist. Die Vorstellung des Anaragoras, daß die concreten Principien bestehen und sich erhalten, ist also consequent; er hebt Entstehen und Vergehen auf und nimmt nur eine äußerliche Veränderung, die Zusammensetzung und Auflösung des Vereinten, an. Die Principien sind concrete, inhaltsvolle, d. h. so viel Zwecke; in der Veränderung, die vorgeht, erhalten sich vielmehr die Principien. Gleiches geht nur mit Gleichem zusammen, wenn auch die chaotische Vermischung ein Zusammenseyn von Ungleichem ist; das ist aber nur eine Zusammensetzung, nicht ein individuelles lebendiges Gebilde, welches sich erhält, Gleiches zu Gleichem verbindend. So roh also diese Vorstellungen auch sind, so sind sie doch eigentlich dem νοῦς noch entsprechend.

Aber ist auch der νοῦς bei Anaragoras die bewegende Seele in Allem, so bleibt er doch am Realen, als die Seele der Welt und das organische System des Ganzen, hier noch ein bloßes Wort. Für das Lebendige als Lebendiges, indem die Seele als Princip begriffen war, forderten die Alten kein weiteres Princip (denn sie ist das Sichselbstbewegende), sondern für die Bestimmtheit, die das Thier als Moment im System des Ganzen ist, wieder nur das Allgemeine dieser Bestimmtheiten. Anaragoras nennt den Verstand als solches Princip; und in der That muß der absolute Begriff als das einfache Wesen, das Sichselbstgleiche in seinen Unterschieden, das sich Entzweiende, die Realität Setzende, dafür erkannt werden. Aber daß Anaragoras an dem Universum den Verstand aufgezeigt, oder es als ein vernünftiges System begriffen hätte, davon findet sich nicht nur keine Spur, sondern die Alten sagen ausdrücklich darüber, daß er es dabei so bewenden ließ: wie wenn wir sagen, daß die Welt, die Natur ein großes System, die Welt weise eingerichtet sey, oder allgemein vernünftig sey. Dadurch sehen wir weiter noch gar nichts von der Realisirung dieser Vernunft oder von der Verständigkeit der Welt ein. Der νοῦς des Anaragoras ist so noch formell, obgleich die Identität des Princips mit der Ausführung eingesehen wurde. Aristoteles (Met. I, 4) erkennt das Ungenügende des Anaragoräischen Princips: „Anaragoras braucht wohl den νοῦς zu seiner Bildung des Weltsystems; wenn er nämlich in Verlegenheit ist, den Grund, aus welchem etwas nach Nothwendigkeit ist, aufzuzeigen, so zieht er ihn herbei; sonst gebraucht er alles Andere eher zur Erklärung, als den Gedanken."

Daß der νοῦς des Anaragoras etwas Formelles geblieben ist, ist nirgend ausführlicher angegeben, als in der bekannten Stelle aus Plato's Phädo (p. 97—99 Steph.; p. 85—89 Bekk.), die für die Philosophie des Anaragoras merkwürdig ist. Sokrates bei Plato giebt am bestimmtesten an, worauf es Beiden ankommt, was ihnen das Absolute ist, und warum ihnen Anaragoras nicht genügte. Ich führe dieß an, weil es uns überhaupt in den Hauptbegriff einführen wird, den wir im philosophischen Bewußtseyn der Alten erkennen; zugleich ist es auch ein Beispiel von der Redseligkeit des Sokrates. Sokrates hat ein näheres Verhältniß zum νοῦς als Zweck, indem die Bestimmungen desselben ihm zukommen: so daß wir auch die Hauptformen, die bei Sokrates hervortreten, darin sehen. Plato läßt den Sokrates hier im Gefängnisse, eine Stunde vor seinem Tode,

etwas weitschweifig erzählen, wie es ihm mit Anaragoras gegangen sey: „Als ich einst aus einer Schrift des Anaragoras vorlesen hörte, daß er sagt, der Verstand sey der Ordner der Welt und die Ursache, so freute ich mich einer solchen Ursache; und ich hielt dafür, daß wenn dieses sich so verhielte, daß der Begriff alle Realität austheile, so werde er jedes so setzen, wie es am Besten ist" (der Zweck würde aufgezeigt seyn). „Wenn nun Jemand die Ursache des Einzelnen finden wollte, wie es wird und wie es vergeht, oder wie es ist: so müsse er dieses von jedem aufsuchen, wie es ihm am Besten ist, zu seyn, oder irgend auf eine Weise passiv oder thätig zu seyn." Daß der Verstand die Ursache, oder daß Alles aufs Beste gemacht sey, ist gleichbedeutend; es wird sich dieß mehr bestimmen aus dem Gegensatze. Es heißt ferner: „Aus diesem Grunde gehöre es sich für den Menschen sowohl von sich selbst, als von allem Andern nicht Anderes zu betrachten, als das, was das Beste und Vollkommenste sey; und es sey nothwendig, daß dieser dann auch das Schlechtere wisse, denn Beider Wissenschaft sey ein und dieselbe. So überlegend, freute ich mich, daß ich glauben konnte, einen Lehrer der Ursache von dem Seyenden" (des Guten) „gefunden zu haben, recht nach meinem Sinne, an dem Anaragoras: er werde mir also sagen, ob die Erde platt ist oder rund, und wenn er mir dieß gesagt, werde er mir die Ursache und die Nothwendigkeit der Sache auslegen, indem er mir das Eine oder das Andere als das Bessere aufzeige; und wenn er sagt, daß sie in der Mitte ist, so werde er mir auslegen, daß es so besser sey, daß sie in der Mitte ist" (d. h. ihren an und für sich bestimmten Zweck, nicht den Nutzen als äußerlich bestimmten Zweck). „Und wenn er mir dieß aufzeigte, so machte ich mich darauf gefaßt, daß er mir nun keine andere Art von Ursachen mehr herbeibringen werde: ebenso von der Sonne, dem Mond und den andern Sternen, ihren Geschwindigkeiten gegen einander und Umläufen und andern Beschaffenheiten. Indem er jedem Einzelnen seine

Ursache anwies und allen gemeinschaftlich, so dachte ich, er werde von jedem Einzelnen sein Bestes, und von allen das gemeinsame Beste" (die freie, an und für sich seyende Idee, den absoluten Endzweck) „auslegen. Ich hätte diese Hoffnung nicht um Vieles weggegeben, sondern nahm eifrig diese Schriften, und las sie so bald als möglich, um aufs baldeste das Gute und das Schlechte kennen zu lernen. Von dieser schönsten Hoffnung fiel ich nun herab, als ich sah, daß der Mann den Gedanken gar nicht gebrauche, noch irgend Gründe, um die Dinge zu bilden: sondern die Lüfte, Feuer, Wasser dazu nahm, und noch vieles Anderes und Ungeschicktes." Wir sehen hier, wie dem Besten, nach Verstand Seyenden (der Zweckbeziehung) dasjenige entgegentritt, was wir die natürlichen Ursachen nennen, wie in Leibnitz die wirkenden und die Endursachen unterschieden werden.

Dieß erläutert Sokrates auf folgende Weise: „Er schien es mir so zu machen, wie wenn Jemand sagte, Sokrates thue Alles, was er thue, mit Verstand, und wenn er dann daran ginge, die Gründe von jedem anzugeben, was ich thue, er zuerst sage, daß ich deswegen jetzt hier sitze, weil mein Körper aus Knochen und Muskeln besteht, die Knochen fest sind, und Unterschiede (διαφυάς) von einander haben, die Muskeln aber fähig sind, sich auszustrecken und zu beugen, die Knochen mit Fleisch und Haut umgebend: und wenn er weiter als Ursache meiner Unterredung mit Euch andere dergleichen Ursachen, die Töne und Lüfte und das Gehör und tausend andere Dinge, herbeibrächte; die wahre Ursache" (die freie Bestimmung für sich) „aber anzugeben unterließe, daß nämlich, weil die Athener es für besser erachtet, mich zu verurtheilen, darum auch ich es für besser erachtet, hier zu sitzen, und für gerechter, zu bleiben und die Strafe zu erdulden, welche sie beschließen würden" (wir müssen uns erinnern, daß Einer seiner Freunde Alles zur Flucht für Sokrates eingerichtet hatte, der dieß aber abschlug); „denn sonst, beim Hunde, wie längst würden diese Knochen und Mus-

keln zu Megara oder in Böotien seyn, von der Meinung des Besten fortbewegt, wenn ich nicht für gerechter und schöner hielte, statt zu fliehen und davon zu laufen, der Strafe mich zu unterwerfen, welche der Staat mir auflegt." Plato stellt hier auf richtige Weise die zwei Arten von Grund und Ursache einander gegenüber, die Ursache aus Zwecken, und die ihr unterworfene nur äußere Ursache im Chemismus, Mechanismus u. s. w., um das Schiefe aufzuzeigen, das hier in dem Beispiel eines Menschen mit Bewußtseyn sich setzt. Anaragoras hat den Schein, einen Zweck zu bestimmen, von diesem ausgehen zu wollen; er läßt dieß aber sogleich wieder fallen, und geht zu ganz äußerlichen Ursachen über. „Jenes aber" (solche Knochen und Muskeln) „Ursachen zu nennen, ist ganz ungeschickt. Wenn Einer aber sagt, daß ohne solche Knochen und Muskeln zu haben, und was ich sonst habe, ich das nicht thun könne, was ich für das Beste hielte, so hat er ganz recht. Aber daß ich aus solchen Ursachen das thue, was ich thue, und was ich mit Verstand thue, daß ich es nicht aus Wahl des Besten thue, dieß zu behaupten, ist eine große Gedankenlosigkeit; es heißt, den Unterschied nicht zu machen verstehen, daß Eins die wahre Ursache, das Andere aber nur das ist, ohne welches die Ursache nicht wirken könnte," d. h, die Bedingung.

Dieß ist ein gutes Beispiel, um zu zeigen, daß wir den Zweck bei solchen Erklärungs-Arten vermissen. Andererseits ist es nicht ein gutes Beispiel, weil es aus dem Reiche der selbstbewußten Willkür genommen ist, wo Ueberlegung, nicht bewußtloser Zweck zu Hause ist. In dieser Beurtheilung des Anaragoräischen νοῦς können wir also im Allgemeinen dieß wohl ausgesprochen sehen, daß Anaragoras keine Anwendung im Realen von seinem νοῦς gemacht habe. Aber das Positive in der Beurtheilung des Sokrates scheint uns ebenso auf der andern Seite ungenügend zu seyn, indem es auf das entgegengesetzte Extrem übergeht, nämlich für die Natur Ursachen zu verlangen, die nicht

an ihr zu seyn scheinen, sondern die außer ihr in das Bewußtseyn überhaupt fallen. Denn was gut und schön ist, ist theils Gedanke des Bewußtseyns als solchen; Zweck und zweckmäßiges Thun ist zunächst ein Thun des Bewußtseyns, nicht der Natur. Theils aber insofern Zwecke in der Natur gesetzt werden, so fällt der Zweck als Zweck außer ihr nur in unsere Beurtheilung; als solcher ist er nicht an ihr selbst, sondern an ihr ist nur das, was wir natürliche Ursachen nennen: und für ihr Begreifen haben wir auch nur immanente Ursachen zu suchen und anzugeben. Wir unterscheiden hiernach z. B. an Sokrates den Zweck und Grund seines Handelns als Bewußtseyn, und die Ursachen seines wirklichen Handelns; und Letzteres würden wir allerdings in seinen Knochen, Muskeln, Nerven u. s. f. suchen. Indem wir die Betrachtung der Natur nach Zwecken — als unsern Gedanken, nicht einem Seyn der Natur — verbannen, so verbannen wir aus der Naturbetrachtung also die sonst beliebte teleologische Betrachtung: z. B. daß Gras wächst, damit es die Thiere fressen, und diese sind und Gras fressen, damit wir sie fressen können. Der Zweck der Bäume sey, daß ihre Früchte verzehrt werden, und daß sie uns Holz zum Heizen geben: viele Thiere haben Felle zu warmen Kleidern: das Meer in den nördlichen Klimaten schwemme Holzstämme ans Ufer, weil an diesen Ufern selbst kein Holz wachse, die Bewohner also es so erhalten u. s. f. So vorgestellt liegt der Zweck, das Gute außer der Sache selbst; die Natur eines Dinges wird dann nicht an und für sich betrachtet, sondern nur in Beziehung auf ein Anderes, das dasselbe nichts angeht. Indem so die Dinge nur nützlich sind für einen Zweck, so ist diese Bestimmung nicht ihre eigene, sondern eine ihnen fremde. Der Baum, das Gras ist als Naturwesen für sich; und diese Zweckmäßigkeit, daß z. B. das Gras gefressen wird, geht das Gras als Gras nicht an, wie es das Thier nicht angeht, daß die Menschen in seine Felle sich kleiden; und diese Naturbetrachtung überhaupt kann nun Sokrates an Anara-

goras zu vermissen scheinen. Allein dieser uns geläufige Sinn des Guten und Zweckmäßigen ist theils nicht der einzige und nicht der Sinn des Plato, theils ist auch dieser nothwendig. Wir haben das Gute oder den Zweck nicht so einseitig vorzustellen, daß wir es nun nur, im vorstellenden Wesen als solchen gesetzt, dem Seyenden entgegensetzen: sondern, von dieser Form befreit, seinem Wesen nach zu nehmen, als die Idee des ganzen Wesens. Die Natur der Dinge muß nach dem Begriff erkannt werden, welcher die selbstständige, unabhängige Betrachtung der Dinge ist; und, indem er das ist, was die Dinge an und für sich selbst sind, so hemmt er das Verhältniß natürlicher Ursachen. Dieser Begriff ist der Zweck, die wahre, in sich aber zurückgehende Ursache; als an sich seyendes Erstes, von welchem die Bewegung ausgeht und welches zum Resultate wird; nicht nur ein Zweck vorher im Vorstellen, ehe seine Wirklichkeit ist, sondern auch in der Realität. Das Werden ist die Bewegung, wodurch eine Realität und Totalität wird; im Thiere und in der Pflanze ist sein Wesen, als allgemeine Gattung, das, was seine Bewegung anfängt und es hervorbringt. Aber dieß Ganze ist nicht Product aus Fremden, sondern sein eigenes Product, das schon zuerst als Keim oder Same vorhanden ist; so heißt es Zweck, das Sichselbstproducirende, das in seinem Werden schon als an sich Seyendes ist. Die Idee ist nicht ein besonderes Ding, das einen anderen Inhalt hätte, als die Realität, oder ganz anders aussähe. Der Gegensatz ist der bloß formelle Gegensatz der Möglichkeit und der Wirklichkeit; die thätige, treibende Substanz und das Product sind dasselbe. Diese Realisirung geht durch den Gegensatz hindurch; das Negative an dem Allgemeinen ist dieser Proceß selbst. Die Gattung setzt sich selbst entgegen als Einzelnes und Allgemeines; so realisirt am Lebendigen die Gattung sich in den Gegensatz entgegengesetzter Geschlechter, deren Wesen aber die allgemeine Gattung ist. Sie als Einzelne gehen auf ihre Selbsterhaltung als Einzelner im Essen, Trinken u. s. f.; aber was sie

damit zu Stande bringen, ist die Gattung. Die Individuen heben sich auf, nur die Gattung ist das immer Hervorgebrachte; die Pflanze bringt nur dieselbe Pflanze hervor, deren Grund das Allgemeine ist.

Hiernach ist der Unterschied von dem, was schlechter Weise natürliche Ursachen genannt worden, und von der Zweckursache zu bestimmen. Isolire ich nun die Einzelnheit und sehe bloß auf sie als Bewegung und die Momente derselben, so gebe ich das an, was natürliche Ursachen sind. Z. B., woher ist dieß Lebendige entstanden? — Durch Zeugung von diesem seinen Vater und Mutter. Was ist die Ursache dieser Früchte? — Der Baum, dessen Säfte sich so destilliren, daß gerade die Frucht entsteht. Antworten dieser Art geben die Ursache an, d. h. die einer Einzelnheit entgegengesetzte Einzelnheit; ihr Wesen aber ist die Gattung. Die Natur kann nun das Wesen nicht als solches darstellen. Der Zweck der Zeugung ist das Aufheben der Einzelnheit des Seyns; aber die Natur, die es in der Existenz wohl zu diesem Aufheben der Einzelnheit bringt, setzt nicht das Allgemeine an ihre Stelle, sondern ein anderes Einzelnes. Die Knochen, Muskeln u. s. f. bringen eine Bewegung hervor; sie sind Ursachen, aber sie selbst wieder durch andere Ursachen, u. s. f. ins Unendliche. Das Allgemeine aber faßt sie in sich als Momente, die als Ursachen allerdings in der Bewegung vorkommen: aber so, daß der Grund dieser Theile selbst das Ganze ist. Nicht sie sind das Erste; sondern das Resultat, in das die Säfte der Pflanze u. s. f. übergehen, ist das Erste, wie in der Entstehung es nur als Product erscheint, als Same, der den Anfang und das Ende macht, wenn gleich in verschiedenen Individuen, deren Wesen aber dasselbe ist.

Eine solche Gattung ist aber selbst eine bestimmte Gattung, bezieht sich wesentlich auf eine andere, z. B. die Idee der Pflanze auf die des Thiers; das Allgemeine bewegt sich fort. Dieß erscheint als äußere Zweckmäßigkeit, daß die Pflanzen von Thieren

gefressen werden u. s. f.; worin die Beschränktheit ihrer als Gattung liegt. Die Gattung der Pflanze hat die absolute Totalität ihrer Realisirung im Thiere, das Thier in dem bewußten Wesen, wie die Erde in der Pflanze. Dieß ist das System des Ganzen, wo jedes Moment übergehend ist. Die gedoppelte Betrachtungsart ist also die, daß einmal jede Idee ein Kreis in sich selbst ist, die Pflanze oder das Thier das Gute seiner Art: andererseits jede ein Moment im allgemeinen Guten ist. Betrachte ich das Thier bloß als äußerlich Zweckmäßiges, geschaffen für Anderes, so betrachte ich es einseitig; es ist Wesen, an und für sich Allgemeines. Aber es ist ebenso einseitig, zu sagen, die Pflanze z. B. sey nur an und für sich, nur Selbstzweck, nur in sich beschlossen und auf sich zurückgehend. Sondern jede Idee ist ein Kreis, der in sich vollendet, aber dessen Vollendung ebenso ein Uebergehen in einen anderen Kreis ist: ein Wirbel, dessen Mittelpunkt, worein er zurückgeht, unmittelbar in der Peripherie eines höhern Kreises liegt, der ihn verschlingt. So erst gelangen wir zur Bestimmung eines Endzwecks der Welt, der das ihr Immanente ist.

Diese Erläuterungen sind hier nothwendig; denn von hier aus sehen wir die speculative Idee mehr in Allgemeines herübertreten, da sie vorher als Seyn, und die Momente und Bewegung als seyend ausgesprochen waren. Bei diesem Uebergange ist dieß zu vermeiden, daß wir nicht glauben, daß dadurch das Seyn aufgegeben werde und wir in das Bewußtseyn als entgegengesetzt dem Seyn übergehen (so verlöre das Allgemeine ganz seine speculative Bedeutung), sondern das Allgemeine ist immanent in der Natur. Diesen Sinn hat es, wenn wir uns vorstellen, daß der Gedanke die Welt mache, ordne u. s. f.: nicht wie die Thätigkeit des einzelnen Bewußtseyns ist, wo Ich hier auf Einer Seite stehe, mir gegenüber eine Wirklichkeit, Materie, die ich formire, so und so vertheile und ordne; sondern das Allgemeine, der Gedanke muß in der Philosophie ohne diesen Gegensatz bleiben. Seyn, reines Seyn ist selbst Allgemeines, wenn wir uns dabei erinnern, daß das Seyn absolute Abstraction, reiner Gedanke ist: aber Seyn, wie es so als Seyn gesetzt ist, hat die Bedeutung des Entgegengesetzten gegen dieß Reflectirtseyn-in-sich-selbst, gegen den Gedanken und dessen Erinnerung; das Allgemeine dagegen hat die Reflexion unmittelbar an ihm selbst. Bis hierher sind eigentlich die Alten gekommen; es scheint wenig zu seyn. „Allgemein" ist eine dürftige Bestimmung, jeder weiß vom Allgemeinen; aber er weiß nicht von ihm als Wesen. Bis zur Unsichtbarkeit des Sinnlichen kommt wohl der Gedanke, aber nicht bis zur positiven Bestimmtheit, es als Allgemeines zu denken, sondern nur bis zum prädicatlosen Absoluten, als dem bloß Negativen; und das ist so weit, als die gemeine Vorstellung jetziger Tage gekommen. Mit diesem Fund des Gedankens schließen wir den ersten Abschnitt, und treten in die zweite Periode. Die Ausbeute der ersten Periode ist nicht sehr groß. Einige meinen zwar, es sey noch besondere Weisheit darin; aber das Denken ist noch jung, die Bestimmungen sind also noch arm, abstract und dürftig. Das Denken hat hier nur wenige Bestimmungen, das Wasser, das Seyn, die Zahl u. s. f., und diese können nicht aushalten; das Allgemeine muß für sich hervorgehen, wie wir es nur beim Anaxagoras als die sich selbst bestimmende Thätigkeit gefaßt sehen.

Noch ist das Verhältniß des Allgemeinen als entgegengesetzt dem Seyn, oder das Bewußtseyn als solches in seinem Verhältnisse zum Seyenden zu betrachten. Dieß Verhältniß des Bewußtseyns ist dadurch bestimmt, wie Anaxagoras das Wesen bestimmt hat. Hierüber kann sich nichts Befriedigendes finden, da er einestheils den Gedanken als das Wesen erkannte, ohne aber diesen Gedanken selbst an der Realität auszuführen: so daß also andererseits diese gedankenlos für sich als eine unendliche Menge von Homöomerien ist, d. h. als eine unendliche Menge sinnlichen Ansichseyns, das nun aber so das sinnliche Seyn ist;

denn das existirende Seyn ist eine Anhäufung der Homöomerien. Ebenso vielfach kann das Verhältniß des Bewußtseyns zum Wesen seyn. So konnte Anaragoras ebensowohl sagen, daß nur im Gedanken und im vernünftigen Erkennen die Wahrheit ist: aber ebenso, daß sie das sinnliche Wahrnehmen; denn in diesem sind die Homöomerien, die selbst an sich sind. So finden wir von ihm erstens bei Sextus (adv. Math. VII, 89—91): „der Verstand (λόγος) sey das Kriterium der Wahrheit, die Sinne können wegen ihrer Schwäche die Wahrheit nicht beurtheilen," — Schwäche, denn die Homöomerien sind das unendlich Kleine; die Sinne können sie nicht fassen, wissen nicht, daß sie ein Ideelles, Gedachtes seyn sollen. Ein berühmtes Beispiel hiervon ist bei ihm nach Sextus (Pyrrh. Hyp. I, 13, §. 33), daß er behauptet, „der Schnee sey schwarz, denn er sey Wasser, das Wasser aber sey schwarz;" er setzte hier die Wahrheit also in einen Grund. Zweitens soll, nach Aristoteles (Metaph. IV, 7) Anaragoras gesagt haben, „es sey etwas zwischen dem Gegensatze (ἀντιφάσεως); so daß also Alles unwahr sey. Denn indem die Seiten des Gegensatzes gemischt sind, so ist das Gemischte weder gut noch nicht gut, und also nichts wahr." So führt Aristoteles ein andermal (Met. IV, 5) von ihm an, „daß eins seiner Apophthegmen gegen seine Schüler gewesen, daß die Dinge ihnen so seyen, wie sie sie aufnehmen." Dieß kann sich darauf beziehen, daß, indem das existirende Seyn eine Anhäufung der Homöomerien ist, die das seyende Wesen sind: so die sinnliche Wahrnehmung die Dinge nehme, wie sie in Wahrheit sind.

Doch ist damit weiter nicht viel zu machen. Aber hier fängt nun eine bestimmtere Entwickelung des Verhältnisses des Bewußtseyns zum Seyn, die Entwickelung der Natur des Erkennens als eine Erkenntniß des Wahren an. Der Geist ist dazu fortgegangen, das Wesen als Gedanken auszusprechen; so ist also das Wesen, als seyend, im Bewußtseyn als solchem: es ist an sich, aber ebenso im Bewußtseyn. Es ist nur dieß das Seyn,

insofern das Bewußtseyn es erkennt: und das Wesen nur das Wissen von ihm. Der Geist hat das Wesen nicht mehr in einem Fremden zu suchen, sondern in sich selbst; denn das sonst fremd Erscheinende ist Gedanke, d. h. das Bewußtseyn hat dieß Wesen an ihm selbst. Aber dieß entgegengesetzte Bewußtseyn ist ein einzelnes, es ist damit in der That das Ansichseyn aufgehoben; denn das Ansichseyn ist das Nichtentgegengesetzte, Nichteinzelne, sondern Allgemeine. Es wird wohl erkannt; aber was ist, ist nur im Erkennen, oder es ist kein anderes Seyn, als das des Erkennens des Bewußtseyns. Diese Entwickelung des Allgemeinen, worin das Wesen ganz auf die Seite des Bewußtseyns herübertritt, sehen wir in der so verschrieenen Weltweisheit der Sophisten; wir können dieß von der Seite nehmen, daß die negative Natur des Allgemeinen sich jetzt entwickelt.

Berichtigungen und Zusätze.

S. 39.	Z. 1.	v. u.			setze Anführungszeichen hinter Stoff.
= 40.	= 11.	v. o.	=		ein hinter als.
= 46.	= 20.	=	=	=	ein Komma statt des Gedankenstrichs.
= 73.	= 22.	=	=	=	hinter Philosophem die Worte: Die Sprüche des Pythagoras, die seine σύμβολα genannt werden, können nicht für speculative oder eigentliche Philosophie gelten.
= 85.	= 2.	=	=	=	das Komma hinter gemacht statt hinter der Parentheſe.
*= 88.	= 3.	=	u.		ſtreiche iſt aus.
= 99.	= 2.	=	=		ſetze einen Punkt hinter Böſen.
= 111.	= 9.	=	=	=	ein Komma ſtatt des Semikolons.
= 119.	= 4.	=	o.	=	ein Komma hinter unmittelbare.
= 138.	= 25.	=	=	=	ein Komma hinter Y-king.
*= 141.	= 12.	=	=		lies noch ſtatt nach.
= 147.	= 6.	=	=		ſetze der vor Philoſophie.
= 170.	= 10.	=	=		lies: bei ihnen zu Hauſe ſtatt zu Hauſe zu bei ihnen.
*= 171.	= 5.	=	=		ſetze ein Komma hinter das.
= 177.	= 5.	=	u.		lies übernehmen ſtatt übernahmen.
= 181.	= 6.	=	o.		ſetze ein Komma ſtatt des Semikolon.
= 183.	= 18.	=	=	=	nicht hinter auch.
*= 191.	= 2.	=	u.	=	Anführungszeichen vor Da.
= 196.	= 14.	=	o.	=	als vor weil.
*= 197.	= 8.	=	=	=	ein Komma hinter die.
= 205.	= 5.	=	=		lies Metaphyſ. ſtatt Methaphyſ.
= 206.	= 20.	=	=	=	= = =
= 209.	= 18.	=	=		ſetze waren hinter (χθών).
= 217.	Note				lies cf. ſtatt ſ.
= 218.	= 10.	=	=		ſetze ein Kolon ſtatt des Semikolon.
= =	= 3 u. 5.	=	u.		lies φιλοινος ſtatt φιλολνος.
= 239.	= 14.	=	o.		ſetze Kommata hinter Realität und hinter Weſens.
= 257.	= 2.	=	u.	=	ein Kolon hinter Sphäre ſtatt des Komma.
= 261.	= 9.	=	o.	=	Anführungsz. hinter Himmel und vor ſehend.
= 263.	= 3.	=	=	=	ein Kolon hinter der Parentheſe.
= =	= 7.	=	=	=	nun hinter Xenophanes hinzu.
= 269.	= 18.	=	=	=	IX. ſtatt XI.
= 274.	= 12.	=	=		lies Δίκη ſtatt δίκη.
= =	= 16.	=	=	=	ῷ ſtatt ὦ.
= 283.	= 13.	=	=	=	ſeyen ſtatt ſey.
= =	= 14.	=	=	=	IX. ſtatt XI.
= 287.	= 8.	=	=		ſetze das Semikolon außerhalb der Parentheſe.
= 311.	= 19.	=	=		lies ἔρις ſtatt ἐρις.
= 335.	= 15.	=	=		ſtreiche die Parentheſe vor Ol. 77, 1.

Druck von Eduard Hänel in Berlin.

VOLUME 14

2

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Vierzehnter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1842.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

Dr. Carl Ludwig Michelet.

Οὐ χρὴ, κατὰ τοὺς παραινοῦντας, ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητὸν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀπαθανατίζειν.

Aristoteles.

Zweiter Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1842.

Verlag von Duncker und Humblot.

Inhalt des zweiten Bandes.

Erster Theil.

Geschichte der Griechischen Philosophie.

Erster Abschnitt.

Erste Periode.

(Fortsetzung.)

	Seite
Zweites Kapitel. Erster Periode zweite Abtheilung	3
A. Philosophie der Sophisten	5
1. Protagoras	26
2. Gorgias	33
B. Philosophie des Sokrates	39
1. Die Sokratische Methode	52
2. Das Princip des Guten	61
3. Die Schicksale des Sokrates	81
C. Philosophie der Sokratiker	105
1. Die Megarische Schule	111
a. Euklides	112
b. Eubulides	114
c. Stilpo	122
2. Die Cyrenaische Schule	126
a. Aristippus	128
b. Theodorus	134
c. Hegesias	135
d. Anniceris	137
3. Die Cynische Schule	138
a. Antisthenes	139
b. Diogenes	143
c. Spätere Cyniker	145
Drittes Kapitel. Erster Periode dritte Abtheilung	147
A. Philosophie des Plato	147
1. Dialektik	195

Seite
2. Natur-Philosophie 217
3. Philosophie des Geistes 236
B. Philosophie des Aristoteles 263
1. Metaphysik 283
2. Natur-Philosophie 299
3. Philosophie des Geistes 326
a. Psychologie 327
b. Praktische Philosophie 348
α. Ethik 348
β. Politik 352
4. Logik 356

Zweiter Abschnitt.

Zweite Periode.

Dogmatismus und Skepticismus 377
A. Philosophie der Stoiker 381
1. Physik 388
2. Logik 394
3. Moral 402
B. Philosophie des Epikur 421
1. Kanonik 426
2. Metaphysik 431
3. Physik 437
4. Moral 444
C. Philosophie der Neuakademiker 455
1. Arkesilaus 457
2. Karneades 464
D. Der Skepticismus 473
1. Aeltere Tropen 491
2. Spätere Tropen 501

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

(Fortsetzung.)

Zweites Kapitel.

Erster Periode zweite Abtheilung: Von den Sophisten bis zu den Sokratikern.

In dieser zweiten Abtheilung haben wir zuerst die Sophisten, zweitens Sokrates, und drittens die Sokratiker im nähern Sinn zu betrachten, während wir Plato von ihnen trennen und mit Aristoteles in der dritten Abtheilung zusammen betrachten. Der *νοῦς*, der zunächst nur auf sehr subjective Weise als Zweck gefaßt wird, nämlich als das, was dem Menschen Zweck ist, d. h. das Gute, ist bei Plato und Aristoteles in allgemein objectiver Weise gefaßt worden, als Gattung oder Idee. Da der Gedanke jetzt als das Princip aufgestellt worden, und dieses so zunächst eine subjective Erscheinung hat, nämlich als die subjective Thätigkeit des Denkens: so tritt, indem das Absolute als Subject gesetzt wird, ein Zeitalter der subjectiven Reflexion ein; d. h. es beginnt in dieser Periode, die mit der Auflösung Griechenlands im Peloponnesischen Kriege zusammenfällt, das Princip der modernen Zeit.

Da im *νοῦς* des Anaxagoras, als der noch ganz formellen sich selbst bestimmenden Thätigkeit, die Bestimmtheit noch ganz unbestimmt, allgemein und abstract, damit aber noch durchaus inhaltslos ist: so ist der allgemeine Standpunkt das unmittelbare Bedürfniß, zu einem Inhalte fortzugehen, der das wirkliche Bestimmen beginne. Was ist nun aber dieser absolut allgemeine Inhalt, den sich das abstracte Denken, als sich bestimmende Thätigkeit, giebt? Das ist hier die wesentliche Frage. Dem unbefangenen Denken der ältern Philosophen, deren allgemeine Gedan-

ken wir gesehen haben, steht jetzt das Bewußtseyn gegenüber. Während das Subject bisher, wenn es über das Absolute reflectirte, nur Gedanken producirte, und diesen Inhalt vor sich hatte: so ist jetzt das Weitere, daß dieß nicht das Ganze ist, was hier vorhanden ist, sondern daß vielmehr zur Totalität des Objectiven wesentlich auch das denkende Subject gehört. Diese Subjectivität des Denkens hat aber wieder näher die doppelte Bestimmung: einmal die unendliche, sich auf sich beziehende Form zu seyn, welche, als diese reine Thätigkeit des Allgemeinen, Inhaltsbestimmungen erhält; andererseits, indem das Bewußtseyn darauf reflectirt, daß das denkende Subject dieß Setzende ist, eine Rückkehr des Geistes aus der Objectivität in sich selbst zu seyn. Wenn also zuerst das Denken, weil es sich in den Gegenstand vertiefte, als solches, wie der νοῦς des Anaxagoras, noch keinen Inhalt hatte, indem dieser auf der andern Seite stand: so ist jetzt mit der Rückkehr des Denkens, als dem Bewußtseyn, daß das Subject das Denkende ist, die andere Seite verbunden, daß es ihm darum zu thun ist, sich einen wesentlichen absoluten Inhalt zu gewinnen. Dieser Inhalt kann, abstract genommen, selbst wieder ein doppelter seyn: entweder ist das Ich in Ansehung der Bestimmung das Wesentliche, wenn es sich selbst und seine Interessen zum Inhalte macht; oder der Inhalt wird als das ganz Allgemeine bestimmt. Hiernach handelt es sich um diese zwei Gesichtspunkte: Wie die Bestimmung des Anundfürsichseyenden zu fassen ist; und wie dieses dabei in unmittelbarer Beziehung auf das Ich als Denkendes ist. Beim Philosophiren kommt es überhaupt darauf an, daß, obgleich das Ich das Setzende ist, doch der gesetzte Inhalt des Gedachten der anundfürsichseyende Gegenstand sey. Bleibt man dabei stehen, daß das Ich das Setzende ist, so ist dieß der schlechte Idealismus der modernen Zeit: wogegen man in früherer Zeit nicht dabei stehen geblieben ist, daß das Gedachte darum schlecht sey, weil ich es setze.

Bei den Sophisten ist nun der Inhalt nur das Meinige, ein Subjectives; den anundfürsichseyenden Inhalt faßte Sokrates auf, und die Sokratiker haben, in unmittelbarem Zusammenhange mit ihm, diesen Inhalt nur näher bestimmt.

A. Die Sophisten.

Der Begriff, den die Vernunft im Anaxagoras als das Wesen gefunden, ist das einfache Negative, in welches alle Bestimmtheit, alles Seyende und Einzelne versinkt. Vor dem Begriffe kann nichts bestehen, da er eben das prädicatlose Absolute ist, dem schlechthin Alles nur Moment ist; für ihn giebt es also, um sich so auszudrücken, nichts Niet- und Nagel-Festes. Eben der Begriff ist dieß fließende Uebergehen Heraklits, dieß Bewegen, diese Kaustic ität, der nichts widerstehen kann. Der Begriff also, der sich selbst findet, findet sich als die absolute Macht, vor welcher Alles verschwindet; und damit werden jetzt alle Dinge, alles Bestehen, alles für fest Gehaltene flüssig. Dieß Feste — sey es nun eine Festigkeit des natürlichen Seyns, oder die Festigkeit von bestimmten Begriffen, Grundsätzen, Sitten und Gesetzen — geräth in Schwanken und verliert seinen Halt. Als Allgemeines gehören solche Grundsätze u. s. f. wohl selbst dem Begriffe an, doch ist ihre Allgemeinheit nur ihre Form; der Inhalt aber, den sie haben, geräth, als etwas Bestimmtes, in Bewegung. Diese Bewegung sehen wir in den sogenannten Sophisten werden, die uns hier zuerst begegnen. Den Namen σοφισταί gaben sie sich selbst, als Lehrer der Weisheit, d. h. als Solche, die weise machen (σοφίζειν) können. Die Sophisten sind so gerade das Gegentheil von unserer Gelehrsamkeit, welche nur auf Kenntnisse geht, und aufsucht, was ist und was gewesen ist: eine Masse empirischen Stoffs, wo die Entdeckung einer neuen Gestalt, eines neuen Wurms oder sonstigen Ungeziefers und Geschmeißes für ein großes Glück gehalten wird. Unsere gelehrten Professoren sind insofern viel unschuldiger, als die Sophisten; um diese Unschuld giebt indessen die Philosophie nichts.

Was aber das Verhältniß der Sophisten zur ge-

meinen Vorstellung betrifft, so sind sie beim gesunden Menschenverstande ebenso verschrieen als bei der Moralität: bei jenem, ihrer theoretischen Lehre wegen, da es ein Unsinn sey, daß nichts existire; in Ansehung des Praktischen, weil sie alle Grundsätze und Gesetze umstoßen. Fürs Erste darf allerdings nicht bei diesem Taumel der Bewegung aller Dinge bloß nach ihrer negativen Seite stehen geblieben werden; die Ruhe jedoch, worein sie übergeht, ist nicht wieder das in seiner Festigkeit Wiederherstellen des Bewegten, so daß am Ende dasselbe herauskäme und sie nur ein überflüssiges Gethue wäre. Nun besteht aber die Sophistik der gemeinen Vorstellung, die ohne die Bildung des Gedankens und ohne Wissenschaft ist, eben darin, daß ihr ihre Bestimmtheiten, als solche, für an und für sich seyende Wesen, und eine Menge Lebensregeln, Erfahrungssätze, Grundsätze u. s. f. als absolut feste Wahrheiten gelten. Der Geist selbst ist aber die Einheit dieser vielerlei bornirten Wahrheiten, die in ihm alle nur als aufgehoben vorhanden, nur als relative Wahrheiten erkannt sind: d. h. mit ihrer Schranke, in ihrer Begrenzung, und nicht als an sich seyende. Diese Wahrheiten sind daher dem gemeinen Verstande in der That selbst nicht mehr, sondern er läßt ein ander Mal auch vor dem Bewußtseyn das Gegentheil gelten und behauptet es selbst: oder weiß auch nicht, daß er unmittelbar das Gegentheil von dem sagt, was er meint, sein Ausdruck also nur ein Ausdruck des Widerspruchs ist. In seinen Handlungen überhaupt, nicht im schlechten Handeln, bricht der gemeine Verstand diese seine Maximen und Grundsätze selber; und wenn er ein vernünftiges Leben führt, so ist es eigentlich nur eine beständige Inconsequenz, das Gutmachen einer bornirten Handlungsmaxime durch Abbruch von der andern. Ein welterfahrener gebildeter Staatsmann z. B. ist der, welcher eine Mitte zu treffen weiß, praktischen Verstand hat: d. h. nach dem ganzen Umfange des vorliegenden Falls handelt, nicht nach Einer Seite desselben, die sich nur in Einer Maxime ausspricht. Wer dagegen, wo es sey, nach Einer Maxime handelt, heißt ein Pedant, und verdirbt sich

und Andern die Sache. Im Gemeinsten ist dieß ebenso. Z. B. „Es ist wahr, daß die Dinge, die ich sehe, sind: ich glaube an ihre Realität;" — so sagt leicht Jeder. Allein es ist in der That nicht wahr, daß er an ihre Realität glaubt; sondern vielmehr das Gegentheil nimmt er an. Denn er ißt und trinkt sie: d. h. er ist überzeugt, daß diese Dinge nicht an sich sind, und ihr Seyn keine Festigkeit, kein Wesen hat. Der gemeine Verstand ist in seinem Handeln also besser, als er denkt; denn sein handelndes Wesen ist der ganze Geist. Aber hier ist er sich seiner nicht als Geist bewußt; sondern was in sein Bewußtseyn tritt, sind solche bestimmte Gesetze, Regeln, allgemeine Sätze, die seinem Verstande für die absolute Wahrheit gelten, deren Bornirtheit er aber im Handeln selber widerlegt. Wenn der Begriff sich nun gegen diesen Reichthum des Bewußtseyns, den es zu besitzen glaubt, wendet, und es die Gefahr für seine Wahrheit, ohne die es nicht wäre, wittert: wenn seine festen Wesenheiten ihm verwirrt werden, so wird es aufgebracht; und der Begriff, der sich in dieser seiner Realisirung an die gemeinen Wahrheiten macht, zieht sich Haß und Schimpf zu. Dieß ist der Grund des allgemeinen Geschreis gegen die Sophistik: ein Geschrei des gesunden Menschenverstandes, der sich nicht anders zu helfen weiß.

Sophisterei freilich ist ein übelberüchtigter Ausdruck; und zwar besonders durch den Gegensatz gegen Sokrates und Plato sind die Sophisten in diesen schlimmen Ruf gekommen, wonach dieß Wort gewöhnlich bedeutet, daß willkührlicher Weise durch falsche Gründe entweder irgend ein Wahres widerlegt, schwankend gemacht, oder etwas Falsches bewiesen, plausibel gemacht wird. Diesen schlimmen Sinn haben wir auf die Seite zu stellen und zu vergessen. Dagegen wollen wir nun näher von der positiven, eigentlich wissenschaftlichen Seite betrachten, was die Stellung der Sophisten in Griechenland war.

Die Sophisten sind es, die den einfachen Begriff, als Gedanken (der schon in der Eleatischen Schule bei Zeno anfängt,

sich gegen sein reines Gegenbild, die Bewegung, zu kehren), jetzt überhaupt auf weltliche Gegenstände angewendet, und mit demselben alle menschlichen Verhältnisse durchdrungen haben, indem er seiner als des absoluten und einzigen Wesens bewußt wird, und eifersüchtig gegen Anderes seine Macht und Herrschaft an demselben ausübt, weil es als Bestimmtes, das nicht Gedanke ist, gelten will. Der mit sich identische Gedanke richtet also seine negative Kraft gegen die mannigfaltige Bestimmtheit des Theoretischen und Praktischen, die Wahrheiten des natürlichen Bewußtseyns, und die unmittelbar geltenden Gesetze und Grundsätze; und was der Vorstellung fest ist, löst sich in ihm auf, und läßt insofern auf einer Seite der besondern Subjectivität zu, sich selbst zum Ersten und Festen zu machen, und Alles auf sich zu beziehen.

Indem eben dieser Begriff jetzt auftrat, so wurde er allgemeinere Philosophie: und nicht sowohl nur Philosophie, als auch allgemeine Bildung, die jeder Mensch überhaupt, der nicht zum gedankenlosen Volk gehörte, sich gab und geben mußte. Denn Bildung nennen wir eben den in der Wirklichkeit angewandten Begriff, insofern er nicht rein in seiner Abstraction erscheint, sondern in Einheit mit dem mannigfaltigen Inhalt alles Vorstellens. In der Bildung ist der Begriff aber darum das Herrschende und Bewegende, weil in Beiden das Bestimmte in seiner Grenze, in seinem Uebergehen in Anderes erkannt wird. Diese Bildung wurde allgemeinerer Zweck des Unterrichts; und es gab deßwegen eine Menge Lehrer der Sophistik. Ja, die Sophisten sind die Lehrer Griechenlands, durch welche die Bildung überhaupt erst in Griechenland zur Existenz kam; und so sind sie an die Stelle der Dichter und Rhapsoden getreten, welche früher allgemeine Lehrer waren. Denn die Religion war nicht Lehrerinn, indem kein Unterricht in ihr ertheilt wurde; und wenn Priester geopfert, geweissagt und Orakel-Sprüche ausgelegt haben, so ist Lehren doch etwas ganz Anderes. Die Sophisten aber haben Unterricht in der Weisheit, den Wissenschaften überhaupt, der Musik, Mathematik u. s. f.

gegeben; und das war sogar ihre erste Bestimmung. Vor Perikles war in Griechenland das Bedürfniß der Bildung durch Denken, der Reflexion erwacht: die Menschen sollten in ihren Vorstellungen gebildet seyn, sich durch Denken in ihren Verhältnissen bestimmen, nicht mehr bloß durch Orakel, oder durch die Sitte, die Leidenschaft, die Empfindungen des Augenblicks; wie denn überhaupt der Zweck des Staats das Allgemeine ist, worunter das Besondere gefaßt wird. Indem die Sophisten diese Bildung bezweckten und verbreiteten, so haben sie, wie ein eigener Stand, das Lehren als Geschäft oder Gewerbe, als ein Amt betrieben, statt der Schulen; sie sind so in den Städten Griechenlands herumgereist, deren Jugend von ihnen gebildet worden ist.

Bildung ist nun zwar ein unbestimmter Ausdruck. Näher hat er aber den Sinn, daß das, was der freie Gedanke gewinnen soll, aus ihm selber kommen und die eigene Ueberzeugung seyn muß; es wird dann nicht mehr geglaubt, sondern untersucht, — kurz es ist die in neuern Zeiten sogenannte Aufklärung. Das Denken sucht allgemeine Principien, an denen es Alles beurtheilt, was uns gelten soll; und es gilt uns nichts, als was diesen Principien gemäß ist. Das Denken übernimmt also, den positiven Inhalt mit sich zu vergleichen, das vorher Concrete des Glaubens aufzulösen: einerseits den Inhalt zu zersplittern, andererseits diese Einzelnheiten, diese besonderen Gesichtspunkte und Seiten zu isoliren und für sich festzuhalten. Dadurch nämlich, daß diese Seiten, die eigentlich nichts Selbstständiges, sondern nur Momente eines Ganzen sind, von demselben abgelöst, sich auf sich beziehen, erhalten sie die Form von etwas Allgemeinem. Eine jede derselben kann so zu einem Grunde, d. h. eben zu einer allgemeinen Bestimmung erhoben werden, die man wieder auf die besonderen Seiten hinwendet. Zur Bildung gehört also, daß man mit den allgemeinen Gesichtspunkten bekannt sey, die zu einer Handlung, Begebenheit u. s. f. gehören: daß man diese Gesichtspunkte, und damit die Sache auf allgemeine Weise fasse, um ein gegenwärtiges

Bewußtseyn über das zu haben, worauf es ankommt. Ein Richter kennt die verschiedenen Gesetze, d. h. die verschiedenen rechtlichen Gesichtspunkte, unter denen eine Sache zu betrachten ist; dieß sind schon für sich allgemeine Seiten, durch die er ein allgemeines Bewußtseyn hat, und den Gegenstand selbst auf allgemeine Weise betrachtet. Ein gebildeter Mensch weiß so etwas über jeden Gegenstand zu sagen, Gesichtspunkte daran aufzufinden. Diese Bildung hat Griechenland nun den Sophisten zu verdanken, indem sie die Menschen lehrten, Gedanken über das zu haben, was ihnen geltend seyn sollte; und so war ihre Bildung sowohl Bildung zur Philosophie, als zur Beredsamkeit.

Um diesen doppelten Zweck zu erreichen, knüpften die Sophisten eben an den Trieb an, weise zu werden. Zur Weisheit rechnet man nämlich, das zu kennen, was die Macht unter den Menschen und im Staate ist, und was ich als eine solche anzuerkennen habe; und indem ich diese Macht kenne, weiß ich auch die Anderen meinem Zwecke gemäß zu bestimmen. Daher die Bewunderung, die Perikles und andere Staatsmänner genossen, weil sie eben wissen, woran sie sind, und die Anderen an ihre rechte Stelle zu setzen vermögen. Der Mensch ist mächtig, der das, was die Menschen thun, auf die absoluten Zwecke zurückzuführen weiß, welche den Menschen bewegen. Der Gegenstand der Lehre der Sophisten ist also gewesen, was die Macht in der Welt sey; und da die Philosophie allein weiß, daß dieß der allgemeine, alles Besondere auflösende Gedanke ist, so sind die Sophisten auch speculative Philosophen gewesen. Eigentliche Gelehrte sind sie aber schon um deßwegen nicht gewesen, weil es noch keine positiven Wissenschaften ohne Philosophie gab, welche, trocken, nicht das Ganze des Menschen und seine wesentlichen Seiten betroffen hätten.

Außerdem hatten sie den allgemeinsten praktischen Zweck, ein Bewußtseyn darüber zu geben, worauf es in der sittlichen Welt ankommt und was den Menschen Befriedigung giebt. Die Religion lehrte, daß die Götter die Mächte seyen, welche den Menschen

regieren. Die unmittelbare Sittlichkeit erkannte die Herrschaft der Gesetze an: der Mensch sollte sich befriedigen, insofern er den Gesetzen gemäß ist, und voraussetzen, daß die Anderen sich auch befriedigen, indem sie diese Gesetze befolgen. Durch die hereingebrochene Reflexion genügt es aber dem Menschen nun nicht mehr, den Gesetzen als einer Autorität und äußerlichen Nothwendigkeit zu gehorchen; sondern er will sich in sich selbst befriedigen, durch seine Reflexion sich überzeugen, was für ihn verbindlich ist, was Zweck ist und was er für diesen Zweck zu thun habe. So werden die Triebe und Neigungen, die der Mensch hat, seine Macht; und nur indem er ihnen Genüge leistet, wird er befriedigt. Die Sophisten lehrten nun, wie diese Mächte im empirischen Menschen zu bewegen wären, da das sittliche Gute nicht mehr entschied. Die Zurückführung der Umstände auf diese Mächte lehrt aber die Beredsamkeit, die eben Zorn und Leidenschaft der Hörer in Anspruch nimmt, um etwas zu Stande zu bringen. So sind die Sophisten besonders Lehrer der Beredsamkeit gewesen; und das ist die Seite, wo das Individuum sich sowohl unter dem Volke geltend machen, als das ausführen konnte, was das Beste des Volkes sey; wozu freilich eine demokratische Verfassung gehörte, in der die Bürger die letzte Entscheidung hatten. Indem auf diese Weise die Beredsamkeit eines der ersten Erfordernisse war, um ein Volk zu regieren, oder etwas durch Vorstellungen bei ihm geltend zu machen: so gaben die Sophisten eine Vorbildung zum allgemeinen Beruf im Griechischen Leben, zum Staatsleben, zum Staatsmanne: nicht etwa zu Staatsämtern, als ob sie zu einem Examen in specifischen Kenntnissen vorbereitet hätten. Zur Beredsamkeit gehört dann aber eben besonders dieß, an einer Sache die vielfachen Gesichtspunkte herauszuheben, und die geltend zu machen, die mit dem im Zusammenhang sind, was mir als das Nützlichste erscheint; sie ist also die Bildung, die unterschiedenen Gesichtspunkte des concreten Falls hervorzuheben, die anderen dagegen in den Schatten zu stellen. Darauf bezieht sich auch des Aristoteles' Topik, indem

sie die Kategorien oder Gedankenbestimmungen (τόπους) angiebt, wonach man sehen muß, um reden zu lernen; auf ihre Kenntniß legten sich aber zuerst die Sophisten.

Dieß ist die allgemeine Stellung der Sophisten. Wie sie aber sonst verfahren sind und es getrieben haben, davon finden wir ein vollständig bestimmtes Gemälde besonders in Plato's Protagoras. Plato läßt hier den Protagoras sich näher über die Kunst der Sophisten erklären. Plato stellt in diesem Dialoge nämlich vor, daß Sokrates einen jungen Mann, Namens Hippokrates, begleitet, der sich dem eben in Athen angekommenen Protagoras übergeben will, um in der Wissenschaft der Sophisten unterrichtet zu werden. Unterweges fragt Sokrates nun den Hippokrates, was denn die Weisheit der Sophisten sey, die er erlernen wolle. Hippokrates antwortet zunächst: Die Redekunst; denn der Sophist sey Einer, der im Reden mächtig (δεινόν) zu machen wisse. In der That, was an einem gebildeten Menschen oder Volke zuerst auffällt, ist die Kunst, gut zu sprechen, oder die Gegenstände nach vielen Seiten zu wenden und zu betrachten. Der ungebildete Mensch findet es unbequem, mit solchen Menschen umzugehen, die alle Gesichtspunkte leicht aufzufassen und auszusprechen wissen. Die Franzosen sind so gute Sprecher, und wir Deutsche nennen es Schwatzen; aber das bloße Sprechen macht es nicht aus, sondern die Bildung gehört dazu. Man kann eine Sprache ganz regelrecht inne haben; wenn man aber die Bildung nicht hat, so ist es nicht gut sprechen. Man lernt also Französisch, nicht nur um gut Französisch zu sprechen, sondern um Französische Bildung zu erwerben. Die Fertigkeit, die man durch die Sophisten erlangen sollte, ist ebenso die, daß die mannigfaltigen Gesichtspunkte dem Geiste gegenwärtig seyen, und dieser Reichthum von Kategorien ihm sogleich einfalle, um einen Gegenstand danach zu betrachten. Sokrates bemerkt hierbei zwar, daß das Princip der Sophisten hiermit nicht hinreichend bestimmt sey, und man also noch nicht genau wisse, was ein Sophist sey; „doch," sagt er, „wir wollen hingehen." [1] Denn auch, wenn Einer Philosophie studiren will, so weiß er noch nicht, was Philosophie ist, weil er sie sonst nicht zu studiren brauchte.

Mit dem Hippokrates beim Protagoras angelangt, findet Sokrates diesen in einer Versammlung der ersten Sophisten, und von Zuhörern umringt: „spazierend, und wie ein Orpheus die Menschen durch seine Reden bezaubernd; Hippias auf einem Katheder sitzend, mit Wenigern umgeben; Prodikus liegend unter einer großen Menge von Bewunderern." Nachdem Sokrates beim Protagoras sein Gesuch angebracht, Hippokrates wolle sich in seine Lehre geben, um durch seinen Unterricht sich dazu zu bilden, im Staate ein angesehener Mann zu werden, fragt Sokrates noch, ob sie öffentlich oder mit ihm allein sprechen sollen. Protagoras rühmt diese Discretion und erwiedert: sie handeln klug, diese Vorsorge gebrauchen zu wollen. Denn weil die Sophisten in den Städten herumgezogen, und so viele Jünglinge, Väter und Freunde verlassend, sich an sie in der Ueberzeugung angeschlossen hätten, durch ihren Umgang besser zu werden: so hätten die Sophisten dadurch viel Neid und Mißgunst auf sich geladen, — wie ja alles Neue in Haß ist. Ueber diesen Punkt spricht Protagoras weitläufig: „Ich aber behaupte, daß die sophistische Kunst alt ist; daß aber die von den Alten, welche sie übten, in Besorgniß, damit anzustoßen" (denn das Ungebildete ist dem Gebildeten feind), „ihr ein Gewand machten und sie verdeckten. Ein Theil, wie Homer und Hesiod, haben sie in der Poesie vorgetragen: Andere, wie Orpheus und Musäus, in Mysterien und Orakelsprüche eingehüllt. Einige haben sie, glaube ich, auch durch die Turnkunst vorgestellt, wie Ikkus, der Tarentiner, und der noch jetzt lebende Keinem nachgebende Sophist Herodikus, der Selymbrier; viele Andere aber durch die Musik." Wir sehen, Protagoras schreibt so den Sophisten den Zweck der Geistesbildung überhaupt zu: Sittlichkeit, Geistesgegenwart, Sinn der Ordnung, Anstelligkeit des Geistes

[1] Platonis Protagoras: p. 310—314, Steph; (p. 151—159, Bekk.)

beizubringen. Er setzt hinzu: „Alle diese, die einen Neid gegen die Wissenschaften befürchteten, gebrauchten solche Decken und Vorhänge. Ich aber meine, sie erreichen ihren Zweck nicht; sondern die Einsichtigen im Staate durchsehen den Zweck, während das Volk nichts merkt und jenen nur nachspricht. Wenn man sich aber so verhält, so macht man sich verhaßter, und setzt sich selbst dem Scheine aus, ein Betrüger zu seyn. Ich bin darum den entgegengesetzten Weg gegangen, und bekenne offen und läugne es nicht (ὁμολογῶ), ein Sophist zu seyn" (wie denn Protagoras zuerst den Namen Sophist führte), „und daß mein Geschäft sey, den Menschen Geistesbildung zu geben (παιδεύειν)." [1]

Weiterhin, wo nun näher davon die Rede ist, welche Geschicklichkeit Hippokrates durch Protagoras' Unterweisung erwerben werde, antwortet Protagoras dem Sokrates: „Es ist verständig, was du fragst, und auf eine verständige Frage antworte ich gern. Es soll dem Hippokrates nicht begegnen, was ihm bei andern Lehrern (σοφιστῶν) begegnet seyn würde. Diese sind nämlich den Jünglingen entgegen (λωβῶνται); denn sie führen dieselben wider ihren Willen gerade auf die Wissenschaften und Kenntnisse zurück, denen sie eben entgehen wollten, indem sie sie in der Arithmetik, Astronomie, Geometrie und Musik unterweisen. Wer sich aber an mich wendet, wird nicht in etwas Anderes eingeführt, als in den Zweck, wegen dessen er sich an mich wendete." Die Jünglinge kamen also unbefangen zu ihm, mit dem Wunsche, durch seine Unterweisung gebildete Menschen zu werden, und im Zutrauen, daß er, als Lehrer, den Weg kenne, wie man dazu gelange. Ueber diesen allgemeinen Zweck erklärt sich nun Protagoras folgendermaßen: „Die Unterweisung besteht darin, die rechte Einsicht und das Verständniß (εὐβουλία) zu bewirken, sich über seine eigenen Familieninteressen am besten zu berathen; und ebenso im Staatsleben, daß man am tüchtigsten werde, theils sich über die Staatsangelegenheiten zu äußern, theils das Beste für den

[1] Plat. Protag. p. 314—317 (p. 159—164).

Staat zu thun." So treten also hier diese zwei Interessen hervor, das der Individuen und das des Staats. Jetzt spricht Sokrates im Allgemeinen ein, und wundert sich besonders, daß Protagoras das Letzte behauptet, über Geschicklichkeit zu Staatsangelegenheiten Unterricht zu ertheilen: „Ich habe dafür gehalten, die politische Tugend könne nicht gelehrt werden;" — wie es überhaupt Sokrates' Hauptsatz ist, daß die Tugend nicht gelehrt werden könne. Und nun führt Sokrates dafür diese Rücksicht an, indem er sich in Weise der Sophisten auf die Erfahrung beruft: „Diejenigen Menschen, welche die politische Kunst inne haben, können sie nicht wohl auf Andere übertragen. Perikles, der Vater dieser hier anwesenden Knaben, ließ sie in Allem unterweisen, worin Lehrer unterweisen können: aber in der Wissenschaft, worin er groß ist, nicht; darin läßt er sie umherirren, ob sie etwa durch Zufall von selber auf diese Weisheit treffen würden. So auch andere große Staatsmänner haben sie Andern, Verwandten oder Fremden, nicht gelehrt." [1]

Protagoras entgegnet nun darauf, daß sie gelehrt werden könne, und zeigt, warum große Staatsmänner Andere nicht darin unterwiesen haben, indem er um die Erlaubniß bittet, ob er als ein Aelterer zu Jüngern in einem Mythus sprechen, oder ob er mit Vernunftgründen darüber sprechen soll. Die Gesellschaft überläßt es ihm, und nun fängt er mit folgendem Mythus an, der unendlich merkwürdig ist: „Die Götter übertrugen dem Prometheus und Epimetheus, die Welt auszuschmücken und ihr Kräfte zu ertheilen. Epimetheus vertheilte Stärke, Vermögen zum Fliegen, Waffen, Bekleidung, Kräuter, Früchte; aber unverständiger Weise brauchte er Alles an den Thieren auf, so daß für die Menschen nichts übrig blieb. Prometheus sah sie unbekleidet, ohne Waffen, hülflos, da der Augenblick bevorstand, wo das Gebilde des Menschen ans Licht treten sollte. Da stahl er das Feuer vom Himmel, die Kunst des Vulcan und der Minerva, sie für ihre

[1] Plat. Protag. p. 318—320 (p. 166—170).

Bedürfnisse auszustatten. Aber es fehlte ihnen die politische Weisheit; und ohne gesellschaftliches Band lebend, sind sie in beständigen Streit und Unglück gerathen. Da ertheilte Zeus dem Hermes den Befehl, ihnen die schöne Scham" (diesen natürlichen Gehorsam, Ehrfurcht, Folgsamkeit, Respect der Kinder gegen die Eltern, der Menschen gegen höhere bessere Naturen) „und das Recht zu verleihen. Hermes fragt: Wie soll ich sie vertheilen? An Einzelne, wie die besonderen Künste, wie Einige die Arzneiwissenschaft besitzend den Andern helfen? Zeus aber antwortet: Allen; denn kein gesellschaftlicher Verein (πόλις) kann bestehen, wenn nur Wenige jener Eigenschaften theilhaftig sind. Und es sey Gesetz, daß wer nicht der Scheu und des Rechts theilhaftig seyn könne, der als eine Krankheit des Staats ausgerottet werden müsse. Deßwegen ziehen die Athener, wenn sie bauen wollen, Baumeister zu Rathe: und wenn sie sonst besondere Geschäfte beabsichtigen, diejenigen, welche darin erfahren sind; wenn sie aber über Staatsangelegenheiten einen Beschluß und Anordnung fassen wollen, so lassen sie Jeden zu. Denn entweder müssen Alle dieser Tugend theilhaftig seyn, oder kein Staat existiren. Wenn also Einer in der Kunst der Flöte unerfahren ist, und sich doch für einen Meister darin ausgiebt, so wird er mit Recht für wahnsinnig gehalten. In der Gerechtigkeit ist es aber anders; wenn Einer nicht gerecht ist und es gesteht, so wird er für unsinnig gehalten werden. Er müsse doch sich den Schein geben, es zu seyn; denn entweder müsse Jeder wirklich ihrer theilhaftig seyn, oder ausgetilgt werden aus der Gesellschaft." [1]

Daß diese politische Wissenschaft auch dazu bestimmt ist, „daß Jeder durch Unterricht und Fleiß (ἐξ ἐπιμελείας) sie sich erwerben könne," dafür giebt Protagoras ferner diese Gründe an, indem er sich darauf beruft, daß „kein Mensch tadelt oder straft wegen Mängel oder Uebel, die Einer durch die Natur oder den Zufall bekommen, sondern denselben bemitleidet. Hingegen Mängel, die

[1] Plat. Protag. p. 320—323 (p. 170—176).

durch Fleiß, Uebung und Unterricht gehoben werden können, werden für tadelnswerth und strafbar gehalten. Hierunter gehören Irreligiosität und Ungerechtigkeit, überhaupt Alles, was der öffentlichen Tugend widerspricht. Den Menschen, die sich dieser Laster schuldig machen, wird dieß zum Vorwurf gemacht; sie werden bestraft in dem Sinne, daß sie sie hätten entfernen, und sich also vielmehr die politische Tugend durch Fleiß und Lehre hätten aneignen können. So strafen die Menschen nicht wegen des Vergangenen, — außer wie wir ein böses Thier vor den Kopf schlagen, — sondern wegen des Künftigen: daß weder der Verbrecher, noch ein Anderer, durch sein Beispiel verführt, wieder fehle. Also liegt auch darin die Voraussetzung, daß jene Tugend durch Unterricht und Uebung erworben werden könne." [1] Dieß ist ein guter Grund für die Lehrbarkeit der Tugend.

Was nun ferner das anbetrifft, was Sokrates anführt, daß Männer, wie Perikles, die durch ihre politische Tugend berühmt sind, diese ihren Kindern und Freunden nicht mittheilten: so sagt Protagoras erstens, es sey dagegen zu erwiedern, daß in diesen Tugenden Alle von Allen unterrichtet werden. Die politische Tugend sey von der Beschaffenheit, daß sie Allen gemeinsam zukommt; dieß Eine, Allen Nothwendige sey die Gerechtigkeit, Mäßigkeit und Heiligkeit, — mit einem Worte das, was die Tugend eines Mannes überhaupt ist. Darin brauche also kein besonderer Unterricht von jenen berühmten Männern ertheilt zu werden. Die Kinder werden, schon vom zartesten Alter an, von ihren Eltern und Erziehern zur Sitte, zum Guten verwiesen und ermahnt, und an das, was das Rechte ist, gewöhnt. Aller Unterricht in der Musik und der Gymnastik trage dazu bei, die Willkühr und das Belieben nicht gewähren zu lassen, sondern sich daran zu gewöhnen, sich nach einem Gesetze, einer Regel zu richten: wie das Lesen von Dichtern, die dieß einschärfen. Wenn der Mensch nun aus diesem Kreise des Unterrichts trete, so trete er in den der Verfassung eines

[1] Plat. Protag. p. 323—324 (p. 176—178).

Staats, welcher ebenfalls dazu beitrage, Jeden in einem rechtlichen Verhalten und in Ordnung zu erhalten; so daß die politische Tugend ein Resultat der Erziehung von Jugend auf sey. — Den Einwurf aber, daß ausgezeichnete Männer ihre Auszeichnung Kindern und Freunden nicht mitgetheilt haben, beantwortet Protagoras zweitens sehr gut in folgender Art: Wenn z. B. in einem Staate alle Bürger Flötenspieler seyn müßten, so würden alle Unterricht darin erhalten; einige würden ausgezeichnet seyn, viele gut, einige mittelmäßig, wenige vielleicht auch schlecht, — alle hätten jedoch eine gewisse Fertigkeit. Aber es könnte sehr wohl der Fall seyn, daß der Sohn eines Virtuosen doch ein schlechter Spieler wäre; denn das Ausgezeichnete hängt von besondern Talenten und einem besonders günstigen Naturell ab. Aus sehr geschickten Flötenspielern würden wohl sehr ungeschickte werden können, und umgekehrt; aber alle Bürger könnten ein Gewisses von Flötenspiel, und alle würden gewiß immer noch unendlich vortrefflicher darin seyn, als diejenigen, welche darin gänzlich unwissend wären, und keinen Unterricht erhalten hätten. Ebenso seyen alle, auch die schlechtesten Bürger eines vernünftigen Staats, noch besser und gerechter, verglichen mit denen, wo keine Bildung ist, keine Gerichte, keine Gesetze, mit einem Worte keine Nöthigung, sie zum Rechte zu erziehen. Diese Vorzüglichkeit verdanken sie also dem Unterricht in ihrem Staate.[1] Dieß sind auch Alles ganz gute Instanzen und treffende Gründe, die gar nicht schlechter sind, als Cicero's Raisonnement: a natura insitum. Die Gründe des Sokrates und die Ausführungen dieser Gründe dagegen sind Instanzen, die sich auf Erfahrung basiren, und oft nicht besser, als was hier dem Sophisten in den Mund gegeben ist. —

Die Frage ist nun näher, in wiefern kann dieß als Mangelhaftes erscheinen, und besonders, in wiefern haben Sokrates und Plato sich in einen Kampf mit den Sophisten eingelassen und den Gegensatz gegen sie gemacht. Da die Stellung, welche die

[1] Plat. Protag. p. 324—328 (p. 178—184).

Sophisten in Griechenland einnahmen, war, ihrem Volke eine höhere Bildung überhaupt gegeben zu haben: so haben sie sich dadurch zwar ein großes Verdienst um Griechenland erworben, es trifft sie aber doch eben der Vorwurf, der überhaupt die Bildung trifft. Indem die Sophisten nämlich Meister im Raisonnement aus Gründen gewesen sind, und innerhalb der Stufe des reflectirenden Gedankens stehen: so wollten sie, vom Besondern zum Allgemeinen übergehend, durch Vorstellungen und Beispiele die Aufmerksamkeit auf das erwecken, was dem Menschen nach seiner Erfahrung, seinem Gemüth u. s. f. das Rechte scheint. Dieser nothwendige Gang der freien, denkenden Reflexion, den die Bildung auch bei uns genommen hat, mußte aber über das Vertrauen und den unbefangenen Glauben an die geltende Sitte und Religiosität hinausführen. Daß die Sophisten dabei nun aber auf einseitige Principien gefallen sind, dieß hat zunächst den Zusammenhang darin, daß in der Griechischen Bildung die Zeit noch nicht vorhanden war, wo aus dem denkenden Bewußtseyn selbst die letzten Grundsätze aufgestellt wurden und so etwas Festes zu Grunde lag, wie bei uns in der modernen Zeit. Indem einerseits das Bedürfniß der subjectiven Freiheit vorhanden war, nur das gelten zu lassen, was man selbst einsieht und in seiner eigenen Vernunft findet (Gesetze, religiöse Vorstellungen also nur, insofern als ich sie durch mein Denken anerkenne), andererseits aber im Denken noch kein festes Princip gefunden war: so war das Denken mehr raisonnirend, und das unbestimmt Gebliebene konnte so nur durch die Willkühr erfüllt werden. Anders ist es in unserer Europäischen Welt, in welche die Bildung sich, so zu sagen, unter dem Schutze und der Voraussetzung einer geistigen Religion einführte: d. h. nicht einer Religion der Phantasie, sondern unter der Voraussetzung des Wissens von der ewigen Natur des Geistes, und des absoluten Endzwecks, der Bestimmung des Menschen, auf geistige Weise wirklich zu seyn und sich in Einheit mit dem absoluten Geist zu setzen. So lag hier ein festes geistiges Princip zum Grunde, das

damit das Bedürfniß des subjectiven Geistes befriedigt; und von diesem absoluten Principe aus bestimmten sich alle weiteren Verhältnisse, Pflichten, Gesetze u. s. f. So mußte die Bildung nicht diese Vielseitigkeit der Richtung — also nicht die Richtungslosigkeit — erhalten können, wie bei den Griechen, und denen, die die Bildung in Griechenland ausgebreitet hatten, den Sophisten. Gegen die Religion der Phantasie, gegen das unentwickelte Princip des Griechischen Staats konnte die Bildung sich in so viele Gesichtspunkte zersplittern; oder es war leicht, daß particulare untergeordnete Gesichtspunkte als höchste Principe aufgestellt wurden. Wo dagegen, wie bei uns, ein so hohes allgemeines, ja das höchste Ziel schon vor der Vorstellung schwebt, kann nicht so leicht ein particulares Princip zu diesem Range kommen, wenn auch die Vernunft-Reflexion die Stellung gewinnt, aus sich das Höchste zu bestimmen und zu erkennen; sondern die Unterordnung der Principe ist damit schon festgestellt, wenn auch der Form nach unsere Aufklärung ganz auf demselben Standpunkt steht, als sie bei den Sophisten war.

Was den Inhalt anbetrifft, so ist der Standpunkt der Sophisten, im Gegensatz gegen Sokrates und Plato, der, daß bei Sokrates dieß aufging, das Schöne, Gute, Wahre und Rechte als Zweck und Bestimmung des Individuums auszusprechen, solcher Inhalt aber bei den Sophisten noch als letzter Zweck fehlte; so daß dieser der Willkühr überlassen war. Daher kommt der üble Ruf, in den die Sophisten durch den Gegensatz von Plato gekommen sind; und das ist auch ihr Mangel. Aeußerlich wissen wir, die Sophisten haben große Reichthümer gesammelt;[1] sie sind sehr stolz gewesen, und haben zum Theil sehr üppig gelebt. In Rücksicht auf das Innere hat aber das raisonnirende Denken im Gegensatze von Plato vorzüglich dieß Bezeichnende, daß die Pflicht, das zu Thuende nicht aus dem anundfürsichseyenden Begriffe der Sache genommen wird: sondern es äußerliche Gründe sind, wodurch

[1] Plat. Meno, p. 91 (p. 371).

über Recht und Unrecht, Nützlichkeit und Schädlichkeit entschieden wird. Bei Plato und Sokrates ist dagegen der Hauptsatz, daß die Natur des Verhältnisses betrachtet, der Begriff der Sache an und für sich entwickelt werde. Diesen Begriff wollten Sokrates und Plato der Betrachtung aus Gesichtspunkten und Gründen entgegensetzen, welche immer nur das Besondere und Einzelne sind, und sich so selbst dem Begriffe entgegensetzen. Der Unterschied beider Standpunkte ist also, daß den Sophisten das gebildete Raisonnement nur überhaupt angehört, während Sokrates und Plato den Gedanken durch eine allgemeine Bestimmung (die Platonische Idee) bestimmten, — ein Festes, was der Geist ewig in sich findet.

Ist die Sophistik so in dem Sinne schlimm, als ob sie eine Eigenthümlichkeit sey, der sich nur schlechte Menschen schuldig machen, so ist sie zugleich viel allgemeiner; denn alles Raisonniren aus Gründen, das Anbringen von Gründen und Gegengründen, das Geltendmachen solcher Gesichtspunkte heißt Sophistik. Und wie Aeußerungen von Sophisten, z. B. bei Plato, vorkommen, wogegen sich nichts sagen läßt: so werden die Menschen bei uns zu allem Guten aufgefordert durch Gründe, welche Gründe der Sophisten sind. So sagt man wohl: „Betrüge nicht, damit Du nicht Credit, und dadurch Geld verlierst;“ oder: „Sey mäßig, sonst verdirbst Du Dir den Magen und mußt entbehren;“ oder bei der Strafe nimmt man äußerliche Gründe an: Besserung u. s. f.; oder man entschuldigt eine Handlung durch äußerliche Gründe, welche aus Folgen u. s. w. genommen sind. Liegen dagegen feste Grundsätze zu Grunde, wie in der christlichen Religion, obgleich man dieß jetzt auch nicht mehr weiß, so sagt man: „Die Gnade Gottes in Beziehung auf die Seligkeit u. s. w. richtet das Leben der Menschen so ein;“ da fallen denn äußerliche Gründe weg. Die Sophistik liegt uns also nicht so fern, als man denkt. Wenn jetzt gebildete Menschen über Gegenstände sprechen, so kann dieß sehr gut seyn; aber es ist nichts Anderes, als was Sokrates und Plato Sophistik genannt haben, obgleich sie selbst so gut auf die-

sem Standpunkte gestanden haben, als die Sophisten. Gebildete Männer verfallen darin bei Beurtheilung concreter Fälle, wo es auf die besonderen Gesichtspunkte ankommt; und ebenso müssen wir uns im gemeinen Leben daran halten, wenn wir im Handeln uns entscheiden wollen. Werden Pflichten und Tugenden recommandirt, z. B. in Predigten (wie dieß in den meisten Predigten geschieht), so muß man solche Gründe hören! Andere Redner, z. B. im Parlamente, gebrauchen auch solche Gründe und Gegengründe, durch die sie zu überreden, zu überzeugen suchen. Es handelt sich einerseits um ein ganz Festes, z B. die Verfassung, oder um Krieg, und unter diese festgemachte Richtung sollen besondere Maaßregeln mit Consequenz subsumirt werden: aber mit dieser Consequenz geht es andererseits, selbst hierin, bald aus, indem die Sache sich so oder so machen läßt, wobei besondere Gesichtspunkte immer das Entscheidende sind. Man gebraucht dergleichen gute Gründe, nach Weise der Sophisten, auch wohl gegen die Philosophie: Es gebe verschiedene Philosophien, verschiedene Meinungen, dieß widerspreche der Einen Wahrheit; die Schwäche der menschlichen Vernunft gestatte kein Erkennen; was solle die Philosophie für das Gefühl, Gemüth, Herz; das abstracte Denken derselben liefere abstruse Dinge, die für das Praktische des Menschen nichts helfen. Wir nennen so etwas nicht Sophistik, aber es ist die Manier der Sophisten, nicht die Sache selbst, als solche, geltend zu machen, sondern durch Gründe zu beweisen, die man aus seinen Empfindungen, als den letzten Zwecken, schöpft. Diesen Charakter der Sophisten werden wir noch näher bei Sokrates und Plato sehen.

Bei solchem Raisonnement kann man bald so weit kommen (wo nicht, so ist es Mangel der Bildung, — die Sophisten waren aber sehr gebildet), zu wissen, daß wenn es auf Gründe ankommt, man durch Gründe Alles beweisen könne, sich für Alles Gründe und Gegengründe finden lassen; als Besonderes, entscheiden sie aber nichts gegen das Allgemeine, den Begriff. Das ist also als das Verbrechen der Sophisten angesehen worden, daß sie gelehrt haben, Alles zu deduciren, was man wolle, für Andere oder für sich; das liegt aber nicht in der Eigenthümlichkeit der Sophisten, sondern des reflectirenden Raisonnements. In der schlechtesten Handlung liegt so ein Gesichtspunkt, der an sich wesentlich ist; hebt man diesen heraus, so entschuldigt und vertheidigt man die Handlung. In dem Verbrechen der Desertion im Kriege liegt z. B. die Pflicht, sein Leben zu erhalten. So sind in neuerer Zeit die größten Verbrechen, Meuchelmord, Verrath u. s. f., gerechtfertigt worden, weil in der Absicht eine Bestimmung lag, die für sich wesentlich war, z. B. die, daß man sich dem Bösen widersetzen, das Gute fördern müsse. Der gebildete Mensch weiß Alles unter den Gesichtspunkt des Guten zu bringen, an Allem einen wesentlichen Gesichtspunkt geltend zu machen. Es muß einer in seiner Bildung nicht weit gekommen seyn, wenn er nicht für das Schlechteste gute Gründe hätte; und was in der Welt seit Adam Böses geschehen ist, ist durch gute Gründe gerechtfertigt worden.

Bei den Sophisten kommt nun noch dieß vor, daß sie ein Bewußtseyn über dieses Raisonniren hatten, und als gebildete Leute wußten, daß Alles zu beweisen sey. Daher heißt es im Gorgias des Plato: Die Kunst der Sophisten sey ein größeres Gut, als alle Künste; sie könne dem Volke, dem Senat, den Richtern überreden, was sie wolle.[1] Der Advocat hat so auch zu suchen, was für Gründe es für die Partei, die seine Hülfe in Anspruch nimmt, gebe, wenn sie auch die entgegengesetzte derjenigen ist, welcher er sich annehmen wollte. Jenes Bewußtseyn ist kein Mangel, sondern gehört der höhern Bildung der Sophisten zu; und wenn ungebildete Menschen sich unbefangen aus äußern Gründen bestimmen, die allein zu ihrem Bewußtseyn kommen, sollten sie auch im Ganzen vielleicht durch etwas Anderes als sie wissen (durch ihre Rechtlichkeit) bestimmt seyn: so wußten die Sophisten, daß es auf diesem Boden nichts Festes gebe, weil die Macht des Gedankens Alles dialektisch behandelt. Das ist die formelle Bil-

[1] Plat. Gorg. p. 452 et 457 (p. 15 et 24).

dung, die sie hatten und beibrachten, indem ihre Bekanntschaft mit so vielfachen Gesichtspunkten das, was Sitte in Griechenland war (diese bewußtlos ausgeübte Religion, Pflichten, Gesetze), wankend machte, da es durch seinen beschränkten Inhalt mit Anderem in Collision kommt; es gilt Ein Mal als das Höchste, Entscheidende, das andere Mal wird es zurückgesetzt. Das gewöhnliche Bewußtseyn wird dadurch verwirrt, wie wir dieß bei Sokrates selbst ausführlicher sehen werden, indem Etwas dem Bewußtseyn für fest gilt, und es dann andere Gesichtspunkte, die auch in ihm sind und geltend gemacht werden, ebenfalls gelten lassen muß; so daß das Erste nicht mehr gilt, oder doch wenigstens von seiner Absolutheit verliert. So sahen wir, wie die Tapferkeit, welche dieß ist, sein Leben daran zu wagen, durch die Pflicht, sein Leben zu erhalten, wankend gemacht wird, wenn diese als eine unbedingte aufgestellt wird. Plato führt mehrere Beispiele dieses Wankendmachens an, so wenn er den Dionysodor behaupten läßt: „Wer Einen, der die Wissenschaft nicht besitzt, zum Gebildeten macht, will, daß er nicht mehr bleibe, was er ist. Er will ihn also zu Grunde richten; denn dieß ist machen, daß er dieß nicht ist, was er ist." Und Euthydem, als die Anderen sagen, er lüge, antwortet: „Wer lügt, sagt, was nicht ist: was nicht ist, kann man nicht sagen; also kann Niemand lügen." [1] Und wiederum Dionysodor sagt: „Du hast einen Hund, dieser Hund hat Junge und er ist ihr Vater; also ist Dir ein Hund Vater, und Du der jungen Hunde Bruder." [2] Solche Consequenzenmacherei findet sich, z. B. in Recensionen, unzählige Male.

Damit hängt die Frage zusammen, welche die Natur des Denkens mit sich bringt: Ist das Feld der Gründe, das, was dem Bewußtseyn als fest gilt, durch die Reflexion wankend gemacht, was soll man nun zum letzten Zweck machen? Denn Ein Festes muß man doch haben. Dieß ist nun entweder das Gute, das Allgemeine: oder die Einzelnheit, die Willkühr des Subjects; und Beides kann auch verbunden werden, wie sich später bei Sokrates zeigen wird. Bei den Sophisten war nun das Individuum sich selbst die letzte Befriedigung; und indem sie Alles wankend machten, wurde der feste Punkt dieß: „Es ist meine Lust, Eitelkeit, Ruhm, Ehre, besondere Subjectivität, welche ich mir zum Zweck mache." Es ist also den Sophisten vorgeworfen worden, sie hätten den Leidenschaften, Privat-Interessen u. s. f. Vorschub gethan. Dieß fließt unmittelbar aus der Natur der Bildung, welche, indem sie verschiedene Gesichtspunkte an die Hand giebt, es eben damit allein in das Belieben des Subjects stellt, welcher entscheiden soll, wenn dieses nämlich nicht von festen Grundlagen ausgeht; und darin liegt das Gefährliche. Dieß findet auch in der heutigen Welt Statt, wo es auf die gute Absicht, auf meine Ueberzeugung ankommen soll, wenn es sich um das Rechte und Wahre einer That handelt. Was Staatszweck, die beste Weise der Staatsverwaltung und Staatsverfassung sey, ist ohnehin in Demagogen schwankend.

Wegen der formellen Bildung gehören die Sophisten zur Philosophie, wegen ihrer Reflexion ebenso auch nicht. Sie haben den Zusammenhang mit der Philosophie, daß sie nicht beim concreten Raisonniren stehen blieben, sondern bis zu den letzten Bestimmungen fortgingen, wenigstens zum Theil. Eine Hauptseite ihrer Bildung war die Verallgemeinerung der Eleatischen Denkweise und die Ausdehnung derselben auf allen Inhalt des Wissens und des Handelns; das Positive dabei kommt hinein als und ist gewesen die Nützlichkeit. Auf das Besondere der Sophisten einzugehen, würde uns zu weit führen; einzelne Sophisten gehören in die allgemeine Geschichte der Bildung. Der berühmten Sophisten sind sehr viele; unter diesen sind Protagoras, Gorgias, auch Prodikus, der Lehrer des Sokrates, die berühmtesten, welchem letztern Sokrates den bekannten Mythus von Herkules am Scheidewege zu-

[1] Plat. Euthydem. p. 283—284 (p. 416—418).
[2] Ibidem, p. 298 (p. 446).

schreibt,[1] — eine in ihrer Weise schöne Allegorie, die hundert und tausend Male wiederholt worden. Nur Protagoras und Gorgias will ich besonders herausheben, nicht nach der Seite der Bildung, sondern in der Rücksicht, um näher nachzuweisen, wie ihre allgemeine Wissenschaft, die sich auf Alles ausbreitete, bei Einem von ihnen die allgemeine Form hat, wodurch sie reine Wissenschaft ist. Die Hauptquelle, sie kennen zu lernen, ist besonders Plato, der sich viel mit ihnen zu thun machte: alsdann Aristoteles' eigene kleine Schrift über Gorgias, und Sextus Empirikus, der uns viel von der Philosophie des Protagoras aufbewahrt hat.

1. Protagoras.

Protagoras, gebürtig aus Abdera,[2] ist etwas älter als Sokrates gewesen; sonst ist nicht viel von ihm bekannt, was auch eben nicht seyn kann. Denn er hat ein einförmiges Leben geführt, indem er es mit dem Studium der Wissenschaften hingebracht hat, und im eigentlichen Griechenland als der erste öffentliche Lehrer aufgetreten ist. Er hat seine Schriften vorgelesen,[3] wie die Rhapsoden und die Dichter, von denen jene fremde, diese eigene Gedichte absangen. Es gab damals noch keine Lehranstalten, keine Bücher, aus denen man sich unterrichten konnte; sondern „die Hauptsache zur Bildung (παιδείας) bestand" bei den Alten nach Plato[4] „darin, in den Gedichten stark (δεινόν) zu seyn:" wie bei uns noch vor funfzig Jahren der Hauptunterricht des Volkes darin bestand, mit der biblischen Geschichte und Bibel-Sprüchen bekannt zu seyn. Die Sophisten gaben jetzt statt der Dichter-Kenntniß Bekanntschaft mit dem Denken. Protagoras kam auch nach Athen und hat dort lange, vornehmlich mit dem großen

[1] Xenoph. Memorab. II, c. 1, §. 21 sqq.
[2] Diog. Laërt. IX, 50.
[3] Diog. Laërt. IX, 54.
[4] Plat. Protag. p. 338 fin. (p. 204).

Perikles gelebt, der auch in diese Bildung einging. So sollen Beide einst einen ganzen Tag darüber gestritten haben, ob der Wurfspieß, oder der Werfende, oder derjenige, der die Wettspiele veranstaltet, am Tode eines Menschen, der dabei umgekommen, schuld sey.[1] Es ist ein Streit über die große und wichtige Frage der Zurechnungsfähigkeit; Schuld ist ein allgemeiner Ausdruck, der, wenn man ihn analysirt, allerdings eine schwierige und weitläufige Untersuchung geben kann. Im Umgange mit solchen Männern bildete Perikles überhaupt seinen Geist zur Beredsamkeit aus; denn es sey, welche Art geistiger Beschäftigung es wolle, es kann nur ein gebildeter Geist groß in ihr seyn, und die wahre Bildung ist nur durch die reine Wissenschaft möglich. Perikles war ein mächtiger Redner; und wir sehen aus dem Thucydides, welch' tiefes Bewußtseyn er über den Staat und sein Volk hatte. Auch Protagoras hat das Schicksal des Anaxagoras gehabt, später aus Athen verbannt zu werden. Die Ursache dieses Urtheils war eine Schrift von ihm, welche so begann: „Von den Göttern weiß ich es nicht zu erkennen, weder ob sie sind, noch ob sie nicht sind; denn Vieles ist, was diese Erkenntniß verhindert, die Dunkelheit der Sache sowohl, als auch das Leben der Menschen, das so kurz ist." Dieß Buch ist auch in Athen auf Befehl des Staats öffentlich verbrannt worden; und es ist, wenigstens so viel man weiß, das erste, dem dieß widerfuhr. In einem Alter von 70 oder 90 Jahren ertrank Protagoras auf einer Fahrt nach Sicilien.[2]

Protagoras war nicht, wie andere Sophisten, bloß bildender Lehrer, sondern auch ein tiefer, gründlicher Denker, ein Philosoph, der über ganz allgemeine Grundbestimmungen reflectirt hat. Den Hauptsatz seines Wissens sprach er nun aber so aus: „Von allen Dingen ist das Maaß der Mensch; von dem, was ist, daß es ist: von dem, was nicht ist, daß es nicht

[1] Plutarch. in Pericle, c. 36.
[2] Diog. Laërt. IX, 51 — 52; 55 — 56 (Sext. Empir. adv. Math. IX, 56).

ist." [1] Einerseits war es darum zu thun, das Denken als bestimmt und inhaltsvoll zu fassen: andererseits aber ebenso, das Bestimmende und den Inhalt Gebende zu finden; diese allgemeine Bestimmung ist dann eben der Maaßstab des Werths für Alles. Der Satz des Protagoras ist nun in seinem wahren Sinne ein großes Wort, hat aber zugleich auch die Zweideutigkeit: daß, wie der Mensch das Unbestimmte und Vielseitige ist, entweder jeder nach seiner besondern Particularität, als dieser zufällige Mensch, das Maaß seyn kann; oder die selbstbewußte Vernunft im Menschen, der Mensch nach seiner vernünftigen Natur und seiner allgemeinen Substantialität, das absolute Maaß ist. Wird der Satz auf jene Weise genommen, so ist alle Selbstsucht, aller Eigennutz, das Subject mit seinen Interessen der Mittelpunkt; und wenn auch der Mensch die Seite der Vernunft hat, so ist doch auch die Vernunft ein Subjectives, ist auch Er. Dieß aber ist gerade der schlechte Sinn und die Verkehrtheit, welche man den Sophisten zum Hauptvorwurf machen muß, daß sie den Menschen, nach seinen zufälligen Zwecken, zum Bestimmenden setzten: bei ihnen also noch nicht das Interesse des Subjects nach seiner Besonderheit, und das Interesse desselben nach seiner substantiellen Vernünftigkeit unterschieden sind.

Derselbe Satz kommt bei Sokrates und Plato vor, aber in der weitern Bestimmung, daß hier vielmehr der Mensch, indem er denkend ist und sich einen allgemeinen Inhalt giebt, das Maaß ist. Es ist also hier der große Satz ausgesprochen, um den sich, von nun an, Alles dreht, indem der fernere Fortgang der Philosophie nur eine Erläuterung desselben giebt, und den Sinn hat, daß die Vernunft das Ziel aller Dinge ist. Näher drückt dieser Satz die sehr merkwürdige Conversion aus, daß aller Inhalt, alles Objective nur in Beziehung auf das Bewußtseyn ist, das Denken also bei allem Wahren jetzt als wesentliches Moment ausgesprochen ist;

[1] Plat. Theaetet. p. 152, (p. 195); Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I. c. 32, §. 216.

und damit nimmt das Absolute die Form der denkenden Subjectivität an, die besonders bei Sokrates hervorgetreten ist. Indem der Mensch als Subject überhaupt das Maaß von Allem ist, so ist das Seyende nicht allein, sondern es ist für mein Wissen: das Bewußtseyn ist im Gegenständlichen wesentlich das Producirende des Inhalts, das subjective Denken also wesentlich dabei thätig. Und dieß ist das, was bis in die neueste Philosophie reicht, wenn z. B. Kant sagt, daß wir nur Erscheinungen kennen: d. h. daß das, was uns als objective Realität erscheint, nur in seiner Beziehung auf das Bewußtseyn zu betrachten ist und nicht ohne diese Beziehung ist. Daß das Subject, als das Thätige und Bestimmende, den Inhalt hervorbringt, ist das Wichtige; nun kommt es aber darauf an, wie denn der Inhalt sich weiter bestimmt: ob er auf die Particularität des Bewußtseyns beschränkt ist, oder ob er als das Allgemeine, Anundfürsichseyende bestimmt ist. Gott, das Platonische Gute, ist zwar erstens ein vom Denken gesetztes Product; zweitens aber ist es ebenso sehr an und für sich. Indem ich als seyend, fest, und ewig nur ein Solches anerkenne, was seinem Gehalte nach das Allgemeine ist: so ist es, wie es von mir gesetzt ist, zugleich, als das an sich Objective, auch nicht von mir gesetzt.

Die nähere Bestimmung, die in dem Satze des Protagoras enthalten ist, hat er dann selbst viel weiter ausgeführt, indem er sagt: „Die Wahrheit ist die Erscheinung für das Bewußtseyn, Nichts ist an und für sich Eines, sondern Alles hat nur relative Wahrheit;" d. h. es ist, was es ist, nur für ein Anderes, welches der Mensch ist. Diese Relativität ist bei Protagoras auf eine Weise ausgesprochen, die uns zum Theil trivial erscheint, und zu den ersten Anfängen des reflectirenden Denkens gehört. Die geringfügigen Beispiele, die er (wie Plato und Sokrates, wenn sie daran die Seite der Reflexion festhalten) zur Erläuterung anführt, zeigen, daß im Sinn des Protagoras das, was bestimmt ist, nicht als das Allgemeine und Sichselbstgleiche gefaßt wird.

Die Beispiele sind daher besonders aus der sinnlichen Erscheinung genommen: „Es geschieht bei einem Winde, daß den Einen friert, den Anderen nicht; von diesem Winde können wir mithin nicht sagen, er sey an ihm selbst kalt oder nicht kalt.“ [1] Frost und Wärme sind also nicht etwas Seyendes, sondern nur nach dem Verhältniß zu einem Subjecte; wäre der Wind an sich kalt, so müßte er sich immer so am Subjecte geltend machen. Oder weiter: „Haben wir hier sechs Würfel, neben die wir vier andere stellen, so werden wir von jenen sagen, es seyen ihrer mehr; setzen wir hingegen zwölf neben sie, so sagen wir, diese sechs seyen weniger.“ [2] Weil wir von Demselben sagen, es sey mehr und weniger, so ist das Mehr und Weniger eine bloß relative Bestimmung; was also der Gegenstand ist, ist er nur in der Vorstellung für das Bewußtseyn. Plato dagegen betrachtete Eins und Vieles nicht, wie die Sophisten, in verschiedener Rücksicht, sondern in Einer und derselben.

Plato führt hierüber noch an: Das Weiße, Warme u. s. f., Alles was wir von den Dingen aussagen, sey nicht für sich; sondern das Auge, das Gefühl sey nothwendig, damit es für uns sey. Erst diese gegenseitige Bewegung sey die Erzeugung des Weißen; und es sey darin nicht das Weiße als Ding an sich, sondern was vorhanden sey, sey ein sehendes Auge, oder das Sehen überhaupt, und bestimmt das Weiß-Sehen, das Warm-Fühlen u. s. f. Allerdings ist Warm, Farbe u. s. f. wesentlich nur in Beziehung auf Anderes; aber der vorstellende Geist entzweit sich ebenso in sich und in eine Welt, in der Jedes auch seine Relation hat. Diese objective Relativität ist besser in Folgendem ausgedrückt: Wenn das Weiße an sich wäre, so wäre es das, was die Empfindung von ihm hervorbrächte; es wäre das Thätige oder die Ursache, wir hingegen das Passive, Aufnehmende.

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 388, 60; Plat. Theaetet. p. 152 (p. 195—197).

[2] Plat. Theaetet. p. 154 (p. 201).

Allein der Gegenstand, der so thätig seyn sollte, sey nicht thätig, als bis er in Beziehung zum Passiven trete (ξυνέλθῃ): ebenso sey das Leidende nur in Beziehung auf's Thätige. Was man also auch für Bestimmtheit von etwas aussage, so komme diese dem Dinge nie an sich zu, sondern schlechthin nur in Beziehung auf Anderes. Nichts sey also an und für sich so beschaffen, wie es erscheint; sondern das Wahre sey eben nur dieß Erscheinen, wozu unsere Thätigkeit mit gehöre. Wie dem Gesunden die Dinge erscheinen, so seyen sie also nicht an sich, sondern für ihn; wie sie dem Kranken, Wahnsinnigen erscheinen, so seyen sie ihm, ohne daß man sagen könnte, so wie sie den Letztern erscheinen, seyen sie nicht wahr. [1] Wir fühlen gleich das Ungeschickte, so etwas wahr zu nennen; denn einmal ist das Seyende, wenn auch auf's Bewußtseyn, doch nicht auf das Feste desselben, sondern auf die sinnliche Erkenntniß bezogen: und dann ist dieses Bewußtseyn selbst ein Zustand, d. h. selbst etwas Vorübergehendes. Mit Recht erkennt daher Protagoras diese doppelte Relativität an, wenn er sagt: „Die Materie ist ein reines Fließen, nichts Festes und Bestimmtes an sich, sondern kann Alles seyn; und sie ist etwas Verschiedenes für verschiedenes Alter, und sonstige Zustände des Wachens und Schlafens u. s. f.“ [2] Kant unterscheidet sich von diesem Standpunkt nur dadurch, daß er die Relativität ins Ich, nicht ins gegenständliche Wesen verlegt. Die Erscheinung ist nach ihm nichts Anderes, als daß draußen ein Anstoß, ein unbekanntes x sey, was erst durch unser Gefühl diese Bestimmungen erhält. Wenn auch ein objectiver Grund vorhanden sey, daß wir das Eine kalt, das Andere warm nennen: so können wir zwar sagen, sie müssen Verschiedenheit in sich haben; aber Wärme und Kälte werden, was sie sind, erst in unserer Empfindung. Ebenso soll es nur in unserer Vorstellung seyn, daß Dinge außer uns sind u. s. w. Ist nun aber auch

[1] Plat. Theaet. p. 153—154 (p. 199—200); p. 156—157 (p. 204—206); p. 158—160 (p. 208—213).

[2] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 32, §. 217—219.

die Erfahrung ganz richtig Erscheinung genannt worden, d. h. etwas Relatives, weil sie nicht zu Stande kommt ohne die Bestimmungen unserer Thätigkeit der Sinne, noch ohne Kategorien des Denkens: so hätte doch jenes Eine, Durchgehende, Allgemeine, das durch die Erfahrung Durchgreifende, was bei Heraklit die Nothwendigkeit war, zum Bewußtseyn gebracht werden müssen.

Wir sehen, daß Protagoras eine große Reflexion hat; und zwar ist es die Reflexion auf das Bewußtseyn, die im Protagoras selbst zum Bewußtseyn gekommen ist. Dieß aber ist die Form der Erscheinung, die von den spätern Skeptikern wieder aufgenommen wurde. Das Erscheinen ist nicht das sinnliche Seyn; sondern indem ich dieses als erscheinend setze, sage ich eben sein Nichts aus. Der Satz aber: „Was ist, ist nur für das Bewußtseyn;" oder: „Die Wahrheit aller Dinge ist die Erscheinung derselben für und im Bewußtseyn," scheint sich ganz zu widersprechen. Denn es scheint, daß darin das Entgegengesetzte behauptet werde: einmal daß nichts an sich ist, wie es erscheint; und dann, daß es wahr ist, wie es erscheint. Allein dem Positiven, was das Wahre ist, muß nicht objective Bedeutung gegeben werden, als ob z. B. dieß an sich weiß sey, weil es so erscheint; sondern nur dieß Erscheinen des Weißen ist wahr, die Erscheinung aber eben diese Bewegung des sich aufhebenden sinnlichen Seyns, welche, allgemein aufgefaßt, ebenso über dem Bewußtseyn, wie über dem Seyn steht. Die Welt ist mithin nicht Erscheinung nur darin, daß sie für das Bewußtseyn, also ihr Seyn nur ein relatives für das Bewußtseyn ist; sondern sie ist ebenso auch an sich Erscheinung. Das Moment des Bewußtseyns, welches Protagoras aufgezeigt hat, und wonach das entwickelte Allgemeine das Moment des negativen Seyn-für-Anderes an ihm hat, ist also zwar als ein nothwendiges Moment zu behaupten; aber für sich allein und isolirt hervortretend, ist es einseitig, da das Moment des Ansichseyns ebenso nothwendig ist.

2. Gorgias.

Zu einer weit größern Tiefe gelangte dieser Skepticismus durch Gorgias, aus Leontium in Sicilien, einen sehr gebildeten, auch als Staatsmann ausgezeichneten Mann. Während des Peloponnesischen Krieges wurde er Ol. 88, 2 (427 v. Chr.), also wenige Jahre nach Perikles Tode, der Ol. 87, 4 starb, von seiner Vaterstadt nach Athen geschickt.[1] Und als er seinen Zweck erreicht, durchzog er noch viele Griechische Städte, z. B. Larissa in Thessalien, und unterrichtete in ihnen; so erreichte er neben großen Schätzen eine hohe Bewunderung, bis er, über 100 Jahr alt, starb.

Er wird als ein Schüler des Empedokles angegeben, kannte aber auch die Eleaten; und seine Dialektik hat von der Art und Weise Dieser, wie denn auch Aristoteles, der dieselbe in dem auf uns freilich nur in Fragmenten gekommenen Buche De Xenophane, Zenone et Gorgia weiter aufbehalten hat, ihn mit ihnen zusammennimmt. Auch Sextus Empirikus hat uns die Dialektik des Gorgias weitläufig aufbewahrt. Er war stark in der Dialektik für die Beredsamkeit; aber sein Ausgezeichnetes ist seine reine Dialektik über die ganz allgemeinen Kategorien von Seyn und Nichtseyn, und zwar nicht nach Art der Sophisten. Tiedemann (Geist der spec. Phil., Bd. I, S. 362) sagt sehr schief: „Gorgias ging viel weiter, als irgend ein Mensch von gesundem Verstande gehen kann." Das hätte Tiedemann von jedem Philosophen sagen können, jeder geht weiter als der gesunde Menschenverstand; denn was man so gesunden Menschenverstand nennt, ist nicht Philosophie, und oft sehr ungesunder. Der gesunde Menschenverstand enthält die Denkweise, die Maximen und Vorurtheile, seiner Zeit, deren Denkbestimmungen ihn regieren, ohne daß er ein Bewußtseyn darüber hat. So ist Gorgias allerdings weiter gegangen, als der gesunde Menschenverstand. So wäre es auch vor Copernicus

[1] Diodorus Siculus: XII, p. 106 (ed. Wesseling.)

gegen allen gesunden Menschenverstand gewesen, wenn Jemand behauptet hätte: Die Erde drehe sich um die Sonne; oder vor der Entdeckung von America: Es sey da noch Land. Ebenso wäre in Indien oder China eine Republik noch jetzt gegen allen gesunden Menschenverstand. Die Dialektik des Gorgias ist reiner in Begriffen sich bewegend, als das, was wir bei Protagoras gesehen. Indem Protagoras die Relativität oder das Nichtansichseyn alles Seyenden behauptete, so ist es nur in Beziehung auf ein Anderes, das ihm wesentlich ist; und zwar ist dieß das Bewußtseyn. Gorgias' Aufzeigen des Nichtansichseyns des Seyns ist darum reiner, weil er das, was als Wesen gilt, an ihm selbst nimmt, ohne jenes Andere voraus zu setzen, seine Nichtigkeit also an ihm selbst zeigt, und davon die subjective Seite und das Seyn für sie unterscheidet.

Gorgias' Werk „Ueber die Natur," worin er seine Dialektik verfaßte, zerfällt nach Sextus Empirikus (adv. Math. VII, 65) in drei Theile: „In dem ersten beweist er, daß" (objectiv) „Nichts ist; im zweiten" (subjectiv), „daß, auch angenommen, das Seyn wäre, es doch nicht erkannt werden könne; im dritten" (subjectiv und objectiv zugleich), „daß, wenn es auch ist und erkennbar wäre, doch keine Mittheilung des Erkannten möglich sey." Gorgias accommodirte dem Sextus, nur bewies er noch; was die Skeptiker nicht mehr thun. Es handelt sich hier um sehr abstracte Denkbestimmungen, um die speculativsten Momente, von Seyn und Nichtseyn, von Erkennen und von dem sich zum Seyenden machenden, sich mittheilenden Erkennen; das ist kein Geschwätz, wie man sonst wohl glaubt: sondern Gorgias' Dialektik ist ganz objectiver Art, und von höchst interessantem Inhalt.

a. „Wenn Etwas ist" (dieß „Etwas" ist aber ein Einschiebsel, das wir in unserer Sprache zu machen gewohnt sind, jedoch eigentlich unpassender Weise, indem es den Gegensatz eines Subjects und Prädicats hereinbringt, da doch nur von Ist die Rede ist), — also „wenn Ist" (und jetzt wird es erst als Subject bestimmt): „so ist entweder das Seyende, oder das Nichtseyende,

oder Seyendes und Nichtseyendes. Von diesen Dreien zeigt er nun, daß sie nicht sind." [1]

α. „Das, was nicht ist, ist nicht; denn käme ihm Seyn zu, so wäre es zugleich Seyendes und Nichtseyendes. Insofern es nämlich als Nichtseyendes gedacht wird, ist es nicht; insofern es aber das Nichtseyende ist, wäre es. Es kann aber nicht zugleich seyn und nicht seyn. Anders: Wenn das Nichtseyn ist, so ist nicht das Seyn; denn Beide sind sich entgegengesetzt. Wenn also dem Nichtseyn Seyn zukäme, so käme dem Seyn das Nichtseyn zu. So wenig aber das Seyn nicht ist, so wenig ist das Nichtseyn." [2] Dieß ist das eigene Raisonnement des Gorgias. [3]

β. „Beim Beweise aber," setzt Aristoteles an der eben angeführten Stelle hinzu, „daß das Seyende nicht ist, verfährt er wie Melissus und Zeno." Es ist dieß die schon bei diesen vorgekommene Dialektik: „Wenn das Seyn ist, so ist es widersprechend, von ihm eine Bestimmtheit zu prädiciren; und thun wir dieß, so sagen wir etwas bloß Negatives von ihm aus."

αα. Gorgias sagt nämlich: „Was ist, ist entweder an sich (ἄϊδιον) und ohne Anfang, oder entstanden"; und zeigt nun, daß es weder das Eine noch das Andere seyn könne, da Jedes auf Widersprüche führt. „Jenes kann es nicht seyn; denn was an sich ist, hat kein Princip, ist also unendlich," damit aber auch unbestimmt und bestimmungslos. „Das Unendliche ist eben nirgends; denn wenn es wo ist, so ist das, worin es ist, von ihm verschieden." Wo es ist, ist es im Andern; „aber dasjenige ist nicht unendlich, was verschieden von einem Andern ist, in einem Andern enthalten ist. Ebenso wenig ist es in sich selbst enthalten; denn so wird das, worin es ist, und das, was darin ist, dasselbe. In was es ist, ist der Ort: das, was in diesem ist, ist der Körper; daß Beide aber dasselbe seyen, ist ungereimt. Das Unend-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 66.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 67.
[3] Aristotel. De Xenophane, Zenone et Gorgia, c. 5.

liche ist also nicht." [1] Diese Dialektik des Gorgias gegen das Unendliche ist einerseits beschränkt, weil das unmittelbar Seyende zwar keinen Anfang und keine Grenze hat, sondern den Fortgang ins Unendliche setzt: der ansichseyende Gedanke, der allgemeine Begriff aber, als absolute Negativität, die Grenze an ihm selbst hat. Andererseits hat Gorgias ganz Recht; denn das sinnliche, schlechte Unendliche ist nirgendwo gegenwärtig, also überhaupt nicht, sondern ein Jenseits des Seyns: nur daß wir, was Gorgias als eine Verschiedenheit des Orts nimmt, als Verschiedenheit überhaupt nehmen können. Statt das Unendliche also, wie Gorgias, bald in einem Andern, bald in sich zu setzen, d. h. bald als verschieden zu behaupten, bald umgekehrt die Verschiedenheit aufzuheben, können wir besser und allgemeiner sagen: Dieß sinnliche Unendliche ist eine Verschiedenheit, die immer verschieden von dem Seyenden gesetzt ist; denn sie ist eben dieß, verschieden von sich zu seyn. — „Ebenso ist das Seyn nicht *entstanden*, weil es sonst entweder aus dem Seyenden oder aus dem Nichtseyenden entstanden seyn müßte. Aus dem Seyenden ist es nicht entstanden, denn dann ist es schon: ebenso wenig aus dem Nichtseyenden, weil dieses nicht etwas erzeugen kann." [2] Dieß führten die Skeptiker weiter aus. Der zu betrachtende Gegenstand wird dabei immer unter Bestimmungen mit Entweder-Oder gesetzt, die sich dann widersprechen. Das ist aber nicht die wahrhafte Dialektik, weil der Gegenstand sich nur in jenen Bestimmungen auflöst; woraus eben noch nichts gegen die Natur des Gegenstandes selbst folgt, es sey denn, man hätte vorher bewiesen, daß der Gegenstand immer nothwendig in Einer Bestimmung und nicht an und für sich sey.

ββ. Gleicher Weise zeigt Gorgias „von dem Seyenden, daß es entweder *Eins* oder *Vieles* seyn müßte, aber auch von Beiden Keines seyn könne. Denn als Eins ist es eine Größe, oder Continuität, oder Menge, oder Körper; alles dieß ist aber nicht Eins,

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 68—70.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 71.

sondern verschieden, theilbar." Jedes sinnliche Eins ist in der That nothwendig ein Andersseyn, ein Mannigfaltiges. — „Wenn es nun nicht Eins ist, so kann es auch nicht Vieles seyn; denn das Viele ist viele Eins." [1]

γ. „Ebenso können Beide, *Seyn und Nichtseyn, nicht zugleich seyn.* Ist ebenso wohl Eines, wie das Andere: so sind sie dasselbe, und darum *ist* Keines von Beiden; denn das Nichtseyn ist nicht, und also auch das Seyn, da es mit ihm identisch ist. Noch können sie umgekehrt *Beide* seyn, weil, wenn sie identisch sind, ich nicht Beide sagen kann," [2] also auch nicht Beide sind; denn wenn ich Beide sage, so sage ich Verschiedene. Diese Dialektik, die Aristoteles (De Xenoph. etc., c. 5) gleichfalls als dem Gorgias eigenthümlich angehörend bezeichnet, hat ihre vollkommene Wahrheit: man sagt, indem man von Seyn und Nichtseyn spricht, immer auch das Gegentheil von dem, was man sagen will. Seyn und Nichtseyn sind sowohl dasselbe, als nicht dasselbe: sind sie dasselbe, so sage ich Beide, also Verschiedene; sind sie verschieden, so sage ich von ihnen dasselbe Prädicat, die Verschiedenheit, aus. Diese Dialektik darf uns nicht verächtlich scheinen, als ob sie es mit leeren Abstractionen zu thun habe: sondern diese Kategorien sind einerseits in ihrer Reinheit das Allgemeinste, und sind sie andererseits auch nicht das Letzte, so ist Seyn oder Nichtseyn doch immer die Frage; aber sie sind nicht das Bestimmte, sich fest Abscheidende, sondern sich Aufhebende. Gorgias ist sich dessen bewußt, daß sie verschwindende Momente sind: während das bewußtlose Vorstellen diese Wahrheit auch hat, aber nichts davon weiß.

b. Das Verhältniß des Vorstellenden zur Vorstellung, der Unterschied der Vorstellung und des Seyns, ist ein Gedanke, der noch heut zu Tage gäng und gäbe ist: „Wenn aber auch Ist, so ist es doch *unerkennbar* und *undenkbar*; denn das Vorgestellte ist nicht das Seyende," sondern eben nur ein Vorgestelltes.

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 73—74.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 75—76.

„Wenn was vorgestellt wird, weiß ist: so geschieht es, daß das Weiße vorgestellt wird; wenn nun das, was vorgestellt wird, nicht das Seyende selbst ist: so geschieht, daß, was ist, nicht vorgestellt wird. Denn wenn, was vorgestellt wird, das Seyende selbst ist: so existirt auch Alles, was vorgestellt wird; aber es wird Niemand sagen, daß wenn ein fliegender Mensch oder ein auf dem Meere fahrender Wagen vorgestellt wird, dieß sey. Ferner wenn das Vorgestellte das Seyende ist, so wird das Nichtseyende nicht vorgestellt; denn Entgegengesetzten kommt Entgegengesetztes zu. Aber dieß Nichtseyende wird alles vorgestellt, z. B. Scylla und Chimäre." [1] Gorgias hat einerseits eine richtige Polemik gegen den absoluten Realismus, welcher, indem er vorstellt, meint, die Sache selbst zu haben, da er doch nur ein Relatives hat; Gorgias verfällt aber andererseits in den schlechten Idealismus neuerer Zeiten, dem zufolge das Gedachte immer nur subjectiv, also nicht das Seyende ist, indem durch das Denken ein Seyendes in Gedachtes verwandelt werde.

c. Hierauf beruht endlich auch die Dialektik des Gorgias in Ansehung des dritten Punktes, daß das Erkennen nicht Mittheilen sey: „Wenn auch das Seyende vorgestellt würde, so könnte es doch nicht gesagt und mitgetheilt werden. Die Dinge sind sichtbar, hörbar u. s. f., werden empfunden überhaupt. Das Sichtbare wird durch das Sehen, das Hörbare durch das Hören aufgefaßt: und nicht umgekehrt; es kann also nicht Eines durch das Andere angezeigt werden. Die Rede, wodurch das Seyende geäußert werden sollte, ist nicht das Seyende; was mitgetheilt wird, ist also nicht das Seyende, sondern nur sie." [2] In dieser Weise ist Gorgias' Dialektik das Festhalten an diesem Unterschiede, gerade so, wie er bei Kant wieder hervorgetreten ist; halte ich an diesem Unterschiede fest, so kann freilich das, was ist, nicht erkannt werden.

Diese Dialektik ist allerdings unüberwindbar für denjenigen,

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 77—80.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 83—84.

der das sinnliche Seyende als Reelles behauptet. Seine Wahrheit ist aber nur diese Bewegung, als seyend sich negativ zu setzen; und die Einheit hiervon ist der Gedanke, daß das Seyende auch als nichtseyend aufgefaßt, in diesem Auffassen aber eben allgemein gemacht wird. Daß dieß Seyende auch nicht mitgetheilt werden kann, muß ebenso im strengsten Sinne genommen werden; denn dieses Einzelne kann gar nicht gesagt werden. Die philosophische Wahrheit ist also nicht nur so gesagt, als ob im sinnlichen Bewußtseyn eine andere wäre; sondern das Seyn ist so vorhanden, wie es die philosophische Wahrheit aussagt. Die Sophisten machten also auch Dialektik, allgemeine Philosophie zu ihrem Gegenstande; und waren tiefe Denker.

B. Sokrates.

So weit war das Bewußtseyn in Griechenland gekommen, als die große Gestalt des Sokrates in Athen auftrat, in welchem die Subjectivität des Denkens auf eine bestimmtere, weiter durchdringende Weise zum Bewußtseyn gebracht ist. Sokrates ist aber nicht wie ein Pilz aus der Erde gewachsen, sondern steht in der bestimmten Continuität mit seiner Zeit: und ist so nicht nur eine höchst wichtige Figur in der Geschichte der Philosophie, vielleicht die interessanteste in der Philosophie des Alterthums, sondern auch eine welthistorische Person. Denn ein Hauptwendepunkt des Geistes in sich selbst hat sich in ihm auf Weise des philosophischen Gedankens dargestellt. Erinnern wir uns kurz des bisher durchlaufenen Kreises, so haben die alten Jonier wohl gedacht, aber ohne auf das Denken zu reflectiren oder ihr Product als Denken zu bestimmen. Die Atomistiker hatten das gegenständliche Wesen zu Gedanken gemacht, die aber bei ihnen nur Abstractionen, reine Wesenheiten waren. Anaxagoras hat dagegen den Gedanken als solchen zum Princip erhoben, welcher sich damit als der allmächtige Begriff, als die negative Gewalt über alles Bestimmte und Bestehende, darstellte. Protagoras endlich spricht den Gedanken als das

Wesen aus: aber eben in dieser seiner Bewegung, welche das Alles auflösende Bewußtseyn, die Unruhe des Begriffs ist. Diese Unruhe ist jedoch an ihr selbst ebenso ein Ruhendes und Festes. Das Feste aber der Bewegung als solcher ist das Ich, da es die Momente der Bewegung außer ihm hat; als das Sicherhaltende, Anderes nur Aufhebende, ist das Ich negative Einheit, eben dadurch aber Einzelnes, noch nicht in sich reflectirtes Allgemeines. Hierin liegt nun die Zweideutigkeit der Dialektik und Sophistik, daß, wenn das Objective verschwindet, die Bedeutung des festen Subjectiven entweder das dem Objectiven entgegengesetzte Einzelne, und damit die zufällige, gesetzlose Willkühr, oder das an ihm selbst Objective und Allgemeine ist. Sokrates spricht nun das Wesen als das allgemeine Ich, als das in sich selbst ruhende Bewußtseyn aus; das ist aber das Gute als solches, welches frei von der seyenden Realität, frei von dem einzelnen sinnlichen Bewußtseyn des Gefühls und der Neigungen, frei endlich von dem theoretisch über die Natur speculirenden Gedanken ist, der, ob zwar Gedanke, doch noch die Form des Seyns hat, worin Ich also nicht als meiner gewiß bin.

Sokrates hat hiermit *erstens* die Lehre des Anaxagoras aufgenommen, daß das Denken, der Verstand das Regierende, *sich selbst bestimmende Allgemeine* ist: ohne daß dieß Princip, wie bei den Sophisten, mehr die Gestalt der formellen Bildung oder des abstracten Philosophirens gewonnen hätte. Ist daher auch bei Sokrates, wie bei Protagoras, der selbstbewußte, alles Bestimmte aufhebende Gedanke das Wesen: so ist doch bei Sokrates dieß der Fall so gewesen, daß er zugleich jetzt im Denken das ruhende Feste aufgefaßt hat. Diese anundfürsichseyende Substanz, das sich schlechthin Erhaltende ist als der Zweck bestimmt worden: und näher als das Wahre, das *Gute*.

Zu dieser Bestimmung des Allgemeinen kommt *zweitens* die hinzu, daß dieses Gute, was mir als substantieller Zweck gelten soll, von mir erkannt werden muß; damit ist die *unendliche*

Subjectivität, die *Freiheit des Selbstbewußtseyns* im Sokrates aufgegangen. Diese Freiheit, welche darin enthalten ist, daß das Bewußtseyn bei Allem, was es denkt, schlechthin gegenwärtig und bei sich selbst seyn soll, wird in unsern Zeiten unendlich und schlechthin gefordert: das Substantielle, obgleich ewig und an und für sich, soll ebenso durch mich producirt werden; dieses Meinige ist aber nur die formelle Thätigkeit. Das Princip des Sokrates ist also, daß der Mensch sowohl den Zweck seiner Handlungen, als den Endzweck der Welt aus sich zu finden habe, und zur Wahrheit durch sich selbst gelangen müsse. Das wahrhafte Denken denkt so, daß sein Inhalt ebenso sehr nicht subjectiv, sondern objectiv ist. Objectivität hat aber hier den Sinn der anundfürsichseyenden Allgemeinheit, nicht *den* äußerlicher Objectivität; so ist die Wahrheit jetzt als ein durch das Denken vermitteltes Product gesetzt, während die unbefangene Sittlichkeit, wie Sophokles die Antigone (vers. 454—457) sagen läßt, „das ewige Gesetz der Götter" ist:

„Und Niemand wüßte auch, von wannen es erschien."

Hört man nun aber in neuern Zeiten viel von unmittelbarem Wissen und Glauben sprechen, so ist es ein Mißverstand, daß ihr Inhalt, Gott, das Gute, Rechtliche u. s. f., obgleich Inhalt des Gefühls und der Vorstellung, nicht, als geistiger Inhalt, auch durch das Denken gesetzt sey. Das Thier hat keine Religion, weil es nur fühlt; was aber geistig ist, beruht auf der Vermittelung des Denkens und gehört dem Menschen an.

Indem Sokrates also das unendlich wichtige Moment hat, die Wahrheit des Objectiven auf's Denken des Subjects zurückzuführen, wie Protagoras sagt, daß das Objective erst durch die Beziehung auf uns sey: so kann der Krieg des Sokrates und Plato mit den Sophisten nicht darin liegen, daß sie als Altgläubige gegen dieselben die Griechische Religion und alte Sitte vertheidigt hätten, wegen deren Verletzung schon Anaxagoras war verurtheilt worden. Im Gegentheil. Die Reflexion, und die Zurück-

führung der Entscheidung auf's Bewußtseyn ist dem Sokrates gemeinschaftlich mit den Sophisten. Der Gegensatz aber, in den Sokrates und Plato in ihrem Philosophiren zu den Sophisten, als der allgemeinen philosophischen Bildung ihrer Zeit, treten mußten, war der: daß das durch das Denken producirte Objective zugleich an und für sich, also erhaben über alle Particularität der Interessen und Neigungen, und die Macht darüber ist. Indem daher einerseits bei Sokrates und Plato das Moment der subjectiven Freiheit dieß ist, das Bewußtseyn in sich selbst zu führen, so ist andererseits diese Rückkehr ebenso als ein Heraus aus der besondern Subjectivität bestimmt; worin eben liegt, daß die Zufälligkeit der Einfälle verbannt ist, und der Mensch dieß Heraus im Innern als das geistige Allgemeine hat. Dieß ist das Wahre, die Einheit des Subjectiven und Objectiven in neuerer Terminologie: während das Kantische Ideal nur Erscheinung, nicht an sich objectiv ist.

Drittens hat Sokrates das Gute zunächst nur im besondern Sinne des Praktischen aufgenommen, was indessen nur die Eine Weise der substantiellen Idee ist: das Allgemeine ist nicht nur für mich, sondern auch, als anundfürsichseyender Zweck, das Princip der Naturphilosophie; und in diesem höhern Sinne haben es Plato und Aristoteles genommen. Von Sokrates wird deßwegen in den ältern Geschichten der Philosophie als das Ausgezeichnete hervorgehoben, daß er die Ethik als einen neuen Begriff zur Philosophie gefügt habe, die sonst nur die Natur betrachtete: wie denn namentlich Diogenes Laertius (III, 56) sagt, die Jonier haben die Naturphilosophie erfunden, Sokrates habe die Ethik, Plato die Dialektik hinzugethan. Indem nun das Ethische näher theils Sittlichkeit, theils Moralität ist, so ist die Lehre des Sokrates eigentlich Moral, weil bei ihr die subjective Seite, meine Einsicht und Absicht, das überwiegende Moment ist, obwohl diese Bestimmung des Aussichsetzens auch aufgehoben, und das Gute das Ewige, Anundfürsichseyende ist. Die Sittlichkeit ist dage-

"sublated" in Baldwin

gen unbefangen, indem sie mehr darin besteht, daß das an und für sich Gute gewußt und gethan werde. Die Athene vor Sokrates waren sittliche, nicht moralische Menschen; denn sie haben das Vernünftige ihrer Verhältnisse gethan, ohne zu wissen, daß sie vortreffliche Menschen waren. Die Moralität verbindet mit dieser Sittlichkeit die Reflexion, daß auch Dieses das Gute sey, nicht das Andere; diesen Unterschied hat die Kantische Philosophie, die moralisch ist, wieder erregt.

Indem Sokrates auf diese Weise der Moralphilosophie ihre Entstehung gab, hat ihn alle Folgezeit des moralischen Geschwätzes und der Popularphilosophie zu ihrem Patron und Heiligen erklärt, und ihn zum rechtfertigenden Deckmantel aller Unphilosophie erhoben: wie er sie behandelt, wird sie allerdings popular; wozu noch vollends kam, daß sein Tod ihm das populär-rührende Interesse des unschuldig Leidens gab. Cicero (Tusc. Quaest. V, 4), der einerseits ein gegenwärtiges Denken, andererseits das Bewußtseyn hat, die Philosophie solle sich bescheiden, so daß er ihr auch keinen Inhalt gewonnen hat, rühmte es vom Sokrates (was oft genug nachgesagt worden) als das Eigentliche und das Erhabenste, daß er die Philosophie vom Himmel auf die Erde, in die Häuser und in das tägliche Leben der Menschen eingeführt habe: oder, wie Diogenes Laertius (II, 21) sich ausdrückt, „auf den Markt." Darin liegt eben das Gesagte. Dieß sieht nun so aus, als ob die beste und wahrste Philosophie nur ein Hausmittel, oder eine Küchenphilosophie sey, die sich nach allen gewöhnlichen Vorstellungen der Menschen bequemt, und in der wir Freunde und Getreue von der Rechtschaffenheit u. s. f., und von dem, was man auf der Erde kennen kann, sich unterreden sehen, ohne in der Tiefe des Himmels — oder vielmehr in der Tiefe des Bewußtseyns — gewesen zu seyn; dieß Letztere ist es aber gerade, was Sokrates, wie Jene selber meinen, sich zuerst erkühnte. Auch war es ihm nicht geschenkt worden, vorher alle Speculationen der damaligen Philosophie durchzudenken, um in der

praktischen Philosophie in das Innere des Gedankens hinabsteigen zu können. Dieß ist das Allgemeine des Princips.

Diese merkwürdige Erscheinung haben wir *näher* zu beleuchten, und zwar zuerst die *Lebensgeschichte* des Sokrates; oder vielmehr ist diese selbst eng in das Interesse verflochten, das er in der Philosophie hat, und sein Schicksal in Einheit mit seinem Principe. Zunächst haben wir aber nur den *Anfang* seiner Lebensgeschichte zu betrachten. Sokrates, dessen Geburt ins 4. Jahr der 77. Olympiade (469 v. Chr.) fällt, war der Sohn des Sophroniskus, eines Bildhauers, und der Phänarete, einer Hebamme. Sein Vater hielt ihn zur Sculptur an, und es wird erzählt, daß Sokrates es in dieser Kunst weit gebracht: wie denn noch spät Statuen von bekleideten Grazien, die sich in der Akropolis von Athen befanden, ihm zugeschrieben wurden. Seine Kunst befriedigte ihn aber nicht; es gewann ihn eine große Begierde nach der Philosophie und die Liebe zu wissenschaftlichen Untersuchungen. Er trieb seine Kunst nur, um Geld zum nothdürftigen Unterhalt zu gewinnen, und sich auf das Studium der Wissenschaften legen zu können; und von einem Athener Krito wird erzählt, daß er ihn in Ansehung der Kosten unterstützt habe, um von den Meistern aller Künste unterwiesen zu werden. Neben der Ausübung seiner Kunst, und besonders nachdem er diese völlig aufgegeben, las er von Werken älterer Philosophen, so viel er nur habhaft werden konnte: und hörte zugleich besonders den Anaxagoras, und nach dessen Vertreibung aus Athen, zu welcher Zeit Sokrates 37 Jahr alt war, den Archelaus, der als Nachfolger des Anaxagoras angesehen wurde, außerdem noch berühmte Sophisten anderer Wissenschaften, unter andern den Prodikus, einen berühmten Lehrer der Beredsamkeit, dessen er mit Liebe bei Xenophon (Memorab. II, c. 1, §. 21, 34) erwähnt, auch andere Lehrer in Musik, Poesie u. s. f.; und galt überhaupt für einen nach allen Seiten ausgebildeten Menschen, der in Allem unterrichtet war, was damals dazu nöthig war. [1]

[1] Diog. Laërt. II, 44 (cf. Menag. ad h. l.); 18—20, 22.

Zu seinen fernern Lebensumständen gehört, daß er die Pflicht, sein Vaterland zu vertheidigen, die er als Athenischer Bürger hatte, erfüllte; er machte deßhalb drei *Feldzüge* des Peloponnesischen Krieges, in den sein Leben fiel, mit. Der Peloponnesische Krieg ist entscheidend für die Auflösung des Griechischen Lebens, indem er sie vorbereitete; und was hier politisch war, machte sich bei Sokrates im denkenden Bewußtseyn. In diesen Feldzügen erwarb er sich nicht nur den Ruhm eines tapfern Kriegers, sondern, was für das Schönste galt, das Verdienst, andern Bürgern ihr Leben gerettet zu haben. Im ersten wohnte er der langwierigen Belagerung von Potidäa in Thracien bei. Hier hatte sich Alcibiades bereits an ihn angeschlossen; und dieser erzählt bei Plato im Gastmahl (p. 219—222 Steph.; p. 461—466 Bekk.), eine Lobrede auf Sokrates haltend, daß er alle Strapazen, Hunger und Durst, Hitze und Kälte, mit ruhigem Gemüthe und körperlichem Wohlseyn zu ertragen fähig gewesen sey. In einem Treffen dieses Feldzugs sah er den Alcibiades mitten unter den Feinden verwundet, hieb ihn heraus, machte ihm Platz durch sie hindurch, und rettete ihn und seine Waffen. Die Feldherren belohnten ihn dafür mit einem Kranze, als dem Preise des Tapfersten; Sokrates nahm ihn aber nicht an, sondern erhielt, daß er dem Alcibiades gegeben wurde. In diesem Feldzug wird erzählt, daß er einmal, in tiefes Nachdenken versunken, auf einem Flecke unbeweglich den ganzen Tag und die Nacht hindurch gestanden habe, bis ihn die Morgensonne aus seiner Verzückung erweckte; — ein Zustand, in welchem er öfters gewesen seyn soll. Dieß ist ein kataleptischer Zufall, der mit dem magnetischen Somnambulismus Verwandtschaft haben mag, worin Sokrates als sinnliches Bewußtseyn ganz abgestorben war. Aus diesem physischen Losreißen des innerlichen abstracten Selbsts vom concreten leiblichen Seyn des Individuums sehen wir in der äußern Erscheinung den Beweis, wie die Tiefe seines Geistes in sich gearbeitet hat. In ihm sehen wir überhaupt das Innerlichwerden des Bewußtseyns, das in ihm, als dem Ersten, auf eine

anthropologische Weise existirt, während es später Gewohnheit geworden ist. Den anderen Feldzug machte er in Böotien mit, bei Delium, einer kleinen Befestigung, welche die Athener nicht weit vom Meere hatten, wo sie ein unglückliches, jedoch nicht wichtiges Treffen lieferten. Hier rettete Sokrates einen anderen seiner Lieblinge, den Xenophon; er sah ihn nämlich auf der Flucht, da Xenophon das Pferd verloren, verwundet auf dem Boden liegen. Sokrates nahm ihn auf die Schulter, trug ihn, sich zugleich mit der größten Ruhe und Besonnenheit gegen die verfolgenden Feinde vertheidigend, davon. Endlich bei Amphipolis in Edonis am Strymonischen Meerbusen machte er seinen letzten Feldzug. [1]

Außerdem trat er ebenso in verschiedene Verhältnisse bürgerlicher Aemter. Zur Zeit als die bisherige demokratische Verfassung Athens von den Lacedämoniern aufgehoben wurde, die jetzt einen aristokratischen, ja selbst tyrannischen Zustand überall einführten, wobei sie sich zum Theil an die Spitze der Regierung stellten, wurde er in den Rath gewählt, der als ein repräsentativer Körper an die Stelle des Volkes trat. Hier zeichnete er sich ebenso durch unwandelbare Festigkeit gegen den Willen der dreißig Tyrannen als früher gegen den Willen des Volkes, bei dem, was er für Recht hielt, aus. Er saß nämlich mit in dem Gerichte, welches jene zehn Feldherren zum Tode verurtheilte, weil sie als Admirale nach der Schlacht bei den Arginusen zwar gesiegt hatten, aber, durch Sturm gehindert, die Todten nicht aufgefischt noch am Ufer begraben, und Trophäen aufzurichten versäumt hatten, — d. h. eigentlich weil sie das Schlachtfeld nicht behaupteten, und so besiegt zu seyn schienen. Sokrates allein stimmte nicht in dieß Urtheil ein, erklärte sich hier gegen das demokratische Volk noch nachdrücklicher, als gegen die Fürsten. [2] Heut zu Tage kommt Einer schlecht an, der gegen das Volk etwas sagt. „Das Volk ist vortrefflich der Intelligenz nach, versteht Alles, und hat nur vortreffliche Absichten." Von Fürsten, Regierungen, Ministern versteht es sich von selbst, „daß sie nichts verstehen, nur das Schlechte wollen und vollbringen."

[1] Diog. Laërt. II, 22—23; Plat. Apol. Socr. p. 28 (p. 113).

[2] Diog. Laërt. II, 24; Xenoph. Memorab. I, c. 1, §. 18; Plat. Apol. Socrat. p. 32 (p. 120—122); Epist. VII, p. 324—325 (p. 429).

Neben diesen für ihn mehr zufälligen Verhältnissen zum Staate, in die er nur aus allgemeiner Bürgerpflicht trat, ohne eben selbstthätig die Angelegenheiten des Staats zu seiner eigentlichen Hauptbeschäftigung zu machen, noch sich an die Spitze der öffentlichen Angelegenheiten zu drängen, war die eigentliche Beschäftigung seines Lebens aber das ethische Philosophiren mit Jedem, der ihm in den Weg kam. Seine Philosophie, als die das Wesen in das Bewußtseyn als ein Allgemeines setzte, ist zwar nicht eigentliche speculative Philosophie, sondern ein individuelles Thun geblieben; doch hatte sie den Zweck, dasselbe als ein allgemeingültiges Thun einzurichten. Deßwegen ist von seinem eigenen individuellen Seyn zu sprechen, von seinem durchaus edlen Charakter, der durch eine ganze Reihe von Tugenden geschildert zu werden pflegt, die das Leben des Privatmanns zieren; und zwar sind diese Tugenden des Sokrates als eigentliche Tugenden zu nehmen, die er sich durch seinen Willen zur Gewohnheit machte. Es ist dabei zu bemerken, daß diese Eigenschaften bei den Alten überhaupt mehr den Charakter der Tugend haben, weil bei den Alten in der allgemeinen Sitte die Individualität, als die Form des Allgemeinen, sich selbst überlassen war; so daß die Tugenden mehr als ein Thun des individuellen Willens, also als Eigenthümlichkeit genommen werden: wenn sie bei uns weniger als etwas erscheinen, das dem Individuum als Verdienst angehört, oder seine eigenthümliche Hervorbringung als dieses Einzelnen ist. Wir sind gewohnt, sie vielmehr als Seyendes, als Pflicht zu betrachten, indem wir mehr das Bewußtseyn des Allgemeinen haben, und das rein Individuelle selbst, das eigene innere Bewußtseyn, als Wesen und Pflicht setzen. Bei uns sind die Tugenden daher auch wirklich mehr entweder Seiten der Anlage, des Naturells, oder haben die Form des

Allgemeinen und Nothwendigen überhaupt; bei Sokrates aber haben sie die Form nicht der Sitte oder eines Naturells oder einer Nothwendigkeit, sondern einer selbstständigen Bestimmung. Es ist bekannt, daß sein Aussehen auf ein Naturell von häßlichen und niedrigen Leidenschaften deutete, welches er aber selbst gebändigt hat, wie er dieß auch selber sagt.

Er hat unter seinen Mitbürgern gelebt und steht vor uns als eine jener großen plastischen Naturen, durch und durch aus Einem Stück, wie wir sie in jener Zeit zu sehen gewohnt sind, — als ein vollendetes klassisches Kunstwerk, das sich selbst zu dieser Höhe gebracht hat. Solche Individuen sind nicht gemacht, sondern zu dem, was sie waren, haben sie sich selbstständig ausgebildet; sie sind das geworden, was sie haben seyn wollen, und sind ihm treu gewesen. In einem eigentlichen Kunstwerke ist dieß die ausgezeichnete Seite, daß irgend eine Idee hervorgebracht, ein Charakter dargestellt ist, so daß jeder Zug dadurch bestimmt ist; und indem dieß ist, ist das Kunstwerk einerseits lebendig, andererseits schön, da die höchste Schönheit eben die vollkommenste Durchbildung aller Seiten der Individualität nach dem Einen innerlichen Principe ist. Solche Kunstwerke sind auch die großen Männer jener Zeit. Das höchste plastische Individuum als Staatsmann ist Perikles; und um ihn, gleich Sternen, haben Sophokles, Thucydides, Sokrates u. s. w. ihre Individualität zu einer eigenthümlichen Existenz herausgearbeitet, die ein Charakter ist, der das Herrschende ihres Wesens und Ein durch das ganze Daseyn durchgebildetes Princip ist. Perikles hat ganz allein diesem Zwecke gelebt, ein Staatsmann zu seyn; Plutarch (in Pericle, c. 5, 7) erzählt von ihm, er habe seit der Zeit, daß er sich den Staatsgeschäften widmete, nie mehr gelacht, und sey zu keinem Gastmahl mehr gegangen. So hat auch Sokrates durch seine Kunst und die Kraft des selbstbewußten Willens sich selbst zu diesem bestimmten Charakter ausgebildet, und diese Geschicklichkeit zu seinem Lebensgeschäft erworben. Durch sein Princip hat er diesen langen

Einfluß erreicht, der noch jetzt in Beziehung auf Religion, Wissenschaft und Recht durchgreifend ist, indem seit ihm der Genius der innern Ueberzeugung die Basis ist, die dem Menschen als das Erste gelten muß. Und da dieß Princip aus dem Plastischen seines Charakters hervorging, so ist es sehr ungeschickt, wenn Tennemann (Bd. II, S. 26) es bedauert, „daß wir wohl wissen, was er gewesen ist, aber nicht, wie er das geworden ist."

Sokrates war ein ruhiges frommes Musterbild moralischer Tugenden: der Weisheit, Bescheidenheit, Enthaltsamkeit, Mäßigung, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Unbeugsamkeit, festen Rechtlichkeit gegen Tyrannen und Volk; er war von Habsucht und Herrschsucht gleich entfernt. Seine Gleichgültigkeit gegen das Geld ist seine eigene Entschließung; denn nach der Sitte der Zeit konnte er durch seine Bildung der Jugend, wie die übrigen Lehrer, erwerben. Auf der andern Seite war dieser Erwerb eine freie Wahl, nicht, wie bei uns, etwas Eingeführtes: so daß derjenige, der nichts nähme, gegen eine Sitte verstöße, sich also das Ansehen gäbe, sich auszeichnen zu wollen, und daher mehr getadelt als gerühmt würde; denn es war noch nicht Sache des Staats, und erst unter den Römischen Kaisern gab es Schulen mit Besoldung. Seine Mäßigkeit in seinem Leben ist ebenso eine Kraft des Bewußtseyns, aber nicht als ein gemachtes Princip, sondern als ein Sich-Richten nach seinen Umständen; in Gesellschaft aber war er ein Lebemann. Am besten hört sich, wie seine Mäßigkeit in Ansehung des Weins von Plato im Gastmahl geschildert wird, in einer sehr charakteristischen Scene; woraus man sieht, was Sokrates Tugend nannte. Alcibiades tritt daselbst nicht mehr nüchtern bei einem Gelage ein, das Agathon wegen eines Sieges gab, den seine Tragödie am vorigen Tage bei den Festen davongetragen hatte. Da die Gesellschaft schon am ersten Tage des Gelages viel getrunken, so hatten die versammelten Gäste, unter denen auch Sokrates war, auf diesen Abend den Beschluß gefaßt, der Sitte der Griechischen Mahle zuwider, wenig zu trinken. Alcibiades, findend, daß er unter Rüch-

ternen eingetreten, und keine gleiche Stimmung vorhanden sey, macht sich zum Könige des Mahls, und reicht den Andern den Pokal, um sie zu seiner Höhe emporzuheben; von Sokrates aber sagt er, daß er mit diesem nichts ausrichten könne, weil dieser bleibe, wie er sey, wenn er auch noch so viel trinke. Plato läßt dann Einen, der die Reden des Gastmahls erzählt, auch dieß erzählen, daß er mit den Andern endlich auf den Polstern eingeschlafen; wie er des Morgens aufgewacht, habe Sokrates mit dem Becher in der Hand sich noch mit Aristophanes und Agathon über die Komödie und Tragödie besprochen, ob Einer zugleich Tragödien- und Komödien-Dichter seyn könne: und sey dann zur gewöhnlichen Stunde an die öffentlichen Orte, in Gymnasien gegangen, als ob nichts vorgefallen, und habe sich, wie sonst, den ganzen Tag da herumgetrieben.[1] Dieß ist keine Mäßigkeit, die in dem wenigsten Genuß besteht, keine absichtsvolle Nüchternheit und Kasteiung, sondern eine Kraft des Bewußtseyns, das sich selbst im körperlichen Uebermaaße erhält. Wir sehen daraus, daß wir uns Sokrates durchaus nicht in der Weise von der Litanei der moralischen Tugend zu denken haben.

Sein Betragen gegen Andere war nicht nur gerecht, wahr, aufrichtig, ohne Härte, ehrlich; sondern, wir sehen auch an ihm ein Beispiel der ausgearbeitetsten attischen Urbanität, d. h. eine Bewegung in den freiesten Verhältnissen, eine offene Redseligkeit, die ihrer immer besonnen ist, und, indem sie eine innere Allgemeinheit hat, zugleich immer das richtige lebendige Verhältniß zu den Individuen, und zu der Lage trifft, worin sie sich bewegt: den Umgang eines höchst gebildeten Menschen, der in seine Beziehung zu Andern nie etwas Eigenes in aller Lebendigkeit legt, und alles Widrige vermeidet. So gehören denn Xenophon's, besonders aber Plato's Sokratische Dialoge zu den höchsten Mustern dieser feinen, geselligen Bildung.

[1] Plat. Convivium: p. 212, 176, 213—214, 223 (p. 447, 376—378, 449—450, 468—469).

Indem die Philosophie des Sokrates kein Zurückziehen aus dem Daseyn und der Gegenwart in die freien reinen Regionen des Gedankens, sondern aus Einem Stücke mit seinem Leben ist, so schreitet sie nicht zu einem Systeme fort; und die Weise seines Philosophirens, die als ein Zurückziehen von den wirklichen Geschäften, wie bei Plato, erscheint, giebt sich darin dennoch in sich selber eben diesen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Leben. Sein näheres Geschäft war nämlich sein philosophisches Lehren, oder vielmehr sein philosophisches Umgangsleben (denn ein eigentliches Lehren war es nicht) mit jedermann, das äußerlich dem Leben der Athener überhaupt glich, die den größten Theil des Tages ohne eigentliches Geschäft, im eigentlichen Müßiggange auf dem Markte waren, oder sich in den öffentlichen Gymnasien herumtrieben, und theils hier ihre körperlichen Uebungen vornahmen, theils sonst vorzüglich mit einander schwatzten. Diese Art des Umgangs war nur möglich nach der Weise des Athenischen Lebens, wo die meisten Arbeiten, die jetzt ein freier Bürger eines Landes — selbst ein freier Republikaner und freier Reichsbürger — thut, von Sklaven verrichtet wurden, da sie für freier Männer unwürdig galten. Ein freier Bürger konnte in Athen zwar auch Handwerker seyn, hatte aber doch Sklaven, welche die Geschäfte verrichteten, wie ein Meister jetzt Gesellen. Heutiges Tages würde ein solches Herumleben gar nicht zu unsern Sitten passen. So schlenderte nun auch Sokrates herum, und lebte in einer eben solchen beständigen Unterhaltung über ethische Ansichten.[1] Was er also that, ist das ihm Eigenthümliche, was im Allgemeinen Moralisiren genannt werden kann; es ist aber nicht eine Art und Weise von Predigen, Ermahnen, Dociren, kein düsteres Moralisiren u. s. f. Denn dergleichen hatte unter Athenern und in der attischen Urbanität keinen Platz, da es kein gegenseitiges freies vernünftiges Verhältniß ist. Sondern mit allen Menschen, wie verschieden auch ihre Bestimmungen seyen, ließ er sich in ein Gespräch ein, ganz mit

[1] Xenoph. Memorab. I, c. 1, § 10.

jener attischen Urbanität, welche, ohne sich Anmaßungen herauszunehmen, ohne die Anderen belehren, noch ihnen imponiren zu wollen, der Freiheit vollkommen ihr Recht erhält und sie ehrt, alles Rohe aber wegfallen läßt.

1. In diese Conversation fällt Sokrates' Philosophiren und die dem Namen nach bekannte Sokratische Methode überhaupt, die, ihrer Natur nach, dialektischer Art seyn mußte, und von der vor dem Inhalt zu sprechen ist. Sokrates' Manier ist nichts Gemachtes; dagegen die Dialoge der Neuern, eben weil kein innerer Grund diese Form rechtfertigte, langweilig und schleppend werden mußten. Das Princip seines Philosophirens fällt vielmehr mit der Methode selbst als solcher zusammen, welche insofern auch nicht Methode genannt werden kann: sondern eine Weise ist, die mit dem eigenthümlichen Moralisiren des Sokrates ganz identisch ist. Denn der Hauptinhalt ist, das Gute als das Absolute zu erkennen, und zwar besonders in Beziehung auf Handlungen. Diese Seite stellt Sokrates so hoch, daß er die Wissenschaften, welche die Betrachtung des Allgemeinen in der Natur, dem Geiste u. s. w. enthalten, theils selbst auf die Seite setzte, theils Andere dazu aufforderte.[1] So kann man sagen, dem Inhalte nach hatte seine Philosophie eine ganz praktische Rücksicht; und ebenso hatte die Sokratische Methode, welche die Hauptseite daran ausmacht, das Eigene, zunächst einen Jeden zum Nachdenken über seine Pflichten bei irgend einer Veranlassung zu bringen, wie sich dieselbe durch Zufall von selbst ergab, oder wie Sokrates sie sich machte. Indem er zu Schneider und Schuster in die Werkstatt ging, und sich mit ihnen, wie mit Jünglingen und Alten, mit Sophisten, Staatsmännern und Bürgern aller Art, in einen Discurs einließ, nahm er auf diese Weise ihre Interessen zunächst als Zwecke auf, es seyen häusliche Interessen, Erziehung der Kinder, oder Interessen des Wissens, der Wahrheit u. s. f. gewesen. Dann führte er sie aber von dem bestimmten Falle ab auf das

[1] Xenoph. Memorab. I, c. 1, §. 11—16; Aristot. Metaph. I, 6.

Denken des Allgemeinen, an und für sich geltenden Wahren und Schönen, indem er eben in Jedem durch eigenes Denken die Ueberzeugung und das Bewußtseyn dessen hervorbrachte, was das bestimmte Rechte sey. Diese Methode hat nun vorzüglich die zwei Seiten an ihr: einerseits das Allgemeine aus dem concreten Fall zu entwickeln, und den Begriff, der an sich in jedem Bewußtseyn ist, zu Tage zu fördern;[1] andererseits die festgewordenen, im Bewußtseyn unmittelbar aufgenommenen allgemeinen Bestimmungen der Vorstellung oder des Gedankens aufzulösen, und durch sich und das Concrete zu verwirren.

a. Gehen wir von diesen allgemeinen Bestimmungen der Methode des Sokrates an das Nähere derselben, so besteht sie erstens darin, den Menschen Mißtrauen gegen ihre Voraussetzungen einzuflößen, nachdem der Glaube schon wankend geworden, und die Menschen getrieben waren, das, was ist, in sich selber zu suchen. Sey es nun, daß er die Manier der Sophisten zu Schanden machen will, oder es sich bei Jünglingen, die er an sich zog, angelegen seyn läßt, das Bedürfniß nach Erkenntniß und selbstständigem Denken zu erwecken: so fängt er damit an, die gewöhnlichen Vorstellungen, die sie für wahr halten, auch anzunehmen. Um aber die Anderen zum Aussprechen derselben zu bringen, stellt er sich unwissend darüber; und richtet nun mit dem Scheine der Unbefangenheit Fragen an die Leute, als ob sie ihn belehren sollten, in der That aber, um sie auszuforschen. Dieses ist dann die berühmte Sokratische Ironie, die bei ihm eine besondere Benehmungsweise im Umgang von Person zu Person, also nur eine subjective Gestalt der Dialektik ist, während die eigentliche Dialektik es mit Gründen der Sache zu thun hat. Was er damit bewirken wollte, war, daß, indem nun die Anderen ihre Grundsätze vorbrachten, er aus jedem bestimmten Satze selbst das Gegentheil dessen, was der Satz aussprach, als Consequenz entwickelte oder von ihrem eigenen Bewußtseyn ziehen ließ, ohne es direct gegen jenen Satz zu

[1] Aristot. Metaph. XIII, 4.

behaupten. Zuweilen entwickelt er auch das Gegentheil aus einem concreten Falle. Indem dieses Gegentheil den Menschen nun aber ebenso sehr ein fester Grundsatz war, so ließ er sie dann erkennen, daß sie sich selbst widersprechen. So lehrte also Sokrates die, mit denen er umging, wissen, daß sie nichts wissen; ja was noch mehr ist, er sagte selber, er wisse Nichts, docirte mithin auch nicht. Wirklich kann man sagen, daß Sokrates nichts wußte; denn er kam eben nicht dazu, eine Philosophie systematisch auszubilden. Dessen war er sich bewußt; und es war auch gar nicht sein Zweck, eine Wissenschaft zu haben.

Einerseits scheint diese Ironie nun etwas Unwahres zu seyn. Wenn man aber über Gegenstände verhandelt, die ein allgemeines Interesse haben, und über dieselben hin und her spricht: so ist zu jeder Zeit das Verhältniß dieß, daß man nicht weiß, was der Andere sich darunter vorstellt. Denn jedes Individuum hat gewisse letzte Worte, deren gegenseitige Bekanntschaft es voraussetzt. Wenn es aber in der That zur Einsicht kommen soll, so sind es gerade diese Voraussetzungen, die untersucht werden müssen. Wird z. B. in neuerer Zeit über Glauben und Vernunft, als die Interessen des Geistes, die uns gegenwärtig beschäftigen, gestritten: so thut dann Jeder, als ob er wohl wüßte, was Vernunft u. s. f. ist; und es gilt als eine Ungezogenheit, zu fordern, daß man angebe, was sie sey, da sie als bekannt vorausgesetzt wird. Ein berühmter Gottesgelehrter hat vor zehn Jahren [1] neunzig Thesen über die Vernunft aufgestellt, die sehr interessante Fragen enthielten, aber kein Resultat gegeben haben, obgleich viel darüber gestritten wurde, weil der Eine vom Standpunkt des Glaubens, der Andere von dem der Vernunft aus versicherte, und jeder bei diesem Gegensatze blieb, ohne daß man wußte, was sie sich darunter vorstellten. Wodurch also allein eine Verständigung möglich ist, ist gerade die

[1] Aus den Vorlesungen vom Winter 1825—1826.

Anm. d. Herausgebers.

Explication dessen, was als bekannt vorausgesetzt wird, ohne es zu seyn. Sind nun auch zunächst Glauben und Wissen allerdings verschieden von einander, so wird doch durch diese Angabe ihrer Begriffs-Bestimmungen zugleich das Gemeinschaftliche derselben hervortreten: erst dadurch können aber solche Fragen, und die Bemühungen darüber, fruchtbar werden; sonst kann man Jahre lang darüber hin und her schwatzen, ohne daß es zu einem Fortschritt kommt. Denn wenn ich sage, ich weiß, was Vernunft, was Glaube ist, so sind dieß nur ganz abstracte Vorstellungen; daß sie dagegen concret werden, dazu gehört, daß sie explicirt werden, daß vorausgesetzt werde, es sey nicht bekannt, was sie eigentlich seyen. Die Ironie des Sokrates enthält nun eben dieß wahrhaft Große in sich, daß dadurch darauf geführt wird, die abstracten Vorstellungen concret zu machen, und ihre Entwickelung zu bewirken; denn es kommt allein darauf an, den Begriff zum Bewußtseyn zu bringen.

Es ist auch in neuerer Zeit viel über die Sokratische Ironie gesprochen worden, die, wie alle Dialektik, das gelten läßt, was unmittelbar angenommen wird, aber nur um die innere Zerstörung selbst sich daran entwickeln zu lassen; und wir können dieß die allgemeine Ironie der Welt nennen. Man hat aus dieser Ironie des Sokrates jedoch etwas ganz Anderes machen wollen, indem man sie zum allgemeinen Princip erweiterte: sie soll die höchste Weise des Verhaltens des Geistes seyn, und ist als das Göttlichste aufgestellt worden. Friedrich v. Schlegel ist es, der diese Gedanken zuerst aufgebracht hat; und Ast hat sie nachgesprochen, wenn er sagt: „Die regste Liebe zu allem Schönen in der Idee, wie im Leben, beseelte Sokrates' Gespräche als inneres, unergründliches Leben." Dieses Leben soll nun die Ironie seyn! Diese Ironie ist aber eine aus der Fichtischen Philosophie hervorgegangene Wendung, und ein wesentlicher Punkt in dem Verständniß der Begriffe der neuesten Zeit. Sie ist das Fertigseyn des subjectiven Bewußtseyns mit allen Dingen, das sagt: „Ich bin es, der durch mein gebildetes Denken alle Bestimmungen von Recht, Sittlichkeit, Gut u. s. w., weil ich

schlechthin der Herr über sie bin, zu nichte machen kann; und ich weiß, daß wenn mir etwas als gut gilt, ich mir dieß ebenso auch verkehren kann, indem mir Alles nur als wahr gilt, insofern es mir jetzt gefällt." Diese Ironie ist so nur das Spiel mit Allem, und kann Alles in Schein verwandeln; dieser Subjectivität ist es mit Nichts mehr Ernst, sondern den Ernst, den sie macht, vernichtet sie zugleich wieder in Scherz, und alle hohe und göttliche Wahrheit löst sich ihr in Nichtigkeit und Gemeinheit auf. Zur Ironie gehöre aber schon die Griechische Heiterkeit, wie sie in Homers Gedichten weht, daß Amor der Macht des Zeus, des Mars spottet, Vulcan hinkend den Göttern Wein servirt und unauslöschliches Gelächter der unsterblichen Götter sich erhebt, Juno der Diana Backenstreiche giebt. So findet man Ironie in den Opfern der Alten, die das Beste selbst verzehrten; im Schmerze, der lächelt; in der höchsten Fröhlichkeit, die bis zu Thränen gerührt wird; im Hohngelächter des Mephistopheles; überhaupt in jedem Uebergang von einem Extreme ins andere, vom Vortrefflichsten zum Schlechtesten: Sonntags recht demüthig, in tiefster Zerknirschung in den Staub, die Brust zerschlagen und büßend, sich vernichten, Abends sich voll fressen und saufen, und in allen Lüsten herumwälzen, damit das Selbstgefühl sich gegen jene Unterjochung wiederherstelle. Heuchelei ist damit verwandt, ist die größte Ironie. Als die Urheber dieser Ironie, von der man versichert, sie sey das „innerste tiefste Leben," hat man fälschlich Sokrates und Plato angegeben, obzwar sie das Moment der Subjectivität haben; unserer Zeit war es aufbehalten, diese Ironie geltend zu machen. Ast's „inneres tiefstes Leben" ist eben die subjective Willkühr, diese innere Göttlichkeit, die sich über Alles erhaben weiß. Das Göttliche soll die rein negative Haltung, das Anschauen der Eitelkeit von Allem seyn, worin meine Eitelkeit allein noch bleibt. Das Bewußtseyn der Nichtigkeit von Allem zum Letzten machen, mag wohl ein tiefes Leben seyn; aber es ist nur eine Tiefe der Leerheit, wie sie wohl in der alten Komödie des Aristophanes erscheinen mag. Von

dieser Ironie unserer Zeit ist die Ironie des Sokrates weit entfernt, die, so wie bei Plato, eine beschränkte Bedeutung hat. Sokrates' bestimmte Ironie ist mehr eine Manier der Conversation, eine gesellige Heiterkeit: und kein Hohngelächter, noch die Heuchelei, als sey es mit der Idee nur Spaß. Aber seine tragische Ironie ist sein Gegensatz seines subjectiven Reflectirens gegen die bestehende Sittlichkeit: nicht ein Selbstbewußtseyn, daß er darüber steht, sondern der unbefangene Zweck, durch das Denken zum wahren Guten, zur allgemeinen Idee zu führen.

b. Das zweite Moment ist nun das, was Sokrates bestimmter seine Hebammenkunst genannt hat, die ihm von seiner Mutter überkommen sey:[1] den Gedanken zur Welt zu helfen, die in dem Bewußtseyn eines Jeden schon selbst enthalten sind, — eben aus dem concreten unreflectirten Bewußtseyn die Allgemeinheit des Concreten, oder aus dem allgemein Gesetzten das Gegentheil, das schon in ihm liegt, aufzuzeigen. Sokrates verhält sich dabei fragend, und diese Art von Frage und Antwort hat man deßhalb die Sokratische Methode genannt; aber in dieser Methode ist mehr enthalten, als was mit Fragen und Antworten gegeben wird. Denn die Antwort scheint zufällig gegen den Zweck zu seyn, den die Frage hat, während im gedruckten Dialog die Antworten ganz in der Hand des Verfassers sind; daß man dann aber in der Wirklichkeit solche Leute findet, die so antworten, ist etwas Anderes. Bei Sokrates können die Antwortenden plastische Jünglinge genannt werden, indem sie nur bestimmt auf die Fragen antworten, welche so gestellt sind, daß sie die Antwort sehr erleichtern und alle eigene Willkühr ausschließen. Dieser plastischen Manier, die wir in den Darstellungsweisen des Sokrates beim Plato und Xenophon sehen, ist besonders entgegengesetzt, daß man nicht in der Beziehung antwortet, in welcher der Andere fragt; bei Sokrates hingegen ist die Beziehung, die der Fragende aufstellt, in der Antwort geehrt. Das Andere, daß man, um sich auch sehen zu lassen, einen anderen

[1] Platonis Theaetetus, p. 210 (p. 322).

Gesichtspunkt herbeibringt, ist allerdings der Geist einer lebhaften Unterhaltung; aber solcher Wetteifer ist aus dieser Sokratischen Manier zu antworten ausgeschlossen, in der bei der Stange zu bleiben die Hauptsache ist. Der Geist der Rechthaberei, das Sichgeltendmachen, das Abbrechen, wenn man merkt, man komme in Verlegenheit, das Abspringen durch Scherz oder durch Verwerfen, — alle diese Manieren sind da ausgeschlossen; sie gehören nicht zur guten Sitte, aber vollends nicht zu der Darstellung der Sokratischen Unterredung. Bei diesen Dialogen darf man sich daher nicht wundern, daß die Gefragten so präcise in der Hinsicht geantwortet haben, in der gefragt wird: wogegen sich in die besten neueren Dialoge immer die Willkühr der Zufälligkeit mischt.

Dieser Unterschied betrifft nur das Aeußere, Formelle. Die Hauptsache aber, worauf Sokrates mit seinen Fragen ging, um das Gute und Rechte in allgemeiner Form zum Bewußtseyn zu bringen, ist, daß er von dem in unserem Bewußtseyn auf unbefangene Weise Vorhandenen nicht durch Fortsetzung der damit verbundenen Begriffe in reiner Nothwendigkeit fortging, die eine Deduction, ein Beweis, oder überhaupt eine Consequenz durch den Begriff wäre. Sondern dieß Concrete, wie es ohne Denken im natürlichen Bewußtseyn ist, oder die in den Stoff versenkte Allgemeinheit analysirte er, so daß er durch Absonderung des Concreten das darin enthaltene Allgemeine als Allgemeines zum Bewußtseyn brachte. Dieß Verfahren sehen wir auch besonders häufig in den Dialogen des Plato, bei dem sich hierin eine besondere Geschicklichkeit zeigt. Es ist dasselbe Verfahren, wie in jedem Menschen sich sein Bewußtseyn des Allgemeinen bildet: eine Bildung zum Selbstbewußtseyn, die Entwickelung der Vernunft ist. Das Kind, der Ungebildete lebt in concreten, einzelnen Vorstellungen; aber dem Erwachsenen und sich Bildenden, indem er dabei in sich als Denkendes zurückgeht, wird die Reflexion auf das Allgemeine und ein Fixiren desselben, und eine Freiheit, wie vorher in concreten Vorstellungen sich zu bewegen, so jetzt in Abstractionen und Gedanken. Wir sehen solche

Entwickelung des Allgemeinen aus Besonderem, wo eine Menge von Beispielen gegeben sind, mit großer Weitschweifigkeit vornehmen. Für uns jedoch, die wir gebildet sind, Abstractes uns vorzustellen, denen von Jugend auf allgemeine Grundsätze gelehrt werden, hat deßwegen die Sokratische Weise der sogenannten Herablassung, mit ihrer Redseligkeit, oft etwas Ermüdendes, Langweiliges und Tädiöses. Das Allgemeine des concreten Falls steht uns eher sogleich als Allgemeines da, weil unsere Reflexion schon an das Allgemeine gewöhnt ist; und wir bedürfen der mühsamen Absonderung nicht erst, und ebenso — wenn Sokrates die Abstraction jetzt heraus vor das Bewußtseyn gebracht hat — es nicht, daß, um sie als Allgemeines zu fixiren, uns eine solche Menge von Beispielen vorgeführt wird, so daß durch die Wiederholung die subjective Festigkeit der Abstraction entsteht.

c. Die nächste *Folge* dieses Verfahrens kann seyn, daß das Bewußtseyn sich *wundert*, daß dieß in dem Bekannten liegt, was es gar nicht darin gesucht hat. Reflectiren wir z. B. auf die Jedem bekannte Vorstellung vom Werden, so *ist* nicht, was *wird*, und doch *ist* es auch: sie ist die Identität von Seyn und Nichtseyn; und es kann uns frappiren, daß in dieser einfachen Vorstellung ein so ungeheurer Unterschied ist.

Das *Resultat* war dann näher zum Theil das ganz *formelle* und *negative*, die sich mit Sokrates Unterredenden zu der Ueberzeugung zu bringen, daß, wenn sie gemeint hatten, mit dem Gegenstande noch so bekannt zu seyn, sie nun zum Bewußtseyn kommen: „Das, was wir wußten, hat sich widerlegt." Sokrates fragte also zugleich in diesem Sinne fort, daß der Redende dadurch zu Zugebungen veranlaßt werden sollte, die den entgegengesetzten Gesichtspunkt desjenigen enthielten, von dem sie ausgegangen waren. Daß diese Widersprüche entstehen, indem sie ihre Vorstellungen zusammenbringen, ist der Inhalt des größten Theils der Unterredungen des Sokrates; ihre Haupt-Tendenz war mithin, die *Verlegenheit* und *Verwirrung* des Bewußtseyns in

sich anzurichten. Dadurch will er Beschämung, und die Einsicht erwecken, daß das, was wir für wahr halten, noch nicht das Wahre ist; woraus dann das Bedürfniß zu ernstlicherer Bemühung um die Erkenntniß hervorgehen sollte. Beispiele giebt unter andern Plato in seinem Meno (p. 71—80 Steph.; p. 327—346 Bekk.). Sokrates fragt hier: „Sage mir, bei den Göttern, was die Tugend ist.“ Meno geht gleich auf Unterschiede über: „Des Mannes Tugend ist, zu Staatsgeschäften geschickt zu seyn, und dabei Freunden zu helfen, Feinden zu schaden, — des Weibes, ihr Hauswesen zu regieren; eine andere sey die Tugend des Knaben, des Jünglings, des Greises“ u. s. f. Sokrates läßt sich mit ihm ein: Das sey es nicht, wonach er frage, sondern die allgemeine Tugend, die alle in sich begreife. „Meno: Diese ist, Andern vorzustehen, zu gebieten.“ Sokrates bringt die Instanz herbei: Die Tugend des Knaben und Sklaven bestehe nicht im Gebieten. Meno: Er wisse nicht, was das seyn solle, das Allgemeine aller Tugenden. Sokrates: Es sey, wie mit der Figur, die das Gemeinschaftliche des Runden, Viereckigen u. s. f. sey. Dann kommt eine Digression. „Meno: Die Tugend ist, sich die Güter, die man verlangt, verschaffen können.“ Sokrates wirft ein: Es sey überflüssig, „Güter“ hinzuzufügen, denn von dem man wisse, daß es ein Uebel sey, das verlange man nicht; dann müssen die Güter auf gerechte Weise erworben werden. Sokrates confundirt so den Meno; und es zeigt sich, daß dessen Vorstellungen falsch sind. Dieser sagt darauf: „Ich habe früher, ehe ich selbst Dich kennen lernen, von Dir gehört, daß Du selbst in Zweifel seyest (ἀπορεῖς), und auch Andere darein bringest; und jetzt beherest Du auch mich, so daß ich voll von Verlegenheit bin (ἀπορίας). Du scheinst mir, wenn ich scherzen darf, jenem Meerfisch, dem Zitteraal, ganz ähnlich; denn von diesem wird gesagt, daß er den sich ihm Nahenden und Berührenden narkotisch mache (ναρκᾷν). So hast Du mir es angethan; denn ich bin narkotisch an Leib und Seele geworden, und ich weiß Dir nicht mehr zu antworten, ob ich gleich zehntausendmal so viele Unterredungen mit sehr Vielen, und, wie mir's schien, recht gute gehabt habe über die Tugend. Jetzt aber weiß ich ganz und gar nicht, was ich sagen soll. Du berathst Dich daher gut, daß Du nicht in die Fremde reisest; sie würden Dich leicht todtschlagen, als einen Zauberer.“ Sokrates will wieder „suchen.“ Jetzt sagt Meno: „Wie kannst Du suchen, was Du behauptest, Du wissest es nicht? Kannst Du ein Verlangen nach etwas haben, das Du nicht kennst? Wenn Du es zufällig findest, wie wirst Du erkennen, daß es das ist, was Du gesucht, da Du gestehst, es nicht zu wissen?“ So in der Art endigen eine Menge Xenophontischer und Platonischer Dialoge, und lassen uns in Ansehung des Resultats ganz unbefriedigt: so der Lysis, wo Plato die Frage aufwirft, was Liebe und Freundschaft unter den Menschen verschaffe; so wird die Republik mit der Untersuchung eingeleitet, was das Gerechte sey. Die Philosophie muß überhaupt damit anfangen, eine Verwirrung hervorzubringen, um zum Nachdenken zu führen; man muß an Allem zweifeln, alle Voraussetzungen aufgeben, um die Wahrheit als ein durch den Begriff Erzeugtes zu erhalten.

2. Dieß ist kurz die Manier des Sokrates. Das Affirmative, was Sokrates im Bewußtseyn entwickelte, ist nichts als das Gute, insofern es aus dem Bewußtseyn durch Wissen hervorgebracht wird: das Ewige, an und für sich Allgemeine, was man die Idee nennt, das Wahre, das eben, insofern es Zweck ist, das Gute ist. In dieser Rücksicht ist Sokrates den Sophisten entgegengesetzt, da der Satz, der Mensch ist das Maaß aller Dinge, bei diesen noch die besonderen Zwecke enthält, während bei Sokrates das durch den freien Gedanken hervorgebrachte Allgemeine darin auf objective Weise ausgedrückt ist. Wir dürfen es den Sophisten indessen nicht zum Verbrechen machen, daß sie, bei der Richtungslosigkeit der Zeit, nicht das Princip des Guten erfunden haben; denn jede Erfindung hat ihre Zeit, und die des Guten, das jetzt immer als Zweck an sich zum Grunde liegt, war durch Sokrates noch nicht gemacht worden. Es scheint nun,

als hätten wir noch nicht viel von der Sokratischen Philosophie dargelegt, indem wir uns nur an das Princip gehalten haben; dieß ist aber die Hauptsache, daß das Bewußtseyn des Sokrates selbst erst zu diesem Abstracten gekommen ist. Das Gute ist jedoch nicht mehr so abstract, als der νοῦς des Anaxagoras, sondern das Allgemeine, welches sich selbst in sich selbst bestimmt, sich realisirt und realisirt werden soll, als Endzweck der Welt und des Individuums. Es ist ein in sich concretes Princip, das aber noch nicht in seiner Entwickelung dargestellt ist; und in dieser abstracten Haltung liegt der Mangel des Sokratischen Standpunkts, von dem sich nichts Affirmatives weiter angeben läßt.

a. Die erste Bestimmung in Rücksicht auf das Sokratische Princip ist die große Bestimmung, die jedoch nur formell ist, daß das Bewußtseyn aus sich selbst das schöpfe, was das Wahre sey, und dieß da her zu schöpfen habe. Dieß Princip der subjectiven Freiheit war im Bewußtseyn des Sokrates selbst so vorhanden, daß er die anderen Wissenschaften als leere Kenntnisse verschmähte, die dem Menschen zu Nichts nützlich seyen: er habe sich nur um das zu bekümmern, was seine moralische Natur ist, damit er das Beste thue; — eine Einseitigkeit, die für Sokrates ganz consequent ist. Diese Religion des Guten ist bei Sokrates also nicht nur das Wesentliche, worauf man seine Gedanken zu richten habe, sondern das Ausschließliche. Wir sehen ihn dieß Allgemeine, dieß Absolute im Bewußtseyn aus Jedem als sein unmittelbares Wesen finden lehren. Wir sehen hier im Sokrates das Gesetz, das Wahre und Gute, das vorher als ein Seyn vorhanden war, ins Bewußtseyn zurückkehren. Aber es ist nicht eine einzelne zufällige Erscheinung an diesem Individuum Sokrates; sondern wir haben den Sokrates und seine Erscheinung zu begreifen. Im allgemeinen Bewußtseyn, im Geiste des Volkes, dem er angehörte, sehen wir die Sittlichkeit in Moralität umschlagen, und ihn an der Spitze als Bewußtseyn dieser Veränderung stehen. Der Geist der Welt fängt hier eine Umkehr an, die er später vollständig ausgeführt hat. Von diesem

höhern Standpunkte ist sowohl Sokrates, als das Athenische Volk und Sokrates in ihm zu betrachten. Es beginnt hier die Reflexion des Bewußtseyns in sich selbst, das Wissen des Bewußtseyns von sich als solchem, daß es das Wesen ist, — wenn man will, daß Gott ein Geist ist, und, wenn man will, in einer gröbern, sinnlichern Form, daß Gott menschliche Gestalt anzieht. Diese Epoche beginnt da, wo das Wesen als ein Seyn, es sey auch abstractes Seyn, gedachtes Seyn, wie bisher, aufgegeben wird. Diese Epoche überhaupt aber an einem sittlichen Volke in der höchsten Blüthe erscheint als das drohende oder einbrechende noch ungehinderte Verderben desselben. Denn seine Sittlichkeit bestand, wie die der alten Völker überhaupt, darin, daß das Gute als vorhandenes Allgemeines war, ohne daß es die Form der Ueberzeugung des Individuums in seinem einzelnen Bewußtseyn gehabt hätte, sondern die des unmittelbaren Absoluten. Es ist das geltende, vorhandene Gesetz, ohne prüfende Untersuchung: sondern ein Letztes, bei dem sich dieß sittliche Bewußtseyn beruhigt. Es ist Staatsgesetz, es gilt als Wille der Götter; so ist es das allgemeine Schicksal, das die Gestalt eines Seyenden hat und von Allen dafür erkannt wird. Das moralische Bewußtseyn aber fragt: Ist dieß auch wirklich an sich Gesetz? Dieß in sich aus Allem, was die Gestalt des Seyenden hat, zurückgekehrte Bewußtseyn fordert, zu begreifen, zu wissen, daß jenes auch in Wahrheit gesetzt sey: d. h. es fordert, sich als Bewußtseyn darin zu finden. In dieser Rückkehr in sich sehen wir das Athenische Volk begriffen; es ist die Ungewißheit über die seyenden Gesetze als seyende eingetreten, ein Schwanken dessen, was als seyendes Recht galt, — die höchste Freiheit über alles Seyn und Gelten. Diese Rückkehr in sich ist die höchste Blüthe des Griechischen Geistes, insofern sie nicht mehr ein Seyn dieser Sitten, sondern ein lebendiges Bewußtseyn derselben ist, das noch denselben Inhalt hat, aber als Geist frei in ihm sich bewegt; — eine Bildung, zu der wir die Lacedämonier nie kommen sehen. Diese höchste Lebendigkeit der Sittlichkeit ist gleichsam ein freies

Selbstgefühl der Sitten oder des Gottes, ein freudiger Genuß derselben. Bewußtseyn und Seyn haben hier unmittelbar gleichen Werth und Rang: was *ist*, ist *Bewußtseyn*, Keines ist mächtig über das Andere; das Gelten der Gesetze ist kein Joch für das Bewußtseyn, und ebenso ist alle Realität für dasselbe kein Widerstand, sondern es seiner selbst gewiß. Aber diese Rückkehr ist jetzt auf dem Sprunge, diesen Inhalt zu verlassen, und zwar als abstractes Bewußtseyn, ohne diesen Inhalt und ihm entgegen als einem Seyn, sich zu setzen. Aus diesem Gleichgewicht des Bewußtseyns und des Seyns tritt das Bewußtseyn für sich als selbstständig heraus. Diese Seite der Trennung ist ein selbstständiges Begreifen, indem das Bewußtseyn im Gefühl seiner Selbstständigkeit nicht mehr unmittelbar anerkennt, was gelten will, sondern dieses sich ihm legitimiren muß: d. h. es will sich selbst darin begreifen. So ist diese Rückkehr das Isoliren des Einzelnen von dem Allgemeinen, die Sorge für sich auf Kosten des Staats: bei uns z. B. ob ich ewig selig oder verdammt sey, da doch die philosophische Ewigkeit in der Zeit gegenwärtig, und nichts Anderes als der substantielle Mensch selber ist. Der Staat hat seine Kraft, die in der von den einzelnen Individuen ununterbrochenen Continuität des allgemeinen Geistes bestand, so daß das einzelne Bewußtseyn keinen anderen Inhalt und Wesen kannte als das Gesetz, verloren. Die Sitten sind schwankend geworden, weil die Aussicht da ist, daß der Mensch sich seine besonderen Maximen schaffe. Daß das *Individuum für seine Sittlichkeit sorgen* muß, heißt, es wird moralisch; keine öffentlichen Sitten, und Moralität, — dieß tritt zugleich mit einander ein. So sehen wir nun Sokrates mit dem Gefühle auftreten, daß in dieser Zeit jeder für seine Sittlichkeit selbst zu sorgen habe: so sorgte er für die seinige durch Bewußtseyn und Reflexion über sich, indem er den in der Realität verschwundenen allgemeinen Geist in seinem Bewußtseyn suchte; so half er Andern für ihre Sittlichkeit sorgen, indem er dieß Bewußtseyn in ihnen erweckte, in ihren Gedanken das Gute und Wahre,

d. h. das Ansichseyende des Handelns und des Wissens zu haben. Man hat es nicht mehr unmittelbar, sondern muß Provision davon machen: wie ein Schiff Provision von Wasser machen muß, wenn es sich in Gegenden begiebt, wo keins zu finden ist. Das Unmittelbare gilt nicht mehr, sondern muß sich vor dem Gedanken rechtfertigen. So begreifen wir die Eigenthümlichkeit des Sokrates und seine Weise der Philosophie aus dem Ganzen; und wir begreifen auch sein Schicksal daraus.

Dieß Zurückführen des Bewußtseyns in sich erscheint — bei Plato sehr ausführlich — in der Form, daß *der Mensch nichts lernen könne*, auch nicht die Tugend: nicht, als ob sie nicht der Wissenschaft angehörig wäre. Sondern das Gute komme nicht von Außen, zeigt Sokrates auf; es könne nicht gelehrt werden, sondern sey in der Natur des Geistes enthalten. Ueberhaupt könne der Mensch nicht etwas, als ein von Außen Gegebenes, passiv empfangen, wie Wachs die Form aufnimmt; sondern es liegt Alles im Geiste des Menschen, und Alles *scheint* er nur zu lernen. Es fängt zwar Alles von Außen an, aber dieß ist nur der Anfang; das Wahre ist, daß dieß für die Entwickelung des Geistes nur ein Anstoß ist. Alles, was Werth für den Menschen hat, das Ewige, Ansichfürsichseyende ist im Menschen selbst enthalten und aus ihm selbst zu entwickeln. Lernen heißt hier nur, Kenntniß von äußerlich Bestimmtem erhalten. Dieß Aeußerliche kommt zwar durch die Erfahrung; aber das Allgemeine daran gehört dem Denken, jedoch nicht dem subjectiven schlechten, sondern dem objectiven wahrhaften an. Das Allgemeine ist, beim Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, das, was ebenso sehr subjectiv, als objectiv ist; das Subjective ist nur ein Besonderes, das Objective ist ebenso auch nur ein Besonderes gegen das Subjective, das Allgemeine aber die Einheit Beider. Nach dem Sokratischen Princip gilt dem Menschen nichts, wo nicht der Geist das Zeugniß giebt. Der Mensch ist dann frei darin, ist bei sich; und das ist die Subjectivität des Geistes. Wie es in der Bibel heißt, „Fleisch

von meinem Fleisch, und Bein von meinem Bein:" so ist das, was mir als Wahrheit und Recht gelten soll, Geist von meinem Geiste. Was der Geist so aus sich selbst schöpft, muß aber aus ihm, als dem auf allgemeine Weise thätigen Geiste, nicht aus seinen Leidenschaften, beliebigen Interessen und willkührlichen Neigungen kommen. Dieß ist zwar auch ein Inneres, „von der Natur in uns gepflanzt," aber nur auf natürliche Weise unser Eigenes, da es dem Besondern angehört; das Höhere darüber ist das wahrhafte Denken, der Begriff, das Vernünftige. Dem zufälligen particularen Innern hat Sokrates jenes allgemeine, wahrhafte Innere des Gedankens entgegengesetzt. Und dieses eigene Gewissen erweckte Sokrates, indem er nicht bloß aussprach: Der Mensch ist das Maaß aller Dinge; sondern: Der Mensch als denkend ist das Maaß aller Dinge. Bei Plato werden wir späterhin die Form sehen, daß der Mensch sich nur dessen *erinnere*, was er aufzunehmen scheint.

Bei der Frage, *was das Gute* sey, hat Sokrates die *Bestimmung* desselben nicht nur als eine Bestimmtheit in der Besonderheit mit Ausschluß der natürlichen Seite erkannt, wie in der empirischen Wissenschaft eine Bestimmtheit aufgenommen wird: sondern selbst in Beziehung auf die Handlungen der Menschen ist bei ihm das Gute noch unbestimmt geblieben, und die letzte Bestimmtheit oder das Bestimmende ist das, was wir Subjectivität überhaupt nennen können. Daß das Gute bestimmt werden soll, hat zunächst den Sinn: daß es erstens im Gegensatz gegen das Seyn der Realität nur allgemeine Maxime ist, der noch die Thätigkeit der Individualität fehlt; daß es aber zweitens nicht träge, nicht bloß Gedanke, sondern als Bestimmendes, Wirkliches, und so als Wirksames vorhanden seyn soll. Dieß ist es nur durch die Subjectivität, durch die Thätigkeit des Menschen. Daß das Gute ein Bestimmtes ist, heißt also näher, daß die Individuen wissen, was das Gute ist; und dieß Verhältniß nennen wir eben Moralität, während die Sittlichkeit das Rechte unbewußt thut. So ist bei Sokrates die Tugend *Einsicht*. Denn auf den Satz des Platonischen Protagoras, daß alle übrigen Tugenden eine Verwandtschaft mit einander haben, die Tapferkeit aber nicht, weil viel Tapfere gefunden werden, die doch die Irreligiösesten, Ungerechtesten, Unmäßigsten und Ungebildetsten seyen (man braucht nur an eine Räuberbande zu erinnern), läßt Plato den Sokrates antworten: auch die Tapferkeit sey, wie *alle Tugenden, eine Wissenschaft*, nämlich das Erkennen und die richtige Schätzung dessen, was zu fürchten sey;[1] — womit freilich der eigenthümliche Unterschied der Tapferkeit nicht entwickelt ist. Der sittliche, rechtschaffene Mensch *ist* so, ohne daß er vorher Betrachtungen darüber anstellt: es ist sein Charakter, und es ist bei ihm fest, was gut ist. So wie es dagegen auf das Bewußtseyn ankommt, tritt die Wahl ein, ob ich gerade das Gute will, oder nicht. Dieß Bewußtseyn der Moralität wird so leicht gefährlich, und veranlaßt die Aufgeblasenheit des Individuums von diesem Dunste der Meinung von sich, die aus seinem Bewußtseyn der Willkühr, sich für das Gute zu entscheiden, hervorgeht. Das Ich ist dann der Herr, der Wähler des Guten; und darin liegt der Eigendünkel, daß ich weiß, ich bin ein vortrefflicher Mensch. Bei Sokrates geht es noch nicht zu dieser Entgegenstellung des Guten und des Subjects als Wählenden fort, sondern es handelt sich nur um die Bestimmung des Guten und die Verknüpfung der Subjectivität damit, die, als individuelle Person, die wählen kann, das innere Allgemeine beschließt. Darin ist einerseits das *Wissen des Guten*, andererseits aber auch noch dieß enthalten, daß das *Subject gut* ist, indem dieß sein Charakter, seine Gewohnheit ist; und dieß, daß das Subject so *ist*, haben die Alten eben Tugend genannt.

Wir verstehen hieraus folgende *Kritik*, welche Aristoteles (Magna Mor. I, 1) über die Bestimmung der Tugenden bei Sokrates macht. Er sagt: „Sokrates hat besser von der Tugend gesprochen, als Pythagoras, aber auch nicht ganz richtig, da er die Tugenden zu einem Wissen (ἐπιστήμας) machte. Dieß ist nämlich unmöglich; denn alles Wissen ist mit einem Grunde (λόγος)

[1] Plat. Protag. p. 349 (p. 224—225); p. 360—361 (p. 245—247).

verbunden, der Grund aber ist nur im Denken. Mithin setzt er alle Tugenden in die denkende (λογιστικῷ) Seite der Seele. Es widerfährt ihm daher, daß er die empfindende (ἄλογον) Seite der Seele aufhebt: nämlich die Neigung (πάθος) und die Sitte (ἦθος)," die doch auch zur Tugend gehören. „Plato aber unterschied richtig die denkende und empfindende Seite der Seele." Dieß ist eine gute Kritik. Wir sehen, daß dasjenige, was Aristoteles an der Bestimmung der Tugend bei Sokrates vermißt, die Seite der subjectiven Wirklichkeit ist, die wir heutiges Tages das Herz nennen. Freilich ist Tugend dieß, sich nach allgemeinen Zwecken, nicht nach particularen zu bestimmen; aber die Einsicht ist nicht das einzige Moment in der Tugend. Sondern damit das eingesehene Gute Tugend sey, muß noch hinzukommen, daß auch der ganze Mensch, das Herz, das Gemüth identisch damit sey; und diese Seite des Seyns oder der Realisirung überhaupt ist das, was Aristoteles τὸ ἄλογον nennt. Fassen wir die Realität des Guten als die allgemeine Sitte, so fehlt der Einsicht die Substantialität: die Materie aber, wenn wir die Neigung des einzelnen subjectiven Willens für diese Realität ansehen. Dieser doppelte Mangel kann auch betrachtet werden als ein Mangel des Inhalts und der Bethätigung, insofern jenem allgemeinen die Entwickelung fehlt, und diese bestimmende Thätigkeit nur als das Negative gegen das Allgemeine erscheint. Sokrates läßt also in der Bestimmung der Tugend eben dieß aus, was auch in der Wirklichkeit, wie wir sahen, verschwunden war: nämlich einmal den realen Geist eines Volkes, und dann die Realität als Pathos des Einzelnen. Denn eben wenn das Bewußtseyn noch nicht in sich zurückgekehrt ist, erscheint das allgemeine Gute am Einzelnen als sein treibendes Pathos. Wir dagegen, weil wir gewohnt sind, das Gute oder die Tugend, als praktische Vernunft, auf die Eine Seite zu stellen: so ist uns die andere Seite, im Gegensatze gegen das Moralische, eine ebenso abstracte Sinnlichkeit, Neigung, Leidenschaft, und so das Schlechte. Aber damit jenes Allgemeine eben Realität

sey, muß es durch das Bewußtseyn als Einzelnes bethätigt werden; und eben dieser Einzelnheit gehört die Bethätigung an. Die Leidenschaft, z. B. Liebe, Ruhmsucht, ist das Allgemeine selbst, wie es nicht in der Einsicht, sondern in der Thätigkeit als sich realisirend ist; und fürchteten wir nicht, mißverstanden zu werden, so würden wir dieß, daß das Allgemeine für den Einzelnen sey, als sein Interesse ausdrücken. Doch gehört es nicht hierher, die ganze Menge der schiefen Vorstellungen und Gegensätze unserer Bildung zu entwirren. — Aristoteles (Eth. Nicom. VI, 13), die Einseitigkeit des Sokrates ergänzend, sagt ferner über ihn: „Sokrates hat einerseits ganz richtig geforscht, andererseits aber unrichtig. Denn daß die Tugend Wissenschaft sey, ist unwahr: aber daß sie nicht ohne Wissen sey, darin hat er Recht. Sokrates hat die Tugenden zu Einsichten (λόγους) gemacht; wir aber sagen, sie ist mit Einsicht." Dieß ist eine sehr richtige Bestimmung; die eine Seite an der Tugend ist die, daß das Allgemeine des Zwecks dem Denken angehört. Aber bei der Tugend, als Charakter, muß auch die andere Seite, die bethätigende Individualität, der reale Geist, nothwendig vorkommen; und zwar erscheint der letztere in eigener Form bei Sokrates, wovon unten (S. 77 flgg.) die Rede seyn wird.

b. Betrachten wir zunächst das Allgemeine, so hat es selbst eine positive und eine negative Seite an ihm, die wir beide in Xenophon's Memorabilien verbunden vorfinden, einem Werke, das den Zweck hat, Sokrates zu rechtfertigen. Und wenn davon die Frage ist, ob er oder Plato getreuer uns den Sokrates nach seiner Persönlichkeit und seiner Lehre geschildert: so ist gar keine Rede davon, daß wir in Ansehung des Persönlichen und der Methode, des Aeußern der Unterredung überhaupt zwar ebensowohl von Plato ein genaues, vielleicht gebildeteres Bild von Sokrates erhalten können; aber daß wir uns in Ansehung des Inhalts seines Wissens, und des Grades, wie sein Denken gebildet war, vorzüglich an Xenophon zu halten haben. — Daß die Realität der Sittlichkeit in dem Volksgeiste schwankend geworden, dieß

kam in Sokrates zum Bewußtseyn; er steht darum so hoch, weil er eben das aussprach, was an der Zeit war. Er erhob in diesem Bewußtseyn die Sittlichkeit zur Einsicht; aber dieß Thun ist eben dieß, es zum Bewußtseyn zu bringen, daß es die Macht des Begriffs ist, welche das bestimmte Seyn und unmittelbare Gelten der sittlichen Gesetze, die Heiligkeit ihres Ansichseyns aufhebt. Wenn dann auch die Einsicht positiv dasselbe als Gesetz erkennt, was als Gesetz gilt (denn das Positive besteht eben darin, zu den Gesetzen seine Zuflucht zu nehmen): so ist dieß Geltende doch immer durch die negative Weise hindurchgegangen, und hat nicht mehr die Form des absoluten Ansichseyns; ebenso wenig ist es aber schon Platonische Republik. Auch ist dem Begriffe, indem sich ihm die Bestimmtheit der Gesetze in der Form, wie sie dem einsichtlosen Bewußtseyn gelten, aufgelöst hat, nur das rein an sich allgemeine Gute das Wahre. Da dieses aber leer und ohne Realität ist, so fordern wir, wenn wir anders nicht in einem leeren Herumtreiben uns gefallen, daß wieder zur Ausbreitung der Bestimmung des Allgemeinen herausgegangen werde. Weil nun Sokrates bei der Unbestimmtheit des Guten bleibt, so hat dessen Bestimmtheit für ihn die nähere Bedeutung, nur das besondere Gute auszudrücken. Da tritt denn ein, daß das Allgemeine nur aus der Negation des besondern Guten resultirt; und da dieß eben die bestehenden Gesetze der Griechischen Sittlichkeit sind, so liegt darin die zwar richtige, aber gefährliche Seite der Einsicht, von allem Besondern eben nur seine Mängel aufzuzeigen. Die Inconsequenz, Beschränktes als ein Absolutes gelten zu lassen, wird zwar von dem sittlichen Menschen bewußtlos verbessert: diese Verbesserung liegt theils in dem Sittlichen des Subjects, theils in dem Ganzen des Zusammenlebens; und unglückliche Extreme von Collisionen sind ungewöhnlich seltene Fälle. Aber indem die Dialektik das Besondere aufhebt, geräth auch das abstract Allgemeine ins Schwanken.

α. Was nun näher die positive Seite betrifft, so erzählt Xenophon im vierten Buche der Memorabilien (c. 2. §. 40), wie

Sokrates, hatte er den Jünglingen einmal das Bedürfniß der Einsicht fühlbar gemacht, sie dann auch wirklich selbst gebildet, und in seinem Umgange nicht mehr durch Spitzfindigkeiten verwirrt, sondern ihnen das Gute auf's Deutlichste und Offenste gelehrt habe. Er zeigte ihnen (nämlich) das Gute und Wahre in dem Bestimmten, in das er zurückging, da er es nicht bei dem bloß Abstracten bewenden lassen wollte. Ein Beispiel hiervon giebt Xenophon (Memorab. IV, c. 4, §. 12—16, 25) an. einer Unterredung mit dem Sophisten Hippias. Sokrates behauptet da, daß der Gerechte der sey, welcher den Gesetzen gehorche, und diese Gesetze göttliche Gesetze seyen. Xenophon läßt den Hippias dagegen einwenden, wie Sokrates es für an sich absolut erklären könne, den Gesetzen zu gehorchen, da das Volk und die Regenten sie doch oft selbst auch mißbilligen, indem sie sie ändern; was voraussetze, daß sie nicht absolut seyen. Sokrates antwortet aber: Ob denn diejenigen, welche Krieg führen, nicht auch wieder Frieden machen? was also ebenso wenig heißt, den Krieg mißbilligen, indem Jedes zu seiner Zeit das Richtige war. So spricht Sokrates überhaupt aus: daß dieß der beste und glücklichste Staat sey, wo die Bürger Eines Sinnes sind und den Gesetzen gehorchen. Dieß ist nun die Eine Seite, worin Sokrates von dem Widerspruche wegsieht, und die Gesetze, das Recht, so wie es Jedem in der Vorstellung ist, als affirmativen Inhalt gelten läßt. Fragen wir aber hier, was diese Gesetze sind, so sind es eben diese, die einmal gelten, wie sie so im Staate und in der Vorstellung vorhanden sind, das andere Mal als bestimmte sich aufheben, und als nicht absolut gelten.

β. Diese andere negative Seite sehen wir daher in demselben Zusammenhange, wo Sokrates den Euthydemus zum Gespräche bringt, indem er ihn fragt: ob er nicht nach der Tugend strebe, ohne die weder der Privatmann noch der Bürger sich und den Seinigen nützlich, noch dem Staate es seyn könne. Euthydemus erklärt dieß allerdings für sein Bestreben. Ohne Gerechtigkeit aber, erwiedert Sokrates, sey dieß nicht möglich; und er fragt

weiter, ob Euthydem also die Gerechtigkeit an ihm selbst vollbracht habe. Euthydem bejaht auch dieß, indem er sagt, er denke nicht weniger, als irgend Einer, gerecht zu seyn. Sokrates entgegnet nun: „Wie von ihren Arbeiten Handwerker aufzeigen können, so werden auch die Gerechten zu sagen wissen, was ihre Werke seyen." Auch dieß giebt jener zu, und erwiedert, daß er dieß wohl leicht thun könne. Sokrates schlägt jetzt vor, wenn dieß sey, „unter *A* auf die Eine Seite das Thun des Gerechten, auf die andere Seite unter *A* das Thun des Ungerechten zu schreiben." Mit Einstimmung des Euthydem komme also Lügen, Betrügen, Rauben, einen Freien zum Sklaven Machen auf die Seite des Ungerechten. Nun fragt Sokrates: „Wenn aber ein Feldherr den feindlichen Staat unterjocht, gehört dieß nicht unter die Gerechtigkeit?" Euthydemus sagt: „Ja. — Sokrates: Ebenso, wenn er den Feind täuscht, beraubt, zum Sklaven macht?" Euthydemus muß zugeben, dieß sey auch gerecht. Es zeigt sich so, „daß dieselben Qualitäten ebenso wohl unter die Bestimmung der Gerechtigkeit, als der Ungerechtigkeit kommen." Hier fällt dem Euthydemus ein, die Bestimmung hinzuzusetzen, daß er gemeint habe, Sokrates verstehe jenes Thun nur gegen Freunde; gegen diese sey es ungerecht. Sokrates nimmt dieß also an, fährt aber nun fort: Wenn ein Feldherr im entscheidenden Moment der Schlacht seine eigene Armee in Schrecken sehe, und er täusche sie, indem er lüge, daß eine Hülfe eben ankomme, um sie zum Siege zu führen, ob dieß gerecht zu nennen sey? Euthydemus giebt dieß zu. „Sokrates: Wenn ein Vater seinem kranken Kinde eine Arznei, die das Kind nicht nehmen will, unter die Speisen thut, und es durch diese Täuschung gesund macht, ist dieß gerecht? — Euthydemus: Ja. — Sokrates: Oder ist Jemand ungerecht, der seinem Freunde, den er in der Verzweiflung, und im Begriffe sieht, sich das Leben zu nehmen, seine Waffen heimlich oder mit offener Gewalt nimmt?" Euthydem muß ebenso zugeben, daß dieß nicht

Unrecht sey.[1] So zeigt sich hier wieder, daß dieselben Bestimmungen auch gegen Freunde auf beide Seiten, sowohl unter die Gerechtigkeit, als unter die Ungerechtigkeit, zu stehen kommen. Hier sehen wir also Nicht-lügen, Nicht-betrügen, Nicht-rauben, was der unbefangenen Vorstellung für das Feste gilt, durch die Vergleichung mit Anderem, das ihr ebenso als wahr gilt, sich widersprechen. So erläutert dieses Beispiel näher, wie durch das Denken, was das Allgemeine nur in Form des Allgemeinen festhalten will, das Besondere ins Schwanken geräth.

γ. Das Positive, was Sokrates an die Stelle des wankend gewordenen Festen setzt, um dem Allgemeinen einen Inhalt zu geben, ist eines Theils im Gegensatze wieder dieses, den Gesetzen zu gehorchen (S. 71), eben die Weise des inconsequenten Denkens und Vorstellens: andererseits, da diese Bestimmungen eben für den Begriff nicht aushalten, die Einsicht, in welcher das unmittelbar Gesetzte nun auch in der vermittelnden Negation sich als eine aus der Construction des Ganzen hervorgehende Bestimmtheit rechtfertigen soll. Aber theils finden wir diese Einsicht eben nicht bei Sokrates, sondern sie bleibt ihrem Inhalte nach das Unbestimmte: theils ist sie als Realität eine Zufälligkeit, die darin liegt, daß die allgemeinen Gebote, z. B. „Du sollst nicht tödten," mit einem besondern Inhalte verbunden sind, der eben bedingt ist. Ob nun der allgemeine Grundsatz in diesem besondern Falle gelte oder nicht, kommt sonach auf die Umstände an; und die Einsicht ist es eben, die solche Bedingungen und Umstände auffindet, wodurch Ausnahmen für dieß unbedingt geltende Gesetz entstehen. Indem jedoch durch diese Zufälligkeit der Instanzen auch die Festigkeit des allgemeinen Grundsatzes verschwindet, da er selbst nur als ein besonderer erscheint, so wird das Bewußtseyn des Sokrates zu der reinen Freiheit über jeden bestimmten Inhalt. Diese Freiheit, die den Inhalt nicht läßt, wie er in seiner zerstreuten Bestimmtheit dem unbefangenen

[1] Xenoph. Memorab. IV, c. 2, §. 11—17.

Bewußtseyn gilt, sondern ihn vom Allgemeinen durchdringen läßt, ist nun der reale Geist, der, als Einheit des allgemeinen Inhalts und der Freiheit, das eigentlich Wahrhafte ist. Wenn wir also hier näher betrachten, was denn das Wahre in diesem Bewußtseyn ist: so machen wir den Uebergang zu der Weise, wie dem Sokrates selbst das Realisirende des Allgemeinen erschien.

Schon der ungebildete Geist folgt nicht dem Inhalte seines Bewußtseyns so, wie derselbe ihm in diesem erscheint: sondern corrigirt, als Geist, zugleich selbst das, was unrichtig in seinem Bewußtseyn ist, und ist so an sich, wenn auch nicht für sich als Bewußtseyn, frei. Spricht dieß Bewußtseyn nämlich auch das allgemeine Gesetz, „Du sollst nicht tödten," als seine Pflicht aus: so wird doch dasselbe Bewußtseyn — wenn anders kein feiger Geist in ihm wohnt — im Kriege tapfer auf die Feinde losgehen und sie todtschlagen. Hier, wenn es gefragt wird, ob es Gebot ist, seine Feinde zu tödten, wird es dieß bejahen: ebenso, wenn der Scharfrichter einen Verbrecher tödtet. Allein, wenn es in Privathändel mit Widersachern verwickelt ist: so wird ihm dieß Gebot, seine Feinde zu tödten, nicht einfallen. Wir können eben dieß also den Geist nennen, der ihm zur rechten Zeit das Eine, und zur rechten Zeit das Entgegengesetzte einfallen läßt; es ist Geist, aber ein ungeistiges Bewußtseyn. Der erste Schritt, ein geistiges Bewußtseyn zu werden, ist die negative Seite der Erwerbung der Freiheit seines Bewußtseyns. Denn indem die Einsicht einzelne Gesetze beweisen will, so geht sie von einer Bestimmung aus, worunter, als dem allgemeinen Grunde, die bestimmte Pflicht subsumirt wird; allein dieser Grund ist selbst nichts Absolutes, und fällt unter dieselbe Dialektik. Wird z. B. Mäßigkeit als eine Pflicht aus dem Grunde geboten, weil Unmäßigkeit die Gesundheit untergrabe, so ist die Gesundheit das Letzte, das hier als absolut gilt; allein diese ist ebenso nichts Absolutes, da es andere Pflichten giebt, die gebieten, die Gesundheit, ja das Leben selbst, in Gefahr zu bringen und aufzuopfern. Die sogenannten Collisionen sind

nichts Anderes, als eben dieß, daß die Pflicht, die als absolut ausgesprochen wird, sich als nicht absolut zeigt; in diesem beständigen Widerspruch treibt sich die Moral herum. Für ein consequent gewordenes Bewußtseyn ist das Gesetz, weil es in diesem Falle mit seinem Gegentheile zusammengebracht worden, überhaupt ein aufgehobenes. Denn die positive Wahrheit ist noch nicht in ihrer Bestimmtheit erkannt. Das Allgemeine aber in seiner Bestimmtheit — d. h. die Beschränkung des Allgemeinen, die so eintritt, daß sie eine feste ist, nicht zufällig wird — zu erkennen, ist nur möglich im ganzen Zusammenhange eines Systems der Wirklichkeit. Wenn also auch bei Sokrates die Begeistung des Inhalts eintritt, so sind doch die vielerlei selbstständigen Gründe nur an die Stelle der vielerlei Gesetze getreten. Denn die Einsicht ist noch nicht als die wesentliche Einsicht dieser Gründe, die sie unterjocht, ausgesprochen; sondern die Wahrheit des Bewußtseyns ist nur diese Bewegung der reinen Einsicht selbst. Der wahre Grund ist aber der Geist, und zwar der Geist eines Volkes; — eine Einsicht in die Constitution eines Volkes, und in den Zusammenhang des Individuums mit diesem realen allgemeinen Geiste. Die Gesetze, die Sitten, das wirkliche Staatsleben hat also in sich sein Correctiv gegen das Inconsequente, was darin liegt, einen bestimmten Inhalt als absolut geltend auszusprechen. Im gemeinen Leben vergessen wir nur diese Beschränkung der allgemeinen Grundsätze, und diese bleiben uns dennoch fest; das Andere ist aber, daß die Beschränkung vors Bewußtseyn tritt.

Wenn wir das vollkommene Bewußtseyn haben, daß im wirklichen Handeln die bestimmte Pflicht und das Verhalten danach nicht ausreicht, sondern jeder concrete Fall eigentlich eine Collision von vielfachen Pflichten ist, welche sich im moralischen Verstande unterscheiden, die aber der Geist als nicht absolut behandelt, sondern sie in der Einheit seiner Entschließung verbindet: so nennen wir diese reine entschließende Individualität, das Wissen dessen, was das Rechte ist, das Gewissen, — wie das rein Allgemeine des

Bewußtseyns, nicht ein besonderes, sondern eines Jeden, die Pflicht. Die beiden hierin enthaltenen Seiten, das allgemeine Gesetz und der entscheidende Geist, der in seiner Abstraction das bethätigende Individuum ist, sind nun nothwendig auch im Bewußtseyn des Sokrates, als Inhalt und Herrschaft über diesen Inhalt, vorhanden. Indem nämlich bei Sokrates das besondere Gesetz wankend geworden ist, so tritt, an die Stelle des allgemeinen einigen Geistes, der bei den Griechen bewußtloses Bestimmen durch die Sitte war, jetzt der einzelne Geist, als die sich entscheidende Individualität. Bei Sokrates wird also der entscheidende Geist in das subjective Bewußtseyn des Menschen verlegt, indem der Punkt der Entscheidung aus sich selbst beginnt; und die Frage ist nun zunächst, wie diese Subjectivität an Sokrates selbst erscheint. Indem die Person, das Individuum zum Entscheidenden wird, so kommen wir auf diese Weise auf Sokrates als Person, als Subject zurück; und das Folgende ist nun eine Entwickelung seiner persönlichen Verhältnisse. Indem aber das Sittliche auf die Persönlichkeit des Sokrates überhaupt gestellt ist, so tritt denn hier die Zufälligkeit des Umgangs und der Bildung durch Sokrates' Charakter ein, der eigentlich das Feste ist, woran sich auch der mit Sokrates Umgehende durch substantielle Mittheilung und Gewohnheit befestigt: so daß einmal „der Umgang mit seinen Freunden für sie im Ganzen sehr wohlthuend und lehrreich gewesen ist; viele Andere aber dem Sokrates ungetreu geworden sind," [1] weil nicht Jeder die Einsicht gewinnt, und wer sie hat, beim Negativen stehen bleiben kann. Die Erziehung der Staatsbürger, das Leben im Volk ist eine ganz andere Macht im Individuum, als daß dasselbe sich so durch Gründe bilden sollte; so wahrhaft bildend also auch der Umgang des Sokrates gewesen ist, so tritt dennoch diese Zufälligkeit ein. Wir sehen so als ein unglückliches Zeichen der Verwirrung, wie die größten, mit dem genialsten Naturell ausgestatteten, Lieblinge des Sokrates, z. B. Alcibiades, dieses Genie des

[1] Xenoph. Memorab. IV, c. 1, §. 1; c. 2, §. 40.

Leichtsinns, der mit dem Athenischen Volke gespielt hat, und Kritias, der wirksamste der Dreißig, nachher diese Rolle spielen, daß sie in ihrem Vaterlande, jener als Feind und Verräther seiner Mitbürger, dieser als Unterdrücker und Tyrann des Staats beurtheilt werden. Nach dem Principe der subjectiven Einsicht haben sie gelebt, und so ein schlimmes Licht auf Sokrates geworfen; denn es zeigt sich hier, wie das Sokratische Princip in einer andern Gestalt dem Griechischen Leben den Untergang brachte. [1]

c. Die eigenthümliche Gestalt, in der diese Subjectivität — dieß in sich Gewisse, was das Entscheidende ist — bei Sokrates erscheint, ist noch zu erwähnen. Indem nämlich Jeder hier einen solchen eigenen Geist hat, der ihm als sein Geist erscheint: so sehen wir, wie damit zusammenhängt, was unter dem Namen des Genius (*δαιμόνιον*) des Sokrates bekannt ist; denn er enthält eben dieß, daß jetzt der Mensch nach seiner Einsicht aus sich entscheidet. Aber es darf uns bei diesem berühmten Genius des Sokrates, als einer so viel beschwatzten Bizarrerie seines Vorstellens, weder die Vorstellung von Schutzgeist, Engel und dergleichen einfallen, noch auch das Gewissen. Denn Gewissen ist die Vorstellung allgemeiner Individualität, des seiner selbst gewissen Geistes, der zugleich allgemeine Wahrheit ist. Der Dämon des Sokrates ist aber vielmehr die ganz nothwendige andere Seite zu seiner Allgemeinheit: nämlich die Einzelnheit des Geistes, die ihm ebenso gut wie jene zum Bewußtseyn kam. Sein reines Bewußtseyn stand über beiden Seiten. Der Mangel des Allgemeinen, der in dessen Unbestimmtheit liegt, ist selbst mangelhaft ersetzt, auf eine einzelne Weise, indem Sokrates' Entschließen aus dem Innern die eigenthümliche Form eines bewußtlosen Treibens gehabt hat. Der Genius des Sokrates ist nicht Sokrates selbst, nicht seine Meinung und Ueberzeugung, sondern ein Orakel, das aber zugleich nichts Aeußerliches, sondern ein Subjectives, sein Orakel, ist. Es hat die Gestalt von einem Wissen gehabt, das zugleich mit einer Bewußtlosigkeit verbunden ist: ein Wissen, was

[1] cf. Xenoph. Memorab. I, c. 2, §. 12—16 sqq.

sonst auch als magnetischer Zustand unter andern Umständen eintreten kann. [Bei Sterbenden, im Zustande der Krankheit, der Katalepsie, kann es kommen, daß der Mensch Zusammenhänge kennt, Zukünftiges oder Gleichzeitiges weiß, was nach dem verständigen Zusammenhang (der Dinge) für ihn durchaus verschlossen ist.] Dieß sind Thatsachen, die man roher Weise häufig durchaus läugnet. Daß so bei Sokrates das, was aus Besonnenheit geschieht, in der Form des Bewußtlosen angetroffen wird, erscheint darum als eine Eigenheit, welche nur dem Einzelnen zukam, nicht wie es in Wahrheit ist. Dadurch erhält es freilich den Schein der Einbildung, es ist aber darin weiter keine Phantasterei oder Aberglaube zu sehen; sondern es ist eine nothwendige Erscheinung, nur daß Sokrates diese Nothwendigkeit nicht erkannte, sondern dieß Moment nur überhaupt vor seiner Vorstellung war.

In Beziehung auf das Folgende müssen wir das Verhältniß des Genius zu der früher dagewesenen Form der Entscheidung, und das, wozu er den Sokrates bestimmt hat, noch näher betrachten; über Beides spricht sich Xenophon geschichtlich auf das Bestimmteste aus. Indem der Standpunkt des Griechischen Geistes die unbefangene Sittlichkeit war, wo der Mensch sich noch nicht aus sich bestimmte, noch weniger, was wir Gewissen nennen, vorhanden war, sondern die Gesetze, der Grundlage nach, als Tradition angesehen wurden: so hatten dieselben nun die Gestalt, daß sie von den Göttern sanctionirt waren. Wir wissen, daß die Griechen für die Entschließung zwar Gesetze hatten; auf der andern Seite aber war ebenso über unmittelbare Fälle sowohl in Privat-, als Staatsangelegenheiten zu entscheiden. Die Griechen entschieden aber da, bei aller ihrer Freiheit, noch nicht aus dem subjectiven Willen. Der Feldherr oder das Volk selbst nahm noch nicht die Entscheidung auf sich, was das Beste im Staate sey: ebenso auch nicht das Individuum in seinen Familienangelegenheiten. Sondern in Ansehung dieses Entschlusses haben die Griechen zu Orakeln, Opferthieren, Wahrsagern ihre Zuflucht genommen, oder, wie besonders

die Römer, den Vogelflug um Rath gefragt. Der Feldherr, der eine Schlacht liefern sollte, hatte aus den Eingeweiden der Opferthiere seine Entscheidung zu nehmen, wie sich dieß in Xenophon's Anabasis öfter findet; Pausanias quält sich so einen ganzen Tag lang, ehe er den Befehl zur Schlacht giebt.[1] [Dieß Moment, daß das Volk so noch nicht das Beschließende ist, sondern sich von einem Aeußern bestimmen ließ, ist eine wesentliche Bedingung des Griechischen Bewußtseyns gewesen: wie denn Orakel überall nothwendig sind, wo der Mensch sein Inneres noch nicht so unabhängig und frei weiß, daß er die Entschließung, wie bei uns, nur aus sich selber nimmt. Diese subjective Freiheit, die bei den Griechen noch nicht vorhanden war, ist das, was wir in jetzigen Zeiten meinen, wenn wir von Freiheit sprechen; in der Platonischen Republik werden wir mehr davon sehen. Es gehört der modernen Zeit an, daß wir dafür stehen wollen, was wir thun; wir wollen uns nach Gründen der Klugheit entscheiden, und halten dieß für's Letzte. Die Griechen hatten noch nicht das Bewußtseyn dieser Unendlichkeit.

Im ersten Buche von Xenophon's Denkwürdigkeiten (c. 1, §. 7—9), bei Gelegenheit der Vertheidigung des Sokrates über sein Dämonion, sagt Sokrates nun gleich Anfangs: „Die Götter haben sich das Wichtigste zu wissen vorbehalten. Baukunst, Ackerbau, Schmiedekunst u. s. f. sind menschliche Künste; ebenso Regierungskunst, Rechenkunst, Verwaltung des Hauswesens, Feldherrnkunst. In allem diesen kann der Mensch Geschicklichkeiten erlangen; für Jenes aber ist die Wahrsagekunst erforderlich. Wer das Feld baut, weiß nicht, wer die Früchte genießen werde: wer ein Haus baut, nicht, wer es bewohnen wird; der Feldherr weiß nicht, ob es gerathen sey, das Heer in's Feld zu führen: wer einem Staate vorsteht, ob es ihm" (dem Individuum) „gedeihlich oder gefährlich sey: noch wer eine schöne Frau heirathet, ob er werde Freude daran erleben, ob ihm nicht Kummer und Leid daraus

[1] Herodot. IX, 33 sqq.

entspringen wird; noch wer mächtige Verwandte im Staate hat, kann wissen, ob es ihm nicht geschieht, wegen derselben aus dem Staate verbannt zu werden. Wegen dieses Ungewissen muß man aber zu der Wahrsagekunst seine Zuflucht nehmen." Ueber sie drückt sich dann Xenophon (a. a. O. §. 3—4) so aus, daß sie sich auf verschiedene Weise, durch Orakel, Opfer, Vögelflug u. s. f., bekunde: für Sokrates aber sey nun dieß Orakel sein Dämonion gewesen. — Das Zukünftige, was Einer im Somnambulismus oder im Sterben u. s. w. voraussieht, für eine höhere Einsicht zu halten, ist eine Verkehrung, die auch in unserer Vorstellung leicht vorkommt; näher betrachtet sind es aber nur particulare Interessen der Individuen, und das Wissen des Rechten und Sittlichen ist etwas viel Höheres. Will Einer heirathen, oder ein Haus bauen u. s. f., so ist der Erfolg nur für dieses Individuum wichtig. Das wahrhaft Göttliche, Allgemeine ist die Institution des Ackerbaues selbst, der Staat, die Ehe u. s. w.; gegen dieß ist das etwas Geringes, zu wissen, daß, wenn ich zu Schiffe gehe, ich umkommen werde oder nicht. Auch der Dämon des Sokrates offenbart sich übrigens in ihm durch nichts Anderes, als durch Rath über solche particulare Erfolge: z. B. wann und ob seine Freunde reisen sollen. Auf etwas Wahrhaftes, Anundfürsichseyendes in Kunst und Wissenschaft hat er sich nicht bezogen, vielmehr gehört dieß dem allgemeinen Geiste an; und diese dämonischen Offenbarungen sind so weit geringfügiger, als die seines denkenden Geistes. Allgemeines liegt wohl auch darin, indem ein kluger Mann oft vorauswissen kann, ob etwas rathsam sey oder nicht. Was aber wahrhaft göttlich ist, gehört Jedem an; und sind Talent und Genie auch Eigenthümlichkeiten, so haben sie doch erst Wahrheit in ihren Werken, die allgemein sind.

Indem nun bei Sokrates die Entscheidung aus dem Innern sich erst vom äußerlichen Orakel loszureißen anfing, so ist es nothwendig, daß diese Rückkehr in sich hier in ihrem ersten Auftreten noch in physiologischer Weise erschien (s. oben S. 45—46). Der

Dämon des Sokrates steht demnach in der Mitte zwischen dem Aeußerlichen der Orakel und dem rein Innerlichen des Geistes; er ist etwas Innerliches, aber so, daß er als ein eigener Genius, als vom menschlichen Willen unterschieden vorgestellt wird, noch nicht als die Klugheit und Willkühr des Sokrates selbst. Das Nähere in Ansehung dieses Dämon ist mithin eine an den Somnambulismus, an diese Gedoppeltheit des Bewußtseyns hingehende Form; und bei Sokrates scheint sich auch ausdrücklich etwas von der Art, was magnetischer Zustand ist, gefunden zu haben, da er öfter, (wie wir bereits (S. 45) erwähnten) in Starrsucht und Katalepsie verfallen seyn soll. In neuern Zeiten sahen wir dieß als Starrheit der Augen, inneres Wissen, Sehen von Diesem und Jenem, von Vergangenem, von dem, was das Räthlichste sey u. s. w.; die Wissenschaften bringt der Magnetismus aber nicht weiter. Der Dämon des Sokrates ist so als ein wirklicher Zustand zu nehmen: und darum merkwürdig, weil er nicht krankhaft, sondern durch den Standpunkt seines Bewußtseyns nothwendig gefordert ist. Denn der Mittelpunkt der ganzen weltgeschichtlichen Conversion, die das Princip des Sokrates macht, ist, daß an die Stelle der Orakel das Zeugniß des Geistes der Individuen getreten ist, und daß das Subject das Entscheiden auf sich genommen hat.

3. Mit diesem Dämon des Sokrates, als dem einen Hauptpunkte seiner Anklage, treten wir denn nun in den Kreis seines Schicksals ein, das mit seiner Verurtheilung endigt. Wir können diese Schicksale in Widerspruch mit seiner Beschäftigung finden, seine Mitbürger im Guten zu unterrichten; im Zusammenhange aber mit dem, was Sokrates und sein Volk war, werden wir die Nothwendigkeit derselben erkennen. Die Zeitgenossen des Sokrates, die als seine Ankläger vor dem Athenischen Volke aufgetreten sind, faßten den Sokrates als den Menschen auf, der das Nichtabsolutseyn des Anundfürsichgeltenden zum Bewußtseyn brachte. Sokrates nun mit diesem neuen Principe, und als Person, die Athenischer Bürger war, dessen Geschäfte diese Art von Lehre war, ist durch diese

seine Persönlichkeit in ein Verhältniß zum ganzen Athenischen Volke gekommen: und zwar nicht bloß in ein Verhältniß zu einer Menge, oder einer gebietenden Menge, sondern in ein lebendiges Verhältniß zum Geist des Athenischen Volks. Der Geist dieses Volks an sich, seine Verfassung, sein ganzes Leben beruhte aber auf dem Sittlichen, auf der Religion, und konnte ohne dieß an und für sich Feste nicht bestehen. Indem Sokrates also das Wahre in das Entscheiden des innern Bewußtseyns legte, so ist er in einen Gegensatz zu dem Rechten und Wahren des Athenischen Volks getreten. Er ist daher mit Recht angeklagt worden; und diese Anklage, so wie seine weiteren Schicksale, haben wir noch zu betrachten. Die Angriffe, die Sokrates erfahren, sind bekannt, und von zweierlei Art: Aristophanes, in den Wolken, griff ihn an; und dann wurde er förmlich vor'm Volke angeklagt.

Aristophanes hat die Sokratische Philosophie von dieser negativen Seite aufgefaßt, daß durch die Bildung des reflectirenden Bewußtseyns das Gesetzliche wankend geworden ist; und wir können die Richtigkeit dieser Auffassung nicht bestreiten. Dieß Bewußtseyn des Aristophanes über die Einseitigkeit des Sokrates kann als ein Vorspiel davon angesehen werden, wie auch das Athenische Volk seine negative Weise wohl erkannte, und ihn zum Tode verurtheilte. Es ist bekannt, daß Aristophanes auf's Theater den Sokrates so gut, als nicht nur z. B. den Aeschylus und besonders den Euripides, sondern auch die Athener überhaupt, alsdann ihre Feldherren, das personificirte Athenische Volk und die Götter selbst brachte; — eine Freiheit, die wir uns nicht einfallen lassen würden, wenn sie uns nicht geschichtlich aufbewahrt wäre. Es gehört nicht hierher, die eigene Natur der Aristophanischen Komödie zu betrachten, noch besonders den Muthwillen, den er an Sokrates verübt haben soll. Für's Erste darf uns überhaupt dieß nicht auffallen, noch brauchen wir deßhalb den Aristophanes zu rechtfertigen oder nur zu entschuldigen. Die Erscheinung der Aristophanischen Komödie ist für sich ein ebenso wesentliches Ingredienz

im Athenischen Volke, Aristophanes eine ebenso nothwendige Figur, als es der erhabene Perikles, der leichtsinnige Alcibiades, der göttliche Sophokles und der moralische Sokrates gewesen; denn er gehört ebenso sehr in den Kreis dieser Sterne (Th. I, S. 347). Es kann nur so viel gesagt werden, daß es freilich unserer Deutschen Ernsthaftigkeit widerspricht, zu sehen, wie Aristophanes lebende Männer im Staate mit ihren Namen auf die Bühne bringt, um sie lächerlich zu machen, besonders aber einen so rechtschaffenen Mann, wie Sokrates.

Durch chronologische Bestimmungen hat man so viel eruiren wollen, daß Aristophanes' Darstellungen keinen Einfluß auf die Verurtheilung des Sokrates gehabt hätten. Man sieht, es geschieht einerseits dem Sokrates ganz Unrecht; dann erkennt man aber auch den Werth des Aristophanes, der in seinen Wolken durchaus Recht gehabt hat. Dieser Dichter, der den Sokrates auf das Lächerlichste und Bitterste dem Hohne Preis gab, ist so kein gewöhnlicher Possenreißer und seichter Spaßvogel gewesen, der das Heiligste und Vortrefflichste verspotte und seinem Witze Alles aufopfere, um die Athener lachen zu machen. Sondern Alles hat ihm einen viel tieferen Grund; und bei seinen Späßen liegt ein tiefer Ernst zu Grunde. Bloß spotten wollte er nicht; und noch dazu Ehrwürdiges bespotten, wäre vollends kahl und platt. Ein elender Witz ist der, welcher nicht substantiell ist, nicht auf Widersprüchen beruht, die in der Sache selbst liegen; Aristophanes aber ist kein schlechter Witzling gewesen. Es ist überhaupt nicht möglich, an Etwas Spott äußerlich anzuhängen, das nicht den Spott seiner selbst, die Ironie über sich, an sich selbst hat. Denn das Komische ist, einen Menschen oder eine Sache aufzuzeigen, wie sie sich in sich selbst in ihrem Aufspreizen auflösen; und ist die Sache nicht in ihr selbst ihr Widerspruch, so ist das Komische oberflächlich und grundlos. Wenn sich Aristophanes daher über den Demos lustig macht, so liegt dabei ein tiefer politischer Ernst zu Grunde; und aus allen seinen Stücken geht hervor, welch' ein edler, vortrefflicher, wahrhaft Athenischer Bürger er gewesen ist. Wir sehen also einen gründlichen Patrioten vor uns, der, obgleich Todesstrafe darauf

gesetzt war, doch in einem seiner Stücke sich nicht scheute, den Frieden anzurathen. In ihm, der den verständigsten Patriotismus hatte, stellt sich der selige, seiner selbst gewisse Genuß eines Volkes dar, das sich selbst Preis giebt. Es gehört zum Komischen eine Sicherheit seiner selbst, die — indem sie mit allem Ernst etwas betreibt, während ihr immer das Gegentheil dessen wird, was sie ausrichtet — darüber gar in keinen Zweifel geräth, zu keiner Reflexion über sich kommt, sondern vollkommen ihrer und ihrer Sache gewiß bleibt. Diese Seite des freien Athenischen Geistes, diesen vollkommenen Genuß seiner selbst im Verluste, diese ungetrübte Gewißheit seiner selbst bei aller unmittelbaren Fehlschlagung des Erfolgs und der Realität — das höchst Komische — genießen wir im Aristophanes.

In den Wolken sehen wir nun zwar nicht dieß unbefangene Komische, sondern einen Widerspruch mit bestimmter Absicht. Aristophanes schildert wohl den Sokrates auch komisch, wie er in seinem moralischen Bemühen das Gegentheil dessen hervorbringt, worauf er geht, und Schülern von ihm Freude über die einsichtsvollen Entdeckungen entspringt, die sie durch ihn gemacht, und die sie für ihr Glück halten, die sich ihnen aber häßlich verkehren, und zum Gegentheil dessen werden, was sie meinten. Die vortreffliche Einsicht, die die Schüler des Sokrates hier zu erlangen vorgestellt werden, ist eben die Einsicht in die Nichtigkeit der Gesetze des bestimmten Guten, wie es dem unbefangenen Bewußtseyn als Wahrheit galt. Aristophanes hat dabei Späße gemacht, daß Sokrates sich mit gründlichen Untersuchungen beschäftigt habe: Wie weit die Flöhe springen; und daß er ihnen deßhalb Wachs an die Füße geklebt habe. Dieß ist nichts Historisches; aber begründet ist es, daß Sokrates in seiner Philosophie jene Seite hatte, die Aristophanes da mit Bitterkeit hervorgehoben hat. Die kurze Fabel der Wolken ist aber diese: Strepsiades, ein ehrlicher Athenischer Bürger von alter Art, hat große Noth mit seinem neumodischen, verschwenderischen Sohne, der, von Frau Mutter und Herrn Onkel

verzogen, Pferde hält, und eine Lebensweise führt, die seinen Umständen unangemessen ist. Der Vater hat dadurch Noth mit den Gläubigern, geht in dieser Noth zum Sokrates, und tritt bei ihm als Schüler ein. Da lernt der Alte, daß nicht dieß und nicht dieß, sondern jenes gerecht ist; oder er lernt stärkere (κρείττων) und schwächere Gründe (ἥττων λόγος). Er lernt die Dialektik der Gesetze: z. B. wie man durch Gründe umstoße, seine Schulden zu bezahlen; und er nöthigt dann seinen Sohn, auch bei Sokrates in die Schule zu gehen, der dann auch seine gehörige Weisheit profitirt. Die Erfüllung aber des durch die Sokratische Dialektik leer gewordenen Allgemeinen sehen wir durch das Privat-Interesse oder den schlechten Geist des Strepsiades und seines Sohnes geschehen, der nur das negative Bewußtseyn des Inhalts der Gesetze ist. Mit dieser neuen Weisheit von Gründen und Gründe-Erfinden ausgerüstet, ist Strepsiades gewaffnet gegen das Haupt-Uebel, das ihn drückt, gegen seine mahnenden Gläubiger. Diese kommen denn nun auch bald nacheinander, die Bezahlung zu holen. Strepsiades weiß sie aber mit guten Gründen abzuspeisen und wegzuraisonniren, indem er sie durch allerlei titulos beschwichtigt, und ihnen zeigt, daß er sie zu bezahlen nicht nöthig habe; ja er verhöhnt sie selbst, und ist sehr vergnügt, dieß Alles bei Sokrates gelernt zu haben. Aber bald ändert sich die Scene, und wendet sich die Sache. Der Sohn kommt herbei, beträgt sich gegen seinen Vater sehr ungezogen, und prügelt ihn sogar am Ende aus. Der Vater schreit darüber auf's Höchste, als über die letzte Unwürdigkeit; der Sohn aber erweist ihm mit eben so guten Gründen nach der Methode, die er bei Sokrates profitirt hatte, daß er ein vollkommenes Recht habe, ihn zu schlagen. Strepsiades endigt die Komödie mit der Verwünschung der Sokratischen Dialektik, mit der Rückkehr zu seiner alten Sitte und der Abbrennung des Hauses des Sokrates.

Die Uebertreibung, die man dem Aristophanes zuschieben könnte, ist, daß er diese Dialektik zur ganzen Bitterkeit der Consequenz fortgetrieben hat; es kann jedoch nicht gesagt werden, daß

dem Sokrates mit dieser Darstellung Unrecht geschehen sey. Ja man muß sogar die Tiefe des Aristophanes bewundern, die Seite des Dialektischen am Sokrates als eines Negativen erkannt, und — nach seiner Weise freilich — mit so festem Pinsel dargestellt zu haben. Denn die Entscheidung wird beim Verfahren des Sokrates immer in das Subject, in das Gewissen gelegt werden; wo aber dieses schlecht ist, muß sich die Geschichte des Strepsiades wiederholen.

Was die förmliche Anklage des Sokrates vor dem Volk betrifft, so muß man nicht, wie Tennemann (Bd. II, S. 39 flgd.), vom Schicksal des Sokrates sagen: „Es ist empörend für die Menschheit, daß dieser vortreffliche Mann als ein Opfer von Kabalen, die in Demokratien so häufig sind, den Giftbecher trinken mußte. Ein Mann, wie Sokrates, der das Recht" (vom Recht überhaupt ist nicht die Rede, sondern es fragt sich: welches Recht? — Das Recht der moralischen Freiheit) „zur einzigen Richtschnur seines Handelns gemacht hatte, und von dem geraden Wege keinen Schritt abwich, mußte sich nothwendig Viele zu Feinden machen" (warum? Dieß ist albern: eine moralische Heuchelei, besser als Andere seyn zu wollen, die man dann seine Feinde nennt), „die aus ganz andern Triebfedern zu handeln gewohnt waren. Wenn man an das Sittenverderbniß und an die Regierung der dreißig Tyrannen denkt, muß man sich doch wundern, daß er bis in sein siebzigstes Jahr ungestört fortwirken konnte. Da aber die Dreißiger selbst nicht Hand an ihn zu legen wagten, so ist es um so mehr zu verwundern, daß unter der wieder errichteten rechtlichen Regierung und Freiheit, nach Stürzung des Despotismus" — eben damit kam den Athenern die Gefahr, in der ihr Princip schwebte, zum Bewußtseyn —, „ein Mann wie Sokrates ein Opfer von Kabalen werden konnte. Dieß Phänomen läßt sich wahrscheinlich daraus erklären, daß die Feinde des Sokrates erst Zeit gewinnen mußten, um sich einen

Anhang zu verschaffen, daß sie unter der Regierung der Dreißiger eine zu unbedeutende Rolle spielten u. s. w." — Was nun den Proceß des Sokrates betrifft, so haben wir daran die zwei Seiten zu unterscheiden: die eine, den Inhalt der Anklage, die Verurtheilung durch's Gericht; die andere, das Verhältniß des Sokrates zum souverainen Volke. In dem Rechtsgange liegt also das Gedoppelte: Das Verhalten des Angeklagten zum Inhalt, wegen dessen er angeklagt wird; und das Verhalten desselben gegen die Competenz des Volks, oder die Anerkennung der Majestät desselben. Sokrates ist von den Richtern schuldig befunden worden, in Ansehung des Inhalts seiner Anklage; aber zum Tode ist er verurtheilt worden, weil er die Competenz und Majestät des Volks über einen Angeklagten anzuerkennen sich weigerte.

a. Die Anklage bestand aus zwei Punkten: „Daß Sokrates die nicht für Götter halte, welche das Athenische Volk dafür halte, sondern neue einführe; und daß er die Jugend verführe." [1] Die Verführung der Jugend liegt darin, daß er ihr schwankend machte, was unmittelbar galt. Das Erste gründet sich theils auf dasselbe: denn er brachte es ebenso zur Einsicht, daß das nicht den Göttern angenehm sey, was gewöhnlich dafür gehalten werde; theils hängt es mit dem Dämonion zusammen, nicht als ob er dieß für seinen Gott ausgegeben. Sondern bei den Griechen war dieß die Wendung, welche die Individualität des Entschlusses nahm, daß sie ihn für eine Zufälligkeit des Individuums nahmen, und deßwegen, wie die Zufälligkeit der Umstände etwas Aeußeres ist, so auch die Zufälligkeit des Entschlusses zu etwas Aeußerem machten, d. h. ihre Orakel um Rath fragten: ein Bewußtseyn, daß der einzelne Wille selbst etwas Zufälliges ist. Sokrates aber, der die Zufälligkeit des Entschlusses in sich selbst verlegte, indem er seinen Dämon in seinem Bewußtseyn hatte, hob eben damit den äußeren allgemeinen Dämon auf,

[1] Xenoph. Apologia Socrat. §. 10; Memorab. I, c. 1, §. 1; Plat. Apologia Socrat. p. 24 (p. 104).

in den die Griechen den Entschluß verlegten. Diese Anklage, wie Sokrates' Vertheidigung gegen dieselbe, wollen wir nun näher untersuchen; und Xenophon schildert uns Beides, wie uns denn auch Plato eine Apologie geliefert hat. Indessen dürfen wir hier nicht dabei stehen bleiben, daß Sokrates ein vortrefflicher Mann war, der unschuldig litt u. s. f. (S. 86); sondern in dieser Anklage ist es der Volksgeist Athens, welcher gegen das Princip auftritt, das ihm verderblich geworden ist.

α. Was den ersten Punkt der Anklage anbetrifft, daß Sokrates die vaterländischen Götter nicht ehre, sondern neue Götter einführe, so läßt Xenophon [1] ihn darauf antworten: Daß er die gleichen Opfer, wie jeder Andere, an den öffentlichen Altären immer gebracht habe, hätten alle seine Mitbürger gesehen, und seine Ankläger ebenso gut sehen können. Was aber das betreffe, daß er neue Dämonien einführe, weil ihm die Stimme Gottes erscheine, die ihm anzeige, was er zu thun habe: so berufe er sich darauf, daß auch von den Wahrsagern Geschrei, Flug der Vögel, die Aussprüche von Menschen (wie die Stimme der Pythia), die Lage der Eingeweide der Opferthiere, selbst Donner und Blitz, für göttliche Ankündigungen genommen werden. Daß Gott das Zukünftige voraus wisse, und, wenn er wolle, es in jenen Weisen anzeige, — das halten Alle dafür, so gut, wie er; Gott könne aber auch noch sonst das Zukünftige offenbaren. Daß er nicht lüge, wenn er behaupte, die Stimme Gottes zu hören, könne er durch Zeugnisse seiner Freunde beweisen, welchen er oft den Rathschluß angekündigt habe; und dieß sey in den Erfolgen immer wahr befunden worden. Xenophon (Memorab. I, c. 1, §. 11) fügt dem hinzu: „Niemand hat jemals den Sokrates etwas Gottloses oder Unheiliges weder thun sehen, noch reden hören; denn niemals hat er auch über die Natur des Alls geforscht, wie die Meisten der Uebrigen, wenn sie untersuchten, wie die von den Sophisten sogenannte Welt entstanden

[1] Apologia Socrat. §. 11—13; Memorab. I, c. 1, §. 2—6; 19.

sey." Von daher kamen nämlich die früheren Atheisten, die, wie Anaxagoras, die Sonne für einen Stein gehalten haben. [1]

Die Wirkung, welche die Rechtfertigung dieses Theils der Anklage auf die Richter machte, drückt Xenophon [2] so aus, daß „sie darüber ungehalten geworden, ein Theil, weil sie dem nicht glaubten, was Sokrates sagte: ein anderer Theil aus Neid, daß er von den Göttern eines Höhern gewürdigt worden sey, als sie selber." Diese Wirkung ist sehr natürlich. Auch in unsern Tagen ist zweierlei bei dergleichen der Fall. Entweder wird Einem nicht geglaubt, wenn er sich besonderer Offenbarungen rühmt, und zwar solcher Offenbarungen, die das einzelne Thun und Schicksal betreffen; man glaubt es nicht, weder im Allgemeinen, daß solche Offenbarungen geschehen, noch daß sie diesem Subject begegnet seyen. Oder wenn Einer sich mit solchen Wahrsagereien abgiebt, so wird ihm mit Recht sein Handwerk gelegt, und er wird eingesperrt. Man läugnet ihm dabei nicht im Allgemeinen, daß Gott nicht Alles vorherwisse, auch nicht, daß er es dem Einzelnen offenbaren könne: man würde die Sache in abstracto zugeben, aber nicht in der Wirklichkeit, und glaubt es in keinem einzelnen Falle. Man glaubt ihm nicht, daß ihm, diesem Einzelnen, es geoffenbart worden. Denn warum ihm mehr, als Andern? Und warum gerade diese Lumpereien, ganz einzelne Angelegenheiten, — ob Einer eine glückliche Reise haben solle, ob er mit Einem umgehen solle, ob er in einer Rede sich vor seinen Richtern ordentlich vertheidigen solle? Und warum nicht andere unter dem unendlich Vielen, was dem Einzelnen begegnen kann? Warum nicht vielmehr wichtigere, das Wohl ganzer Staaten betreffende Dinge? So glaubt man es keinem Einzelnen, ungeachtet, wenn es möglich seyn soll, es am Einzelnen geschehen müßte. Dieser Unglaube, der so das Allgemeine und die allgemeine Möglichkeit nicht läugnet, es aber in keinem bestimmten

[1] Plat. Apol. Socrat. p. 26 (p. 108—109).

[2] Apologia Socrat. §. 14 (cf. Memorab. I, c. 1, §. 17).

Falle glaubt, glaubt in der That an die Wirklichkeit und Wahrheit der Sache nicht. Er glaubt unbewußt es darum nicht, weil das absolute Bewußtseyn, und ein solches soll es doch seyn, einmal von solchen Lumpereien, als der Gegenstand dieser Wahrsagereien und auch der des Sokrates sind, überhaupt nicht als von etwas Positivem weiß; denn im Geiste ist dergleichen unmittelbar als ein Verschwundenes. Alsdann weiß das absolute Bewußtseyn nicht vom Zukünftigen als solchen, so wenig als vom Vergangenen; es weiß nur vom Gegenwärtigen. Aber indem in seiner Gegenwart, in seinem Denken auch der Gegensatz des Zukünftigen und Vergangenen gegen das Gegenwärtige auftritt: so weiß es auch von der Zukunft und Vergangenheit, aber vom Vergangenen als einem Gestalteten. Denn die Vergangenheit ist die Aufbewahrung der Gegenwart als Wirklichkeit; aber die Zukunft ist der Gegensatz hiervon, das Werden der Gegenwart als Möglichkeit, also vielmehr das Gestaltlose. Aus diesem Gestaltlosen tritt erst das Allgemeine in der Gegenwart in die Gestalt; es kann daher überhaupt in der Zukunft keine Gestalt angeschaut werden. Man hat das dumpfe Gefühl, daß wenn Gott handle, so geschehe es nicht in particularer Weise, und nicht für particulare Gegenstände. Man hält solche Dinge für zu geringe, als daß sie in einem ganz besondern Falle von Gott geoffenbart würden. Man giebt zu, Gott bestimme auch das Einzelne, aber sogleich ist darunter die Totalität der Einzelnheit gefaßt, oder alle Einzelnheiten; man sagt daher, die Wirkungsweise Gottes sey allgemeiner Natur.

Während bei den Griechen nun die Entscheidung die Form einer durch Vögel-Flug und Geschrei gesetzten äußern Zufälligkeit hatte, so ist die Entschließung in unserer Bildung eine innere Zufälligkeit, indem ich selbst diese Zufälligkeit seyn will, und das Wissen der Individualität damit ein Bewußtseyn über diese Zufälligkeit ist. Wenn die Griechen aber, für welche die Seite der Zufälligkeit des Bewußtseyns ein Seyendes, ein Wissen desselben als Orakel war, diese Individualität als ein allgemeines Wissen hatten, das jeder um

Rath fragen konnte: so hatte bei Sokrates — wo dieß äußerlich Gesetzte zwar, wie bei uns, in das Bewußtseyn hereingetreten war, aber noch nicht völlig, sondern noch als eine seyende Stimme, als ein vorgestelltes Wesen erschien, das er von seiner Individualität unterschied — der Entschluß der einzelnen Individualität darum sowohl den Schein der Eigenheit als einer Besonderheit, und war keine allgemeine Individualität; und das konnten seine Richter, wie billig, nicht ertragen, sie mochten es nun glauben oder nicht. Bei den Griechen mußten ferner solche Offenbarungen eine bestimmte Art und Weise haben; es gab gleichsam officielle Orakel (nicht subjective), wie die Pythia, ein Baum u. s. w. Wenn dann also in irgend einem besondern Diesen, der gewöhnlicher Bürger ist, dieses erscheint, so wird es als unglaublich und unrichtig angesehen; der Dämon des Sokrates war nun aber eben eine andere Weise, als die, welche in der Griechischen Religion gegolten hat. Um so merkwürdiger ist es, daß dennoch das Orakel des Delphischen Apoll, die Pythia, den Sokrates für den weisesten der Griechen erklärt hat.[1] Eben Sokrates hat das Gebot des wissenden Gottes, Erkenne Dich selbst, erfüllt, und zum Wahlspruch der Griechen gemacht, und zwar als das Gesetz des Geistes, nicht als eine Erkenntniß der eigenen Particularität des Menschen. Sokrates ist so der Heros, der an die Stelle des Delphischen Gottes das Princip aufgestellt hat: Der Mensch müsse in sich schauen, um zu wissen, was das Wahre sey. Indem die Pythia nun selbst jenen Ausspruch that, so liegt darin die Umwälzung des Griechischen Geistes, daß an die Stelle des Orakels das eigene Selbstbewußtseyn jedes denkenden Menschen getreten ist. Diese innere Gewißheit ist aber allerdings ein anderer neuer Gott, nicht der bisherige Gott der Athener; und so ist die Anklage gegen Sokrates ganz richtig.

β. Betrachten wir noch den zweiten Punkt der Anklage, daß Sokrates die Jugend verführe, so setzte er ihr auch in dieser Rücksicht zuerst dieß entgegen: Das Orakel von Delphi habe

[1] Plato: Apol. Socrat, p. 21 (p. 97).

erklärt, daß Keiner weder edler, noch gerechter, noch weiser sey.[1] Und dann setzte er dieser Anklage sein ganzes Leben entgegen: Ob er durch das Beispiel, das er überhaupt gegeben, und besonders denen, mit welchen er umgegangen, wohl Einen zum Schlechten verführt habe?[2] So mußte die allgemeine Anklage näher bestimmt werden, und es traten Zeugen auf: „Melitus sagte aus, er wisse Einige, die er überredet, ihm mehr zu gehorchen, als ihren Eltern."[3] Dieser Punkt der Anklage bezog sich vorzüglich auf den Anytus; und da er dieß mit genügenden Zeugnissen belegte, so war allerdings die Sache dem Gerichte erwiesen. Sokrates erklärte sich hierüber näher, als er vom Gerichte wegging. Xenophon (Apol. Socr. §. 27, 29—31) erzählt nämlich, daß Anytus dem Sokrates darüber feind geworden, weil Sokrates dem Anytus, der ein angesehener Mann war, gesagt habe, er solle seinen Sohn nicht zu dem Geschäfte der Gerberei erziehen, sondern auf eine eines freien Mannes würdige Weise. Anytus war selbst ein Gerber, und obgleich sein Geschäft meist von Sklaven betrieben wurde, so war dasselbe doch an sich nichts Schimpfliches; der Ausdruck des Sokrates ist mithin schief, obgleich, wie wir (S. 51) sahen, ganz im Geiste der Griechischen Denkweise. Sokrates setzte hinzu, daß er mit diesem Sohne des Anytus Bekanntschaft gemacht, und keine üble Anlagen an ihm entdeckt habe; er prophezeie aber, er werde bei dieser sklavischen Arbeit, zu der ihn der Vater anhalte, nicht bleiben. Weil er jedoch keinen vernünftigen Mann um sich habe, der sich seiner annehme: so werde er in schlechte Begierden verfallen, und es in der Liederlichkeit weit bringen. Xenophon fügt hinzu, daß Sokrates' Voraussagung sich wörtlich bestätigt habe, der Jüngling sich dem Trunke ergeben und Tag und Nacht fortgesoffen habe, und ein ganz unwürdiger Mensch geworden sey. Was leicht begreiflich ist, da ein Mensch, der sich für etwas Besseres tauglich fühlt (es sey nun wahr oder unwahr), und durch diese Zwietracht

[1] Xenoph. Apol. Socrat. §, 14.
[2] Xenoph. Apol. Socrat. §. 16—19; Memorab. I, c. 2, §. 1—8.
[3] Xenoph. Apol. Socrat. §. 20; cf. Memorab. I, c. 2, §. 49 sqq.

im Gemüthe unzufrieden mit dem Zustande, in dem er lebte, gegen den er zugleich keinen anderen erreichen konnte, eben aus dieser Verdrossenheit zur Halbheit und dann auf den Weg der Schlechtigkeit gebracht wird, der die Menschen so oft ruinirt. Die Prophezeiung des Sokrates ist so ganz natürlich (s. oben S. 80).

Auf diese bestimmtere Anklage, daß er die Söhne zum Ungehorsam gegen ihre Eltern verleite, erwiedert nun Sokrates durch die Frage: Ob man denn in der Wahl für öffentliche Aemter, z. B. der Feldherrn, die Eltern vorziehe, und nicht vielmehr die in der Kriegskunst erfahren seyen? So werden in allen Stücken die in einer Kunst oder Wissenschaft Geschicktesten vorgezogen. Ob es denn hiernach nicht zu verwundern sey, daß er darüber vor Gericht gefordert werde, weil er von den Söhnen den Eltern vorgezogen werde in Ansehung der Erlangung dessen, was für den Menschen das höchste Gut sey, d. h. zu einem edlen Menschen erzogen zu werden.[1] Diese Antwort des Sokrates ist nach Einer Seite wohl richtig, wir sehen aber sogleich, daß wir auch hier dieselbe nicht erschöpfend nennen können; denn der eigentliche, wesentliche Punkt der Anklage ist nicht berührt. Was wir von seinen Richtern Unrecht gefunden sehen, ist diese moralische Einmischung eines Dritten in das absolute Verhältniß zwischen Eltern und Kindern. Im Allgemeinen kann hierüber nicht viel gesagt werden, denn es kommt Alles auf die Art dieses Eindringens an; und ist es auch in einzelnen Fällen nothwendig, so hat es doch im Ganzen nicht Statt zu finden: am wenigsten, wenn eine zufällige Privat-Person sich dasselbe erlaubt. Die Kinder müssen das Gefühl der Einheit mit den Eltern haben, dieß ist das erste unmittelbare sittliche Verhältniß; jeder Erzieher muß es respectiren, rein erhalten, und die Empfindung dieses Zusammenhangs ausbilden. Wenn daher ein Dritter in dieß Verhältniß von Eltern und Kindern berufen wird, die Einmischung aber so beschaffen ist, daß dadurch

[1] Xenoph. Apol. Socrat. §. 20—21; Memorab. I, c. 2, §. 51—55; Plat. Apol. Socrat. p. 24—26 (p. 103—107).

die Kinder zu ihrem Besten von dem Vertrauen gegen die Eltern abgezogen, und ihnen der Gedanke gegeben wird, daß ihre Eltern schlechte Leute sind, die sie durch ihren Umgang und ihre Erziehung verderben, so finden wir dieß empörend. Es ist das Schlimmste, was den Kindern in Rücksicht auf Sitte und Gemüth geschehen kann, wenn man dieß Band, was ja immer in Achtung stehen muß, auflockert oder gar zerreißt, und in Haß, Verachtung und Uebelwollen verkehrt. Wer dieß thut, hat die Sittlichkeit in ihrer wesentlichsten Form verletzt. Diese Einheit, dieß Vertrauen ist die Muttermilch der Sittlichkeit, an der der Mensch groß gezogen wird; frühes Verlieren der Eltern ist daher ein großes Unglück. Der Sohn, wie die Tochter, muß sich zwar aus seiner natürlichen Einheit mit der Familie reißen und selbstständig werden; aber es muß eine ungezwungene, ungewaltsame Trennung seyn, die nicht feindselig und verachtend ist. Wenn ein solcher Schmerz in das Gemüth gelegt wird, so gehört eine große Kraft und Anstalt dazu, um ihn zu überwinden und die Wunde zu heilen. Wenn wir nun von jenem Beispiel des Sokrates sprechen wollen, so scheint er durch sein Eindringen es veranlaßt zu haben, daß der junge Mensch mit seiner Lage unzufrieden wurde. Anytus' Sohn mochte im Ganzen wohl die Arbeit sich unangemessen gefunden haben; ein Anderes ist es aber, wenn solches Mißbehagen zum Bewußtseyn gebracht, und durch die Autorität eines Mannes, wie Sokrates, bestätigt wird. Wir können sehr wohl die Vermuthung haben, daß, wenn Sokrates sich mit ihm eingelassen hat, er den Keim des Gefühls der Unangemessenheit in ihm hervorgehoben, befestigt und entwickelt habe. Sokrates hat die Seite der Anlagen bemerkt, ihm gesagt, er sey zu etwas Besserem tauglich: und so die Zerrissenheit des jungen Menschen fixirt, und seine Verdrossenheit gegen seinen Vater gestärkt, die so die Wurzel seines Verderbens wurde. Man kann hiernach auch diese Anklage, das Verhältniß der Eltern und Kinder gestört zu haben, nicht für ungegründet, sondern für vollkommen begründet ansehen. So wurde es auch besonders dem Sokrates sehr übel genommen und zum Vorwurf gemacht, daß er

solche Schüler, wie Kritias und Alcibiades, gehabt, die Athen fast an den Rand des Verderbens brachten (s. oben, S. 76—77). Denn wenn er sich in die Erziehung einmischte, die Andere ihren Kindern gaben: so war man zur Forderung berechtigt, daß das nicht tröge, was er zur Bildung der Jünglinge thun wollte.

Die Frage ist nur, wie kommt das Volk dazu, davon Notiz zu nehmen, in wie weit können solche Gegenstände Gegenstände der Gesetzgebung seyn, und vor Gericht gezogen werden. Nach unsern Gesetzen ist, was den ersten Punkt der Anklage betrifft, solche Wahrsagerei, wie z. B. die Cagliostro's, unstatthaft: und würde untersagt, ehemals z. B. durch die Inquisition. Hinsichtlich des zweiten Punktes ist eine solche moralische Einmischung zwar bei uns organisirter, wo ein eigener Stand diese Pflicht auf sich hat: doch muß sie selbst allgemein bleiben, und darf nie dazu fortgehen, Ungehorsam gegen die Eltern, welcher das erste unsittliche Princip ist, hervorzurufen. Gehört aber dergleichen zu behandeln vor die Gerichte? Es betrifft dieß zunächst die Frage über das Recht des Staats, und da wird jetzt eine große Breite zugegeben. Wenn jedoch z. B. ein Professor oder ein Prediger eine bestimmte Religion angriffe, so würde die Regierung gewiß Notiz davon nehmen; und sie hätte ganz Recht dazu, wiewohl darüber geschrieen wird, wenn sie es thut. Es ist zwar eine Grenze, die, bei der Freiheit des Denkens und Sprechens, schwer zu bestimmen ist, und auf stillschweigender Uebereinkunft beruht; aber es giebt einen Punkt, über den hinaus das Unerlaubte liegt, z. B. eine directe Aufforderung zum Aufruhr. „Schlechte Grundsätze," sagt man zwar, „zerstören sich von selbst und finden keinen Eingang." Das ist aber nur zum Theil wahr, zum Theil nicht; denn die Beredsamkeit der Sophisten beim Pöbel regt eben dessen Leidenschaften auf. Auch heißt es: „Dieß sey nur theoretisch, man begehe keine Handlungen." Aber der Staat beruht wesentlich auf dem Gedanken, und sein Bestehen hängt von den Gesinnungen der Menschen ab; denn er ist ein geistiges, nicht aber ein physisches Reich. Da hat er insofern Maximen und Grundsätze, die seinen Halt ausmachen; und

werden diese angegriffen, so muß die Regierung einschreiten. Dazu kommt, daß in Athen noch ein ganz anderer Zustand vorhanden war, als bei uns; um aber den Fall des Sokrates richtig beurtheilen zu können, müssen wir doch den Athenischen Staat und seine Sitten zu Grunde legen. Nach den Athenischen Gesetzen, d. h. nach dem Geiste des absoluten Staats, war nun dieses Beides, was Sokrates that, zerstörend für diesen Geist: statt daß bei unserer Verfassung das Allgemeine der Staaten ein strengeres Allgemeines ist, das die Einzelnen allerdings freier um sich herumspielen läßt, indem sie diesem Allgemeinen nicht so gefährlich werden können. So ist es erstens allerdings eine Umkehrung des Athenischen Staats, wenn diese öffentliche Religion zu Grunde geht, auf die sich Alles baut und ohne die der Staat nicht bestehen konnte, da bei uns der Staat mehr für sich eine absolute Macht ist. Der Dämon ist nun in der That eine andere Gottheit, als die anerkannten; und indem er in Widerspruch mit der öffentlichen Religion stand, so machte er sie einer subjectiven Willkühr fähig. Da aber die bestimmte Religion so innig mit dem öffentlichen Leben zusammenhing, daß sie sogar eine Seite der öffentlichen Gesetzgebung ausmachte: so war dem Volke die Einführung eines neuen Gottes, der das Selbstbewußtseyn zum Princip machte und den Ungehorsam veranlaßte, nothwendig ein Verbrechen. Darüber können wir mit den Athenern rechten; daß sie aber consequent waren, müssen wir ihnen einräumen. Zweitens ist der sittliche Zusammenhang zwischen Eltern und Kindern noch fester und viel mehr die sittliche Grundlage des Lebens bei den Athenern, als bei uns, wo die subjective Freiheit herrscht; denn die Familien-Pietät ist der substantielle Grundton des Athenischen Staats. Sokrates hatte das Athenische Leben also in zwei Grundpunkten angegriffen und verletzt; die Athener fühlten es, und es kam ihnen zum Bewußtseyn. Ist es mithin zu verwundern, daß Sokrates schuldig befunden wurde? Wir könnten sagen, er mußte es werden. Tennemann (Bd. II, S. 41) sagt: „Ungeachtet diese Klagpunkte die handgreiflichsten Unwahrheiten

enthielten, so wurde doch Sokrates zum Tode verurtheilt, weil er zu erhaben dachte, als daß er sich zu den gemeinen niedrigen Mitteln, womit man das Urtheil der Richter zu bestechen pflegte, herablassen wollte." Dieß ist aber Alles falsch; er ist jener Thaten für schuldig erfunden, aber darum nicht zum Tode verurtheilt worden.

b. Hier fängt vielmehr die zweite Seite seines Schicksals an. Nach Athenischen Gesetzen hatte der Angeklagte, nachdem die Heliasten, wie in England das Geschwornen-Gericht, ihn schuldig gesprochen, die Freiheit, der Strafe, auf die der Kläger antrug, eine Gegenschätzung gegenüberzustellen (*ἀντιτιμᾶσθαι*), die eine Milderung enthielt, ohne eine förmliche Appellation zu seyn; — eine vortreffliche Einrichtung des Athenischen Gerichtswesens, die von Humanität zeugt. Es handelte sich bei dieser Schätzung also nicht um die Strafe im Allgemeinen, sondern nur um die Art der Strafe; daß Sokrates eine Strafe verdient, hatten die Richter ihm bestimmt. Wenn man es nun aber auch dem Schuldigen überließ, sich selbst die Strafe zu bestimmen: so durfte sie doch nicht willkührlich, sondern mußte dem Verbrechen angemessen seyn, eine Geld- oder Leibes-Strafe (*ὅ,τι χρὴ παθεῖν ἢ ἀποτῖσαι*). [1] Gerade darin, daß der schuldig Befundene sich selbst zum Richter über sich constituirte, lag aber, daß er sich dem Ausspruch des Gerichts unterwarf und sich für schuldig erkannte. Sokrates weigerte sich nun, sich eine Strafe zu bestimmen, die eben in einer Geldstrafe oder Verbannung bestehen konnte: und hatte so die Wahl zwischen diesen, und dem Tode, auf den die Ankläger angetragen. Er weigerte sich aber um deßwillen, jene Strafe zu wählen, weil er, nach Xenophon's (Apol. Socr. §. 23) Bericht, mit der Formalität der Gegenschätzung (*τὸ ὑποτιμᾶσθαι*), wie er sagte, eine Schuld eingestanden hätte; aber es handelte sich nicht mehr um die Schuld, sondern nur um die Art der Strafe.

Man kann diese Weigerung allerdings wohl für eine mora-

[1] Meier und Schömann: Der Attische Proceß, S. 173—179.

lische Größe halten, andererseits aber widerspricht sie einigermaßen dem, was Sokrates später im Gefängnisse sagte: Daß er nicht habe fliehen wollen, sondern hier sitze, weil es den Athenern besser scheine, — und ihm besser, sich den Gesetzen zu unterwerfen (Th. I, S. 367). Aber die erste Unterwerfung wäre eben gewesen, weil die Athener ihn schuldig gefunden, dieß zu respectiren und sich schuldig zu bekennen. Consequenter Weise hätte er es also auch für besser halten müssen, sich die Strafe aufzuerlegen, da er sich den Gesetzen dadurch ebenfalls unterwarf nicht nur, sondern auch dem Urtheil. So sehen wir die himmlische Antigone, die herrlichste Gestalt, die je auf Erden erschienen, bei Sophokles (Antig. v. 925—926) zum Tode gehen, mit den letzten Worten als den einen Fall setzend:

— „Wenn dieß den Göttern so gefällt,
„Bekennen wir, daß, da wir leiden, wir gefehlt."

Perikles unterwarf sich auch dem Urtheile des Volks, als des Souverains; so sahen wir ihn (Th. I, S. 350) für die Aspasia und den Anaxagoras bei den Bürgern herumgehen. So sehen wir in der Römischen Republik die edelsten Männer die Bürger bitten. Darin liegt nichts Entehrendes für das Individuum; denn es muß sich vor der allgemeinen Macht bücken, und diese reale edelste Macht ist das Volk. Gerade von denen, die sich im Volke erheben, muß es dieses Anerkanntseyn sehen. Hier hingegen verläugnete Sokrates diese Unterwerfung und Demüthigung gegen die Macht des Volks, indem er nicht um Erlassung der Strafe bitten wollte. Wir bewundern in ihm eine moralische Selbstständigkeit, welche, ihres Rechtes sich bewußt, darauf besteht, und sich nicht beugt, weder dazu, anders zu handeln, noch das für Unrecht anzuerkennen, was sie selbst für Recht erkennt. Sokrates setzt sich dem Tode deßhalb aus, der also nicht als Strafe der Vergehen, deren er schuldig befunden wurde, angesehen werden darf; denn erst dieß, daß er sich nicht selbst die Strafe bestimmen wollte, also die Anerkennung der richterlichen Gewalt des Volks verschmähte, führte die Verurtheilung zum Tode herbei. Im Allgemeinen hat er wohl die Souverainetät des Volks anerkannt, aber nicht in diesem einzelnen Falle; aber sie ist nicht nur im Allgemeinen, sondern in jedem einzelnen Falle anzuerkennen. Bei uns wird die Competenz der Gerichte vorausgesetzt, und der Verbrecher ohne Weiteres verurtheilt; so ist heut zu Tage das Subject freigelassen, und es wird nur auf die That gesehen. Bei den Athenern aber sehen wir die eigenthümliche Forderung, daß der Verurtheilte durch den Act des Sichschätzens zugleich ausdrücklich den richterlichen Spruch, schuldig zu seyn, selbst sanctioniren mußte. In England ist dieß selbst zwar nicht der Fall; aber ähnlich diesem herrscht dort noch die Form, daß der Angeklagte befragt wird, nach welchen Gesetzen er gerichtet seyn wolle. Er antwortet dann, nach den Gesetzen seines Landes und von den Gerichten seines Volkes; hier geht so die Anerkennung dem gerichtlichen Verfahren voraus.

Sokrates hat dem richterlichen Ausspruch also sein Gewissen entgegengesetzt, und sich vor dem Tribunal seines Gewissens freigesprochen. Aber kein Volk, am wenigsten ein freies, und von dieser Freiheit, als das Athenische, hat ein Tribunal des Gewissens anzuerkennen, welches eben kein Bewußtseyn, seine Pflicht erfüllt zu haben, kennt, als das Bewußtseyn, das es hat. Hierauf kann nun aber die Regierung, das Gericht, der allgemeine Geist des Volks antworten: „Wenn Du das Bewußtseyn hast, Deine Pflicht erfüllt zu haben, so müssen auch wir dieß Bewußtseyn haben, daß Du sie erfüllt hast." Denn das erste Princip eines Staats überhaupt ist, daß es keine höhere Vernunft, oder Gewissen, oder Rechtschaffenheit, wie man will, giebt, als das, was der Staat dafür erkennt. Quäker, Wiedertäufer u. s. f., die bestimmten Rechten des Staats, z. B. der Vertheidigung des Vaterlandes, sich widersetzen, können in einem wahren Staate nicht geduldet werden. Diese elende Freiheit, zu denken und zu meinen, was Jeder will, findet nicht Statt: ebenso nicht dieß Zurückziehen in das Bewußtseyn seiner Pflicht. Wenn dieß Bewußtseyn keine Heuchelei ist, so muß, daß es Pflicht sey, was der Einzelne thut,

von Allen als ſolche erkannt ſeyn. Wenn das Volk irren kann, ſo kann noch viel mehr der Einzelne irren; und daß er dieß könne und viel mehr als das Volk, muß er ſich bewußt ſeyn. Ueberhaupt hat das Gericht auch ein Gewiſſen, und hat danach zu ſprechen; ja das Gericht iſt das privilegirte Gewiſſen. Wenn nun der Widerſpruch des Rechts in einem Proceſſe darin beſteht, daß jedes Gewiſſen etwas Anderes verlangt: ſo gilt nur das Gewiſſen des Gerichtshofs, als das allgemeine geſetzliche Gewiſſen, von welchem das beſondere Gewiſſen des Angeſchuldigten nicht anerkannt zu werden braucht. Zu leicht nur ſind die Menſchen davon überzeugt, ihre Pflicht erfüllt zu haben; aber der Richter unterſucht, ob die Pflicht in der That erfüllt iſt, wenn gleich die Menſchen das Bewußtſeyn davon haben.

Daß Sokrates ſeinem *Tode* auf die ruhigſte und männlichſte Weiſe entgegen gegangen, ließ ſich von ihm nicht anders erwarten. Plato's Erzählung der ſchönen Scenen ſeiner letzten Stunden, obgleich nichts Ausgezeichnetes enthaltend, iſt ein erhebendes Bild und wird immer die Darſtellung einer edlen That ſeyn. Die letzte Unterredung des Sokrates iſt Popular-Philoſophie, wie denn die Unſterblichkeit der Seele erſt hier vorkommt; doch iſt ſie gar kein Troſt, wie denn auch Homer den Achill in der Unterwelt ſagen läßt, er möchte lieber ein Ackersknecht auf der Erde ſeyn.

Wenn nun aber das Volk von Athen durch die *Vollziehung dieſes Urtheils* das Recht ſeines Geſetzes gegen den Angriff des Sokrates behauptet, und die Verletzung ſeines ſittlichen Lebens an Sokrates beſtraft hat: ſo iſt Sokrates ebenſo der *Heros*, der das abſolute Recht des ſeiner ſelbſt gewiſſen Geiſtes, des in ſich entſcheidenden Bewußtſeyns, für ſich hat, alſo das höhere Princip des Geiſtes mit Bewußtſeyn ausgeſprochen hat. Indem nun, wie angegeben, dieß neue Princip durch ſein Auftreten in der Griechiſchen Welt mit dem ſubſtantiellen Geiſte und der vorhandenen Geſinnung des Atheniſchen Volks in Colliſion gekommen iſt, ſo hat dieſe Reaction Statt finden müſſen; denn das Princip der Griechiſchen Welt konnte noch nicht das Princip der

ſubjectiven Reflexion ertragen. Das Atheniſche Volk war alſo nicht nur berechtigt, ſondern ſogar verpflichtet, dagegen nach den Geſetzen zu reagiren; denn es ſah dieß Princip als ein Verbrechen an. Das iſt überhaupt in der Weltgeſchichte die Stellung der Heroen, durch die eine neue Welt aufgeht, deren Princip in Widerſpruch mit dem Bisherigen ſteht und es auflöſt: daß ſie als gewaltſam die Geſetze verletzend erſcheinen. Sie finden daher auch individuell ihren Untergang: aber nur das Individuum, nicht das Princip, iſt in der Strafe vernichtet; und der Geiſt des Atheniſchen Volks hat ſich aus der Aufhebung deſſelben nicht wiederhergeſtellt. Die unrichtige Form der Individualität wird abgeſtreift, und zwar auf gewaltſame Weiſe, als Strafe; das Princip ſelbſt aber wird ſpäter, wenn gleich in anderer Form, durchdringen, und ſich zu einer Geſtalt des Weltgeiſtes erheben. Dieſe allgemeine Weiſe, in der das Princip auftritt und das Vorhandene untergräbt, iſt die wahrhafte; das Unrecht, was ſo vorhanden war, war dieß, daß das Princip nur als das Eigenthum eines Individuums auftrat. Nicht ſeine Welt kann den Sokrates ſo faſſen, ſondern die Nachwelt, inſofern ſie über Beiden ſteht. Man kann ſich vorſtellen, das Leben des Sokrates hätte nicht nöthig gehabt, dieſen Ausgang zu nehmen, Sokrates hätte können als Privatphiloſoph leben und ſterben, ſeine Lehre hätte können von ſeinen Schülern ruhig aufgenommen und ebenſo weiter verbreitet worden ſeyn, ohne daß Staat und Volk davon Notiz genommen hätte; und die Anklage erſcheint ſo zufällig. Allein man muß ſagen, daß dieſem Principe erſt durch die Art jenes Ausgangs ſeine eigentliche Ehre widerfahren iſt. Es iſt dieß Princip nicht bloß etwas Neues und Eigenthümliches, ſondern ein abſolut weſentliches Moment in dem ſich entwickelnden Bewußtſeyn ſeiner ſelbſt, beſtimmt, als Totalität eine neue höhere Wirklichkeit zu gebähren. Die Athener hatten die richtige Einſicht, daß dieß Princip nicht bloß als Meinung und Lehre erſchien, ſondern ſeine wahrhafte Stellung die directe, und zwar feindlich zerſtörende Beziehung auf die Wirklichkeit des Griechiſchen Geiſtes ſey;

und sie sind nach dieser Einsicht verfahren. So ist der Verfolg der Schicksale des Sokrates nicht zufällig, sondern nothwendig durch sein Princip bedingt. Oder den Athenern kommt die Ehre zu, jene Beziehung erkannt, ja dieß gefühlt zu haben, daß sie selbst schon mit diesem Princip tingirt sind.

c. Auch haben die Athener nachher diese Verurtheilung des Sokrates bereut, und seine Ankläger Theils selbst mit dem Tode, Theils mit Verweisung bestraft; denn überhaupt unterwarf sich nach Athenischen Gesetzen der, der eine Anklage machte, dafür, daß die Klage falsch befunden wurde, derselben Strafe, die im entgegengesetzten Falle den Verbrecher traf. Dieß ist der letzte Act in diesem Drama. Einerseits anerkennen die Athener durch ihre Reue die individuelle Größe des Mannes: andererseits (und das ist der nähere Sinn) erkennen sie aber auch, daß dieß Princip in Sokrates, was verderblich und gegen sie feindselig ist — Einführung neuer Götter, und Nichtachtung der Eltern —, selbst schon in ihren eigenen Geist eingekehrt sey, daß sie selbst schon in diesem Zwiespalte sind, daß sie in Sokrates nur ihr eigenes Princip verdammt haben. Darin, daß sie die gerechte Verurtheilung des Sokrates bereuten, scheint zu liegen, daß sie selbst wünschten, sie hätte nicht geschehen sollen. Allein aus der Reue folgt nicht, daß sie an sich nicht hätte geschehen sollen: sondern nur für ihr Bewußtseyn, daß sie nicht hätte geschehen sollen. Beide Theile sind die Unschuld, die schuldig ist, und ihre Schuld büßt: und nur ungeistig und verächtlich wäre, wenn sie keine Schuld wäre. Ein Unschuldiger, dem es schlecht geht, ist ein Tropf; es ist daher eine platte und höchst kahle Darstellung, wenn in Tragödien Tyrannen und Unschuldige auftreten, weil es eine leere Zufälligkeit ist. Ein großer Mensch will schuldig seyn, und übernimmt die große Collision; so hat Christus seine Individualität Preis gegeben, aber die durch ihn hervorgebrachte Sache ist geblieben.

Das Schicksal des Sokrates ist so ächt tragisch, nicht im oberflächlichen Sinn des Worts, wie man jedes Unglück tragisch

nennt. So soll besonders der Tod, der einem würdigen Individuum widerfährt, tragisch seyn; so sagt man von Sokrates, daß, da er unschuldig zum Tode verurtheilt worden sey, sein Loos tragisch sey. Solch' unschuldiges Leiden wäre aber nur traurig, nicht tragisch; denn es ist kein vernünftiges Unglück. Das Unglück ist nur dann vernünftig, wenn es durch den Willen des Subjekts hervorgebracht ist, der unendlich berechtigt und sittlich seyn muß: ebenso wie die Macht, gegen die er auftritt, — die darum nicht eine bloße Naturmacht, noch die Macht eines tyrannischen Willens seyn darf; denn nur in jenem Falle hat der Mensch selbst Schuld an seinem Unglück, während der natürliche Tod nur ein absolutes Recht ist, was die Natur am Menschen ausübt. Im wahrhaft Tragischen müssen also berechtigte, sittliche Mächte von beiden Seiten es seyn, die in Collision kommen; so ist das Schicksal des Sokrates. Sein Schicksal ist auch nicht bloß sein persönliches, individuell romantisches Schicksal; sondern das allgemeine sittliche tragische Schicksal, die Tragödie Athens, die Tragödie Griechenlands, die darin aufgeführt wird. Zwei entgegengesetzte Rechte treten gegen einander auf, und eines zerschlägt sich am andern; so kommen beide in Verlust, und sind auch beide gegen einander gerechtfertigt, nicht als ob nur das eine Recht, das andere Unrecht wäre. Die eine Macht ist das göttliche Recht, die unbefangene Sitte, deren Gesetze mit dem Willen identisch sind, welcher darin, als in seinem eigenen Wesen, frei und edel lebt; wir können es abstracter Weise die objective Freiheit nennen. Das andere Princip ist dagegen das ebenso göttliche Recht des Bewußtseyns, das Recht des Wissens, oder der subjectiven Freiheit; das ist die Frucht des Baums der Erkenntniß des Guten und des Bösen, d. i. der aus sich schöpfenden Vernunft, — das allgemeine Princip der Philosophie für alle folgenden Zeiten. Diese zwei Principien sind es, die wir im Leben und in der Philosophie des Sokrates gegen einander auftreten sehen.

Das Athenische Volk selbst war in diese Periode der Bildung gekommen, daß das einzelne Bewußtseyn als selbstständig von dem

allgemeinen Geiste sich abtrennt, und für sich wird; dieß schaute es in Sokrates an, aber fühlte ebenso, daß dieß das Verderben ist; es strafte also dieß sein eigenes Moment. Das Princip des Sokrates ist somit nicht das Vergehen Eines Individuums, sondern sie waren Alle darin implicirt; es war dieß eben ein Verbrechen, das der Volksgeist an ihm selbst beging. Durch diese Einsicht wurde die Verurtheilung des Sokrates aufgehoben, Sokrates schien kein Verbrechen begangen zu haben; denn der Geist des Volks ist sich jetzt allgemein dieß in sich aus dem Allgemeinen in sich zurückkehrende Bewußtseyn. Es ist dieß die Auflösung dieses Volkes, dessen Geist also bald aus der Welt verschwinden wird: aber so, daß aus seiner Asche ein höherer emporsteigt; denn der Weltgeist hat sich zu einem höhern Bewußtseyn erhoben. Der Athenische Staat hat zwar noch lange bestanden, aber die Blume seiner Eigenthümlichkeit ist bald verwelkt. Bei Sokrates ist dieß Eigenthümliche, daß er das Princip der Innerlichkeit des Bewußtseyns nicht bloß praktisch, wie Kritias und Alcibiades (s. oben, S. 76—77 und 95), sondern im Gedanken aufgefaßt, und für denselben geltend gemacht hat; und das ist die höhere Weise. Die Erkenntniß hat den Sündenfall gebracht, enthält aber ebenso das Princip der Erlösung. Was also bei den Andern nur als Verderben war, war bei Sokrates (da es Princip des Erkennens) auch Princip, das die Heilung in sich hat. Die Entwickelung dieses Princips, die den Inhalt der ganzen folgenden Geschichte ausmacht, ist für sich die Ursache, daß die späteren Philosophen sich von den Staatsgeschäften zurückgezogen, sich auf die Ausbildung einer innerlichen Welt beschränkt, den allgemeinen Zweck der sittlichen Ausbildung des Volks von sich abgetrennt, und eine Stellung gegen den Geist Athens, gegen die Athene, genommen haben. Dazu gehört, daß die Particularität der Zwecke, der Interessen nun in Athen mächtig geworden ist. Dieß hat das mit dem Sokratischen Principe gemein, daß das, was dem Subject Recht, Pflicht, gut oder nützlich scheint, sowohl in Beziehung auf sich als auf den Staat, von

der innern Bestimmung und Wahl desselben, nicht von der Verfassung und dem Allgemeinen, abhängt. Dieß Princip des Bestimmens aus sich für das Individuum ist aber das Verderben des Athenischen Volks geworden, weil es noch nicht mit der Verfassung des Volks geeinigt war; und so muß das höhere Princip in jedem Falle als Verderben erscheinen, wo es noch nicht mit dem Substantiellen des Volks einig ist. Das Athenische Leben wurde schwach, und der Staat ohnmächtig nach Außen, weil der Geist ein in sich Getheiltes war. So wurde er abhängig von Lacedämon; und dann sehen wir zuletzt überhaupt die äußerliche Unterordnung solcher Staaten unter die Macedonier.

Wir sind so mit Sokrates fertig. Ich bin hier ausführlicher gewesen, weil alle Züge so in Harmonie sind und er überhaupt der große geschichtliche Wendepunkt ist. Sokrates ist Ol. 95, 1 (399—400 v. Chr.), wo er 69 Jahr alt war, gestorben; — eine Olympiade nach Beendigung des Peloponnesischen Krieges, 29 Jahre nach dem Tode des Perikles, und 44 Jahre vor Alexanders Geburt. Er hat die Herrlichkeit Athens und das Beginnen des Verderbens erlebt; er hat die höchste Blüthe und den Anfang des Unglücks mit genossen.

C. Sokratiker.

Nach dem Tode des Sokrates war die Folge, daß das Häuschen seiner Freunde sich aus Athen nach Megara flüchtete; wohin auch Plato ging. Euklides war dort ansäßig, und nahm sie nach Kräften auf.[1] Als Sokrates' Urtheil aufgehoben war und die Ankläger bestraft waren, sind die Sokratiker zum Theil zurückgekehrt, und Alles wurde wieder in's Gleichgewicht gebracht. Die Wirkung des Sokrates war weitreichend und bildend im Reich des Gedankens; und eine solche große Anregung bewirkt zu haben, ist immer das Hauptverdienst eines Lehrers. Subjectiv hat Sokrates

[1] Diog. Laërt. II, 106.

die formelle Wirkung gehabt, einen Zwiespalt im Individuum hervorzubringen; der Inhalt war dann dem Belieben und der Willkühr eines Jeden überlassen, weil das Princip das subjective Bewußtseyn, nicht der objective Gedanke war. Sokrates selbst war nur bis dahin gekommen, daß er für das Bewußtseyn überhaupt das einfache Wesen des Sichselbstdenkens als das Gute aussprach; ob aber die bestimmten Begriffe vom Guten das, dessen Wesen sie ausdrücken sollten, in der That gehörig bestimmten, untersuchte er nicht. Sondern indem Sokrates das Gute zum Zweck für den handelnden Menschen machte, ließ er die ganze Welt der Vorstellung, überhaupt das gegenständliche Wesen, für sich liegen, ohne einen Uebergang von dem Guten, dem Wesen des Bewußten als eines solchen, zu dem Ding zu suchen, und das Wesen als Wesen der Dinge zu erkennen. Denn wenn alle jetzige speculative Philosophie das Allgemeine als das Wesen ausspricht, so hat dieß, wie es zuerst auftritt, den Schein, eine einzelne Bestimmung zu seyn, neben der es noch eine Menge anderer giebt. Erst die vollständige Bewegung des Erkennens hebt diesen Schein auf; und das System des Universums stellt dann sein Wesen als Begriff, als gegliedertes Ganze dar.

Die verschiedenartigsten Schulen und Grundsätze gingen aus dieser Lehre des Sokrates hervor, und man hat ihm daraus einen Vorwurf gemacht; dieß liegt aber in der Unbestimmtheit und Abstraction seines Princips selbst. Und so sind es dennoch nur bestimmte Formen dieses Princips selbst, die zunächst in den philosophischen Ansichten zu erkennen sind, die wir als Sokratisch bezeichnen. Unter der Bezeichnung Sokratiker verstehe ich aber die dem Sokrates näher gebliebenen Schüler und Weisen, in denen wir nichts Anderes, als die einseitige Auffassung der Sokratischen Bildung finden. Ein Theil derselben hat sich nun ganz getreu an die unmittelbare Manier des Sokrates gehalten, ohne irgend weiter zu gehen. Von dieser Art werden eine Menge seiner Freunde erwähnt, welche, insofern sie Schriftsteller wurden, sich damit begnügten, Unterredungen seiner Art, Theils die er wirklich mit ihnen gehalten, Theils die sie sonst gehört, geschichtlich richtig aufzuzeichnen, oder aber selbst dergleichen in seiner Weise auszuarbeiten: im Uebrigen aber sich speculativer Untersuchungen zu enthalten, und, bei ihrer Richtung auf's Praktische, sich der Erfüllung der Pflichten ihres Standes und ihrer Lage, fest und getreu, und damit beruhigt und befriedigt zu erhalten. Xenophon ist der berühmteste und ausgezeichnetste unter diesen; außer ihm haben noch eine Menge anderer Sokratiker Dialoge geschrieben. Es werden Aeschines, von dessen Dialogen einige auf uns gekommen sind, Phädo, Antisthenes und Andere erwähnt: worunter auch ein Schuhmacher Simon, „bei dem Sokrates oft in seiner Werkstätte einsprach, und der das nachher sorgfältig aufschrieb, was Sokrates mit ihm gesprochen." Die Titel seiner Dialoge, so wie die der Andern, welche deren hinterlassen haben, finden sich bei Diogenes Laertius (II, 122—123; 60—61; 105; VI, 15—18) angeführt; sie haben aber nur ein literarisches Interesse, und ich übergehe sie daher.

Ein anderer Theil der Sokratiker aber ist über Sokrates hinausgegangen, indem sie, von ihm ausgehend, eine der besondern Seiten der Philosophie, und des Standpunkts, auf den das philosophische Bewußtseyn durch ihn gebracht wurde, ausgebildet und festgehalten haben. Dieser Standpunkt enthält nämlich die Absolutheit des Selbstbewußtseyns in sich, und die Beziehung seiner an und für sich seyenden Allgemeinheit auf das Einzelne. Mit Sokrates und von ihm an sehen wir also das Wissen eintreten, die Welt sich in das Reich des bewußten Gedankens erheben, und dieses der Gegenstand werden. Wir sehen nicht mehr fragen und beantworten, was die Natur, sondern was die Wahrheit ist; oder das Wesen hat sich bestimmt, nicht das Ansich zu seyn, sondern wie es im Erkennen ist. Wir sehen daher die Frage vom Verhältniß des seiner selbst bewußten Denkens zum Wesen eintreten, und das Wichtigste werden. Das Wahre und das Wesen ist nicht dasselbe; das Wahre ist das gedachte Wesen, das

Wesen aber ist das einfache Ansich. Dieß Einfache ist zwar selbst Gedanke, und ist im Gedanken; aber wenn gesagt wird, das Wesen ist das reine Seyn oder das Werden, oder das Fürsichseyn bei den Atomistikern, dann der Begriff als das Denken überhaupt (der νοῦς des Anaxagoras), oder endlich das Maaß: so ist dieß unmittelbar gesagt, und hat eine gegenständliche Weise. Oder es ist die einfache Einheit des Gegenständlichen und des Denkens: es ist nicht rein gegenständlich, — denn das Seyn kann man nicht sehen, hören u. s. f.; noch ist es das dem Seyenden entgegengesetzte reine Denken, — denn dieß ist das für sich seyende Selbstbewußtseyn, das sich vom Wesen unterscheidet. Es ist endlich nicht die aus dem Unterschiede beider Seiten in sich zurückgehende Einheit, was das Erkennen und Wissen ist. In diesen stellt sich das Selbstbewußtseyn auf Eine Seite als Fürsichseyn, und auf die andere das Seyn: ist sich dieses Unterschiedes bewußt, und kehrt aus dieser Unterscheidung in die Einheit Beider zurück. Diese Einheit, das Resultat, ist das Gewußte, das Wahre. Ein Moment des Wahren ist die Gewißheit seiner selbst; dieß Moment ist zu dem Wesen hinzugekommen, — im Bewußtseyn und für das Bewußtseyn. Durch diese Bewegung und die Untersuchung hierüber ist es, daß sich die zunächst folgende Periode der Philosophie auszeichnet, indem sie nicht das frei entlassene, rein gegenständliche Wesen, sondern es in der Einheit mit der Gewißheit seiner selbst betrachtet. Es ist dabei dieß nicht so zu verstehen, als ob dieß Erkennen selbst zum Wesen gemacht worden, so daß es als Inhalt und Definition des absoluten Wesens gegolten hätte: oder als ob das Wesen *für* das Bewußtseyn dieser Philosophen als Einheit des Seyns und des Denkens bestimmt worden wäre, d. h. als ob sie es so gedacht hätten; sondern sie haben von dem Wesen und Wesentlichen nur nicht mehr ohne dieß Moment der Gewißheit seiner selbst sprechen können. Und diese Periode ist daher gleichsam die Mittelperiode, welche selbst die Bewegung des Erkennens ist, und das

Erkennen als Wissenschaft von dem Wesen betrachtet, die eben erst jene Einheit zu Stande bringt.

Aus dieser Bestimmung ergiebt sich nun, welche philosophische Systeme uns hier vorkommen können. Indem nämlich in dieser Periode die Beziehung des Denkens auf das Seyn oder des Allgemeinen auf das Einzelne gesetzt ist, so sehen wir einerseits, als Gegenstand der Philosophie, den Widerspruch des Bewußtseyns zum Bewußtseyn kommen, — einen Widerspruch, worüber das gemeine Vorstellen kein Bewußtseyn hat, sondern eine Vermischung hiervon ist, indem es sich gedankenlos darin herumtreibt: andererseits die Philosophie als erkennende Wissenschaft selbst, welche aber über ihren Begriff nicht hinauskommt, und, indem sie ausgebreitetere entfaltete Wissenschaft von einem Inhalte ist, sich diesen Inhalt nicht geben, sondern nur ihn denken, d. h. auf einfache Weise bestimmen kann. Von denjenigen Sokratikern, die einen eigenthümlichen Werth haben, sind hiernach drei Schulen zu betrachten: zuerst die Megariker, an deren Spitze Euklid aus Megara steht, außerdem noch die Cyrenaische und die Cynische Schule; und daraus, daß sie alle drei sehr von einander abweichen, erhellt schon deutlich, daß Sokrates selber ohne positives System gewesen war. Es thut sich bei diesen Sokratikern die Bestimmung des Subjects hervor, für welches das absolute Princip des Wahren und Guten zugleich als Zweck erscheint; und dieser Zweck erfordert Nachdenken, Bildung des Geistes überhaupt, und daß man zu sagen wisse, was das Gute und Wahre überhaupt sey. Bleiben diese Sokratischen Schulen aber auch im Ganzen dabei stehen, daß das Subject sich selbst der Zweck ist und durch die Bildung seines Wissens seinen subjectiven Zweck erreicht: so ist die Form des Bestimmens in ihnen doch das Allgemeine, und zwar so, daß es nicht so abstract bleibt, sondern die Entwickelung der Bestimmungen des Allgemeinen die Wissenschaft giebt. Die *Megariker* sind die abstractesten, indem sie sich an die Bestimmung des Guten hielten, das ihnen als ein Einfaches das Princip war; die unbewegte,

sich nur auf sich selbst beziehende Einfachheit des Denkens überhaupt wird zum Wesen des Bewußtseyns als Einzelnen, wie seines Erkennens gemacht. Mit der Behauptung der Einfachheit des Guten verband die Megarische Schule dann die Dialektik, daß alles Bestimmte, Beschränkte nichts Wahrhaftes sey. Indem aber bei den Megarikern die Bestimmung war, das Allgemeine zu wissen, und dieses Allgemeine ihnen als das Absolute galt, das in dieser Form des Allgemeinen festgehalten werden sollte: so war dieses Denken, als Begriff, welcher sich negativ gegen alle Bestimmtheit überhaupt, also auch die des Begriffs, verhält, ebenso sehr gegen das Wissen und Erkennen selbst gekehrt. — Die Cyrenaiker nehmen das Erkennen überhaupt in subjectiver Bedeutung, und in Bedeutung der Einzelnheit, als die Gewißheit seiner selbst, oder als Gefühl; darauf, als auf das Wesentliche, schränken sie die Bemühung des Bewußtseyns ein, und setzen überhaupt darein das Wesen für das Bewußtseyn. Indem sie nun dabei das Gute näher zu bestimmen gesucht haben, so nannten sie es einfach die Lust oder das Vergnügen; worunter man aber jedes beliebige verstehen kann. Dieß Princip der Cyrenaischen Schule scheint sehr von dem des Sokrates entfernt zu seyn, indem wir uns das vergängliche Daseyn der Empfindung sogar als direct dem Guten entgegengesetzt vorstellen; aber dieß ist nicht der Fall. Den Cyrenaikern galt ebenfalls das Allgemeine; denn indem die Frage ist, was das Gute sey, so machten sie zwar die angenehme Empfindung, die ein Bestimmtes zu seyn scheint, zum Inhalte: jedoch so, daß ein gebildeter Geist erfordert werde, also das Vergnügen, wie es durch den Gedanken bestimmt wird, hier gemeint ist. — Die Cyniker bestimmten das Princip des Guten auch näher, aber gegen die Cyrenaiker: sein Inhalt liege darin, daß der Mensch sich an das zu halten habe, was der Natur gemäß sey, an die einfachen Bedürfnisse der Natur. Sie machen ebenso alles Besondere, Beschränkte, um das die Menschen sich bekümmern, zu etwas, was nicht zu begehren ist. Auch bei den Cynikern ist die Bildung

des Geistes durch das Wissen des Allgemeinen das Princip; aber durch dieses Wissen des Allgemeinen soll die Bestimmung des Individui erreicht werden, daß es sich in der abstracten Allgemeinheit, in Freiheit und Unabhängigkeit, halte, und gegen alles sonst Geltende gleichgültig bleibe. So sehen wir das reine Denken in seiner Bewegung mit dem Einzelnen erkennen, und die vielfachen Verwandlungen des Allgemeinen zum Bewußtseyn kommen. Diese drei Schulen sind nicht weitläufig zu behandeln. Das Princip der Cyrenaiker ist später wissenschaftlicher zum Epikureismus ausgebildet worden, wie das der Cyniker von den Stoikern.

1. Die Megariker.

Weil Euklides, der als der Stifter der Megarischen Weise zu denken angesehen wird, und seine Schule die Formen der Allgemeinheit festgehalten, und vornehmlich die Widersprüche, die in allen einzelnen Vorstellungen enthalten sind, aufzuzeigen gesucht und gewußt haben: so ist ihnen die Sucht zu disputiren vorgeworfen worden, und sie haben deßwegen den Namen der Eristiker erhalten. Das Bewußtseyn von allem Besondern in Verwirrung zu bringen, und dieses Besondere zu Nichte zu machen, diente ihnen nun die Dialektik, die sie zwar in sehr hohem Grade, aber auch, wie ihnen nachgesagt wurde, mit einer Art von Wuth dermaßen ausbildeten, daß Andere sagten, sie seyen nicht eine Schule (σχολή), sondern eine Galle (χολή) zu nennen. [1] Mit dieser Ausbildung der Dialektik sehen wir sie an die Stelle der Eleatischen Schule und der Sophisten treten; und es scheint, daß sie die Eleatische Schule nur neu aufgelegt haben [2] und an sich dasselbe sind: nur aber Theils so, daß wenn die Eleaten Dialektiker für das Seyn waren, als das Eine Wesen, gegen das nichts Besonderes ein Wahrhaftes sey, so hier die Megariker es für das Seyn als Gutes waren. Die Sophisten dagegen nahmen ihre Bewegung nicht in

[1] Diog. Laërt. VI, 24.
[2] Cicer. Acad. Quaest. II, 42.

die einfache Allgemeinheit, als das Feste und Dauernde, zurück; und eben so werden wir in den Skeptikern die Dialektiker für das Beruhen des subjectiven Geistes in sich sehen. Außer dem Euklid werden Diodorus und Menedemus noch als berühmte Eristiker aufgeführt: insbesondere aber Eubulides und später Stilpo, deren Dialektik sich gleichfalls auf Widersprüche, die in der äußern Vorstellung und in der Rede vorkamen, bezog, so daß sie auch zum Theil in ein bloßes Spiel der Rede überging.

a. Euklides.

Euklid, welcher nicht mit dem Mathematiker zu verwechseln ist, ist der, von dem erzählt wird, daß bei der zwischen Athen und seinem Vaterlande, Megara, obwaltenden Spannung, in der Periode der heftigsten Feindschaft, er sich oft hatte in weiblichen Kleidern nach Athen geschlichen, selbst die Strafe des Todes nicht scheuend, um nur Sokrates hören zu können und in seiner Gesellschaft zu seyn. [1] Euklid soll, seines hartnäckigen Disputirens ungeachtet, doch in seinem Disputiren selbst der ruhigste Mann gewesen seyn. Man erzählt, einst bei einem Streite wurde sein Gegner so aufgebracht, daß er ausrief: „Ich will sterben, wenn ich mich nicht an Dir räche!" Euklid habe hierauf ruhig erwiedert: „Und ich will sterben, wenn ich nicht durch die Milde meiner Rede Deinen Zorn so besänftige, daß Du mich wie vorhin liebst." [2] Euklid sprach den Satz aus: „Das Gute ist Eins," und ist nur, „doch mit vielen Namen belegt; bald nennt man es Verstand, bald Gott, sonst auch Denken (νοῦς), und so fort. Was aber dem Guten entgegengesetzt ist, ist gar nicht." [3] Diese Lehre nennt Cicero (a. a. O.) eine edle, und sagt, daß sie wenig von der

[1] Menag. ad Diog. Laërt. II, 106; Aul. Gellius: Noct. Atticae, VI, 10.

[2] Plutarch. de fraterno amore, p. 489, D (ed. Xyl.); Stobaei Sermones: LXXXIV, 15 (T. III, p. 160, ed. Gaisford); Brucker. Hist. crit. philos. T. I, p. 611.

[3] Diog. Laërt. II, 106.

Platonischen abweiche. Indem die Megariker das Gute als die einfache Identität des Wahren zum Princip machten, erhellt schon hieraus, daß sie das Gute als das absolute Wesen in allgemeinerer Bedeutung, als Sokrates, überhaupt aussprachen: damit aber nicht mehr, wie er, die Menge von Vorstellungen nebenher gelten ließen, noch auch bloß als etwas für das Interesse des Menschen Gleichgültiges bekämpften; sondern sie behaupteten bestimmt, daß sie gar nichts sind. So sind sie in der Bestimmung der Eleaten, indem sie, wie diese, gezeigt haben, daß nur das Seyn ist, alles Andere aber, als das Negative, gar nicht ist. Während die Dialektik des Sokrates also eine gelegentliche war, indem er nur einzelne besonders gäng und gäbe moralische Vorstellungen oder die nächsten Vorstellungen vom Wissen wankend machte: so erhoben die Megariker hingegen ihre philosophische Dialektik zu etwas Allgemeinerem und Wesentlicherem, indem sie sich mehr an das Formelle des Vorstellens und Sprechens wendeten, jedoch noch nicht, wie die späteren Skeptiker, an die Bestimmtheiten der reinen Begriffe; denn Wissen, Denken in abstracten Begriffen war noch nicht vorhanden. Von ihrer eigentlichen Dialektik wird nicht viel erzählt, mehr von der Verlegenheit, in die sie das gewöhnliche Bewußtseyn versetzten, indem sie auf alle Weise scharfsinnig waren, den Anderen in Widersprüche zu verwickeln. So haben sie die Dialektik auf die Manier der gewöhnlichen Conversation angewendet, wie auch Sokrates die Betrachtung über gewöhnliche Gegenstände hin und her wendete, und auch in unserer Conversation ein Individuum eine Behauptung interessant und geltend zu machen sucht. Es werden eine Menge Anekdoten von ihren Disputirkünsten erzählt; woraus wir sehen, daß, was wir Späße nennen, ihr ausdrückliches Geschäft war. Andere ihrer Räthsel betreffen aber allerdings eine entschiedene Kategorie des Denkens; diese ergreifen sie, und zeigen, wie man, wenn man sie gelten läßt, in Widerspruch mit sich geräth.

b. Eubulides.

Von der unzähligen Menge der Wendungen, auf die sie sich egten, um das Bewußtseyn in den Kategorien zu verwirren, sind uns manche mit ihren Namen aufbewahrt; und das sind vorzüglich die Sophismen, deren Erfindung dem Eubulides aus Milet, einem Schüler Euklid's, zugeschrieben wird.[1] Das Erste, was uns dabei einfällt, wenn wir sie hören, ist, daß es gemeine Sophismen sind, die nicht der Widerlegung, kaum des Anhörens werth sind, am wenigsten einen eigentlichen wissenschaftlichen Werth haben. Wir erklären so etwas eben sogleich für Sottisen, und sehen sie für frostige Späße an; allein es ist in der That leichter, sie zu verwerfen, als bestimmt zu widerlegen. Während wir das gemeine Sprechen gelten lassen, und damit zufrieden sind, wenn Jeder versteht, was der Andere meint (— oder, wo nicht, wir uns damit trösten, daß Gott uns versteht): so gehen diese Sophismen zum Theil darauf, das gemeine Sprechen zu verführen, indem sie das Widersprechende und Unbefriedigende desselben zeigen, wenn man es so genau nimmt, wie es gesprochen wird. Das gemeine Sprechen in Verlegenheit setzen, so daß es nicht zu antworten weiß, scheint läppisch, und läuft auf formelle Widersprüche hinaus; thut man es dennoch, so setzt man sich dem Vorwurf aus, auf dem Worte zu sitzen und sachleere Wortspiele zu machen. Unsere deutsche Ernsthaftigkeit verbannt daher auch die Wortspiele, als einen schalen Witz; allein die Griechen achteten das reine Wort und die reine Behandlung eines Satzes ebenso, als die Sache. Und wenn Wort und Sache einander entgegengesetzt wird, ist das Wort das Höhere; denn die nicht ausgesprochene Sache ist eigentlich ein unvernünftiges Ding, da das Vernünftige nur als Sprache existirt.

Zuförderst finden wir nun bei Aristoteles in seinen sophistischen Elenchen viele solcher Beispiele, die von den alten Sophisten ebenso gut als den Eristikern herkommen, und die Auflösungen

[1] Diog. Laërt. II, 108.

davon. Eubulides hat daher auch gegen Aristoteles geschrieben;[1] doch ist nichts davon auf uns gekommen. Auch bei Plato finden sich, wie wir früher (S. 24) sahen, solche Späße und Zweideutigkeiten, um die Sophisten lächerlich zu machen, und zu zeigen, mit welchen Unbedeutenheiten sie sich abgegeben haben. Die Eristiker sind jedoch noch weiter gegangen, indem sie, wie z. B. Diodor, die Spaßmacher an den Höfen, z. B. der Ptolemäer, geworden sind.[2] Aus den geschichtlichen Umständen sehen wir, daß diese dialektische Beschäftigung, die Anderen in Verlegenheit zu setzen, und dieselbe aufzulösen zu wissen, ein allgemeines Spiel der Griechischen Philosophen, auf öffentlichen Plätzen sowohl, als selbst an den Tafeln der Könige, war. Wie die Königin aus dem Morgenlande zu Salomo kam, ihm Räthsel aufzugeben, um sie aufzulösen: so sehen wir an den Tischen der Könige die geistreiche Unterhaltung und Versammlung von Philosophen, die sich so chicanirten und über einander lustig machten. Die Griechen waren ganz verliebt im Auffinden von Widersprüchen, die man im Sprechen, in der gewöhnlichen Vorstellung begehe. Der Gegensatz erscheint nicht als reiner Gegensatz des Begriffes, sondern wie er so mit concreten Vorstellungen durchwebt ist; solche Sätze wenden sich also weder an den concreten Inhalt, noch an den reinen Begriff. Subject und Prädicat, woraus jeder Satz besteht, sind verschieden, in der Vorstellung meinen wir aber ihre Einheit; und dieß Einfache, das sich nicht widerspricht, ist dem gewöhnlichen Bewußtseyn eben das Wahre. In der That aber ist der einfache, sich selbst gleiche Satz eine nichtssagende Tautologie; denn wo etwas gesagt seyn soll, sind es Verschiedene, und, indem ihre Verschiedenheit zum Bewußtseyn kommt, Widersprechende. Das gemeine Bewußtseyn ist aber dann am Ende; denn wo es Widerspruch findet, findet es nur die Auflösung, das Sich-Aufheben. Es hat den Begriff nicht, daß nur die Einheit Entgegengesetzter das Wahre ist, — nicht, daß in jedem Satze

[1] Diog. Laërt. II, 109.
[2] Diog. Laërt. II, 111—112.

Wahrheit und Falschheit ist, wenn Wahrheit in dem Sinne des Einfachen, Falschheit in dem Sinne des Entgegengesetzten, Widersprechenden genommen wird; sondern das Positive, jene Einheit, und das Negative, dieser Gegensatz, fallen ihm auseinander.

In Eubulides Sätzen war nun die Hauptbestimmung die, daß, weil das Wahre einfach sey, auch eine einfache Antwort erfordert werde: daß also nicht, wie dieß von Aristoteles (De sophist. elench. c. 24) geschehen ist, mit Bezug auf gewisse Rücksichten geantwortet werde, wie dieß auch wirklich im Ganzen die Forderung des Verstandes ist. Die Verführung besteht somit darin, entweder Ja oder Nein zu verlangen; da man nun keins von Beiden auszusprechen wagt, so wird man dadurch in Verlegenheit gesetzt, indem es doch eine Rohheit ist, nicht zu antworten zu wissen. Die Einfachheit des Wahren wird also als Princip aufgefaßt. Bei uns kommt dieß z. B. in der Form vor: Daß von Entgegengesetzten das Eine wahr, das Andere falsch ist; daß ein Satz entweder wahr, oder nicht wahr ist; daß ein Gegenstand nicht zwei entgegengesetzte Prädicate haben kann. Das ist der Grundsatz des Verstandes, das principium exclusi tertii, das in allen Wissenschaften von großer Wichtigkeit ist. Dieses steht in Verbindung mit dem Princip des Sokrates und Plato (s. oben, S. 112—113): „Das Wahre ist das Allgemeine;" welches abstract eben die Verstandes-Identität ist, wonach, was wahr seyn soll, sich nicht widersprechen darf. Bei Stilpo kommt dieß noch mehr zum Vorschein (S. 122). Die Megariker halten also diesen Grundsatz unserer verständigen Logik fest, die Form der Identität für die Wahrheit zu fordern. Sie hielten sich nun bei dergleichen nicht an das Allgemeine, sondern sie suchten in der gewöhnlichen Vorstellung Beispiele, durch die sie in Verlegenheit setzten; und brachten dieß in eine Art von System. Wir werden einige Beispiele, die uns aufbewahrt sind, beibringen; einige sind von wichtigerer, andere von unbedeutender Art.

α. Ein Elenchus hieß der Lügende (ψευδόμενος), wo

die Frage aufgeworfen wird: „Wenn Jemand gesteht, daß er lüge, lügt er da, oder sagt er die Wahrheit?" [1] Es wird eine einfache Antwort gefordert; denn das Einfache, wodurch das Andere ausgeschlossen wird, gilt als das Wahre. Wird gesagt, er sage die Wahrheit, so widerspricht dieß dem Inhalt seiner Rede; denn er gesteht ja, daß er lüge. Behauptet man, er lüge: so ist dem entgegenzustellen, daß sein Geständniß vielmehr die Wahrheit ist. Er lügt also, und lügt auch nicht; eine einfache Antwort aber läßt sich auf die aufgeworfene Frage durchaus nicht geben. Denn es ist hier eine Vereinigung zweier Entgegengesetzter, des Lügens und der Wahrheit, und ihr unmittelbarer Widerspruch gesetzt; was zu allen Zeiten in verschiedenen Formen wieder aufgekommen ist, und die Menschen beschäftigt hat. Chrysipp, ein berühmter Stoiker, hat sechs Bücher hierüber geschrieben; [2] ein Anderer, Philetas von Kos, ist an der Schwindsucht gestorben, die er sich durch übermäßiges Studiren, um diese Zweideutigkeit aufzulösen, zugezogen hatte. [3] Es ist ganz etwas Aehnliches, wenn wir in neuern Zeiten Menschen sich aufzehren sehen, welche sich in die Quadratur des Cirkels vertiefen; — ein Satz, der beinahe unsterblich geworden. Sie suchen ein einfaches Verhältniß von etwas Incommensurablem: d. h. sie fallen auch in die Verwirrung, eine einfache Antwort zu verlangen, da ihr Inhalt ein widersprechender ist. Auch jenes Geschichtchen hat sich weiter herunter vererbt und wieder reproducirt, wie denn im Don Quirote ganz dasselbe vorkommt. Sancho, Statthalter der Insel Barataria, wird mit vielen verfänglichen Fällen versucht, als er zu Gericht sitzt: unter andern mit folgendem Handel. In seiner Statthalterschaft befindet sich eine Brücke, die ein reicher Mann zum Besten der Reisenden hatte

[1] Diog. Laërt. II, 108; Cicero: Acad. Quaest. IV, 29; De divinat. II, 4.

[2] Diog. Laërt. VII, 196.

[3] Athenaeus, IX, p. 401 (ed. Casaubon. 1597); Suidas, s. v. Φιλητᾶς, T. III, p. 600; Menag. ad Diog. Laërt. II, 108.

errichten lassen, — aber einen Galgen dabei. Einem jedem war der Uebergang über die Brücke mit der Bedingung gestattet, daß er die Wahrheit sagen müsse, wohin er gehe; log er, so mußte er an dem Galgen baumeln. Nun kam Einer an die Brücke, und auf die Frage, wohin er gehe, erklärte er, er sey hierher gekommen, um an diesen Galgen gehängt zu werden. Die Brückenaufseher waren in großer Verlegenheit hierüber. Denn hingen sie ihn, so hatte er die Wahrheit gesagt, und man mußte ihn passiren lassen; ließen sie ihn laufen, so hätte er die Unwahrheit gesagt. In dieser Verlegenheit wandten sie sich an die Weisheit des Statthalters, der den weisen Ausspruch that: Daß in so zweifelhaften Fällen man die gelindeste Maßregel zu ergreifen, und ihn also laufen zu lassen habe. Sancho hat sich nicht den Kopf zerbrochen. Was Folge der Rede seyn soll, wird zum Inhalte derselben gemacht, mit der Bestimmung, daß das Gegentheil des Inhalts die Folge sey: Hängen, als wahr gesprochen, soll nicht das Hängen zur Folge haben; Nicht-Hängen, als geschehene That, soll dagegen das Hängen zur Folge haben. So ist die höchste Strafe als Folge der Tod; beim Selbstmord ist der Tod aber selbst zum Inhalte des Verbrechens gemacht, kann also nicht Strafe seyn.

Ich führe ferner gleich noch ein solches Beispiel nebst der Antwort an. Menedemus wurde gefragt, ob er seinen Vater zu schlagen aufgehört habe? Man wollte ihn dadurch in Verlegenheit setzen, weil einfach Ja oder Nein antworten hier gleich bedenklich ist. Denn sagte er: „Ja," so hatte er ihn also geschlagen; „Nein," so schlug er noch fort. Menedemus erwiederte daher: Ich habe weder aufgehört, noch habe ich ihn geschlagen; womit sich der Gegner nicht zufrieden geben wollte.[1] Durch diese Antwort, die zweiseitig ist, Eins sowohl, als das Andere aufhebt, ist die Frage in der That beantwortet; ebenso wie die obige Frage, ob der wahr rede, der gesteht, daß er lüge, durch die Antwort: „Er redet wahr und lügt zugleich, und die Wahrheit ist dieser Widerspruch." Aber

[1] Diog. Laërt. II, 135.

ein Widerspruch ist nicht das Wahre, und kann nicht in die Vorstellung kommen; daher beseitigt ihn auch Sancho Pansa durch sein Urtheil. Tritt das Bewußtseyn der Entgegengesetzten hervor, so hält die Vorstellung ihren Widerspruch auseinander; in der That aber kommt er in sinnlichen Dingen, wie Raum, Zeit u. s. w., vor, und ist dann nur an ihnen aufzuzeigen. Diese Sophismen sind also nicht der Schein eines Widerspruchs, sondern es ist ein wirklicher Widerspruch vorhanden; diese Wahl zwischen zwei Entgegengesetzten, die im Beispiele vorgelegt wird, ist selbst ein Widerspruch.

β. Der Verborgene (*διαλανθάνων*) und die Elektra[1] gehen darauf, daß der Widerspruch gesetzt wird, Jemanden zugleich zu kennen und nicht zu kennen. Ich frage Einen: Kennst Du Deinen Vater? Er antwortet: Ja. Ich frage weiter: Wenn ich Dir nun Jemand zeige, der hinter einem Vorhange verborgen ist, kennst Du ihn? — Nein. — Nun es ist Dein Vater; Du kennst also Deinen Vater auch nicht. Ebenso bei der Elektra. Soll von ihr gesagt werden, sie kannte ihren Bruder Orest, der vor ihr stand, oder nicht? Diese Wendungen sehen flach aus; inzwischen ist es interessant, sie näher zu betrachten. *αα*) Kennen behauptet einerseits: Einen als Diesen haben, nicht unbestimmt im Allgemeinen. Der Sohn kennt also den Vater, wenn er ihn sieht, d. h. wenn er ein Dieser für ihn ist; verborgen aber ist er nicht ein Dieser für ihn, sondern ein aufgehobener Dieser. Der Verborgene als ein Dieser in der Vorstellung wird ein allgemeiner, und verliert sein sinnliches Seyn: ist damit aber in der That eben nicht ein wahrer Dieser. Das Widersprechende, daß der Sohn seinen Vater zugleich kennt und nicht kennt, wird also durch die nähere Bestimmung aufgelöst: Der Sohn kennt den Vater als sinnlichen Diesen, nicht aber als einen Diesen der Vorstellung. *ββ*) Umgekehrt Elektra kennt den Orest nicht als einen sinnlichen Diesen, aber in ihrer Vorstellung kennt sie ihn; der Diese der Vorstellung und der Diese

[1] Diog. Laërt. II, 108; Bruckeri Hist. crit. phil. T. I, p. 613.

hier sind ihr nicht dasselbe. Es kommt auf diese Weise in diesen Geschichtchen gleich der höhere Gegensatz des Allgemeinen und des Diesen herein, insofern in der Vorstellung Haben überhaupt heißt: im Elemente des Allgemeinen; der aufgehobene Diese ist nicht nur eine Vorstellung, sondern hat seine Wahrheit im Allgemeinen. Das Allgemeine ist dann aber eben dieß, daß es die Einheit Entgegengesetzter ist; und so ist es in dieser Bildung der Philosophie überhaupt das wahre Wesen, worin das sinnliche Seyn des Diesen negirt ist. Das Bewußtseyn hierüber ist es besonders, was, wie wir bald (S. 123) sehen werden, sich von Stilpo aufgezeichnet findet.

γ. Andere von dergleichen Witzen sind bedeutender; z. B. die Argumentationen, die der Häufende (σωρείτης) und der Kahle (φαλακρός) genannt werden.[1] Beide beziehen sich auf das schlechte Unendliche und das quantitative Fortgehen, das zu keinem qualitativen Gegensatze kommen kann, und sich am Ende doch bei einem qualitativ absoluten Gegensatze befindet. Der Kahlkopf ist das umgekehrte Problem vom Häufler. Es wird gefragt: Macht Ein Korn einen Haufen? oder: Macht Ein Haar weniger einen Kahlkopf? — Nein. — Noch eins? — Noch keinen. Diese Frage wird nun immer wiederholt, während immer Ein Korn dazugelegt, oder Ein Haar ausgezogen wird. Wo endlich gesagt wird, daß es doch ein Haufen oder Kahlkopf sey, hat dann also das zuletzt zugelegte Korn oder das zuletzt ausgerissene Haar den Haufen oder Kahlkopf ausgemacht; was zuerst geläugnet wurde. Aber wie kann wiederum Ein Korn einen Haufen bilden, der doch aus so viel Körnern besteht? Der Satz ist, daß Ein Korn keinen Haufen macht; der Widerspruch ist, daß Eins Setzen oder Nehmen ebenso in's Entgegengesetzte, das Viele, übergeht. Denn Eins Wiederholen ist eben Setzen des Vielen; die Wiederholung macht, daß einige viele Körner zusammenkommen. Das Eins wird also zu seinem Gegentheil, einem Haufen; das weggenommene

[1] Diog. Laërt. II, 108; Cicer. Acad. Quaest. IV, 29; Bruck. Hist. crit. philos. T. I, p. 614, not. s.

Eins wird zur Kahlheit. Eins und ein Haufen sind sich entgegengesetzt, aber auch eins; oder das quantitative Fortgehen scheint nichts zu verändern, sondern bloß zu vermehren und zu vermindern, ist aber zuletzt ins Gegentheil übergegangen. Wir trennen Qualität und Quantität immer von einander, und nehmen im Vielen nur einen quantitativen Unterschied an; aber dieser gleichgültige Unterschied der Menge oder Größe schlägt hier endlich in den qualitativen Unterschied um, wie denn eine unendlich kleine oder unendlich große Größe keine Größe mehr ist. Diese Bestimmung des Umschlagens ist von der größten Wichtigkeit, wiewohl sie unserem Bewußtseyn nicht unmittelbar vorliegt: Einen Groschen, Einen Thaler ausgeben, sagt man z. B., macht nichts aus; aber mit allem dem Nichts-Ausmachen wird der Beutel leer und ausgemacht, was ein sehr qualitativer Unterschied ist. Oder wird das Wasser immer mehr erwärmt, so schlägt es bei 80° Reaumür plötzlich in Dampf um. Das Dialektische dieses Uebergangs von Quantität und Qualität in einander ist das, was unser Verstand nicht anerkennt; er bleibt dabei, das Qualitative sey nicht quantitativ und das Quantitative nicht qualitativ. In jenen Beispielen, die wie Späße aussehen, liegt aber auf diese Weise die gründliche Betrachtung der Denkbestimmungen, auf die es ankommt.

Die Wendungen, welche Aristoteles in seinen Elenchen anführt, zeigen alle einen sehr formellen Widerspruch auf, der in der Sprache vorkommt, weil eben in ihr das Einzelne in's Allgemeine aufgenommen ist. „Wer ist das? — Es ist Koriskus. — Ist Koriskus nicht männlichen Geschlechts? — Ja. — Das ist sächlichen Geschlechts, also wird Koriskus sächlichen Geschlechts gesetzt.“[1] Oder Aristoteles (De sophist. elench., c. 24) führt auch das Argument an, „Dir ist ein Hund Vater (σὸς ὁ κύων πατήρ),“ Du also selbst ein Hund: was Plato, wie wir (S. 24) bereits angegeben haben, einem Sophisten in den Mund legte; es ist ein

[1] Aristoteles: De soph. elench., c. 14; Buhle ad h. l. argumentum, p. 512.

Handwerksburschen-Witz, wie er sich im Eulenspiegel findet. Aristoteles giebt sich dabei redlich viele Mühe, die Verwirrung aufzuheben: indem er sagt, das „Dein" und das „Vater" sey nur accidenteller Weise (*παρὰ τὸ συμβεβηκός*), nicht der Substanz nach (*κατὰ τὴν οὐσίαν*), mit einander verknüpft. In Erfindung von dergleichen Witzen sind die Griechen der damaligen und spätern Zeit ganz unerschöpflich gewesen. Bei den Skeptikern werden wir späterhin die dialektische Seite weiter ausgebildet und auf einen höheren Punkt gebracht sehen.

c. Stilpo.

Einer der berühmtesten Eristiker ist Stilpo, ein geborner Megariker. Diogenes erzählt, daß „er ein sehr gewaltiger Streiter gewesen ist, und Alle so sehr an Scharfsinn der Rede übertraf, daß ganz Griechenland, auf ihn schauend, in Gefahr gewesen sey (*μικροῦ δεῆσαι*), zu megarisiren." Er lebte zur Zeit Alexanders des Großen und nach seinem Tode (Ol. 114, 1; 324 v. Chr.) in Megara, als die Generale Alexander's Krieg mit einander führten. Ptolemäus Soter, Demetrius Poliorcetes des Antigonus Sohn erwiesen ihm, wie sie Megara eroberten, viele Ehre. „In Athen soll Alles aus den Werkstätten herausgelaufen seyn, um ihn zu sehen; und als ihm Jemand sagte, man bewundere ihn wie ein fremdes Thier, antwortete er: Nein, sondern wie einen wahren Menschen." [1] Bei Stilpo hebt sich dieß vornehmlich heraus, daß er das Allgemeine im Sinne der formellen, abstracten Verstandes-Identität nahm. Die Hauptsache in seinen Beispielen ist aber immer die, die Form der Allgemeinheit gegen das Besondere geltend gemacht zu haben.

α. Diogenes (II, 119) führt zuerst in Beziehung auf den Gegensatz des Diesen und des Allgemeinen von ihm an: „Wer sagt, es sey ein Mensch (*ἄνθρωπον εἶναι*), sagt Niemand; denn er sagt nicht diesen oder jenen. Denn warum eher diesen, als jenen? Also auch nicht diesen." Daß Mensch das

[1] Diog. Laërt. II, 113, 115, 119.

Allgemeine ist, und nicht Dieser bestimmt gemeint ist, giebt Jeder leicht zu; aber Dieser bleibt uns noch in unserer Vorstellung daneben stehen. Allein Stilpo sagt, daß der Diese gar nicht sey und gesagt werden könne, daß nur das Allgemeine ist. Diogenes Laertius versteht dieß freilich so, als „hob Stilpo die Gattungen auf (*ἀνῄρει καὶ τὰ εἴδη*);" und Tennemann (Bd. II, S. 158) stimmt ihm bei. Vielmehr läßt sich aus dem, was von ihm angeführt wird, das Gegentheil schließen: Daß er das Allgemeine behauptet, und das Einzelne aufgehoben habe. Denn eben dieß, daß die Form der Allgemeinheit festgehalten wird, drückt sich weiter in einer Menge von Anekdoten aus, die von Stilpo aus dem gemeinen Leben erzählt werden. So sagt er: „Der Kohl ist nicht das hier Aufgezeigte (*τὸ λάχανον οὐκ ἔστι τὸ δεικνύμενον*). Denn der Kohl ist schon vor vielen tausend Jahren gewesen, also ist dieses (Aufgezeigte) nicht Kohl:" d. h. nur das Allgemeine ist, dieser Kohl ist nicht. Wenn ich sage: Dieser Kohl, so sage ich ganz etwas Anderes, als ich meine; denn ich sage: Alle anderen Kohle. Noch wird eine Anekdote in diesem Sinne angeführt. „Er war in Unterredung mit Krates, einem Cyniker, begriffen, und brach sie ab, um Fische zu kaufen. Krates sagte darüber: Wie, Du verläßt die Rede?" (In dem Sinne, wie auch im gemeinen Leben Einer ausgelacht wird, oder für ungeschickt gilt, der nichts antworten zu können scheint: und die Rede so Großes gilt, daß es besser scheint, wenn nur überhaupt etwas geantwortet wird, als gar nichts, man also keine Antwort schuldig bleibt). „Stilpo antwortete: Keineswegs, sondern die Rede habe ich, Dich aber verlasse ich; denn die Rede bleibt, aber die Fische werden verkauft." Was in diesen einfachen Beispielen erwähnt wird, scheint trivial, weil es solch' eine triviale Materie ist; in andern Formen erscheint es aber wichtig genug, um weitere Bemerkungen darüber zu machen.

Daß nämlich das Allgemeine im Philosophiren geltend gemacht wird, so daß sogar nur das Allgemeine gesagt werden könne,

und das gemeinte Diese gar nicht, — dieß ist ein Bewußtseyn und Gedanke, zu dem die philosophische Bildung unserer Zeiten noch gar nicht gekommen ist. Der gemeine Menschenverstand, oder auch der Skepticismus neuerer Zeit, oder die Philosophie überhaupt, die behauptet, daß die sinnliche Gewißheit (das, was Jeder sieht, hört u. s. f.) Wahrheit habe, oder daß dieß wahr sey, daß es außer uns sinnliche Dinge gebe, — mit diesen braucht sich eigentlich gar nicht eingelassen zu werden, in Ansehung einer Widerlegung aus Gründen. Denn indem sie unmittelbar behaupten, das Unmittelbare sey das Wahre, so brauchen sie nur nach dem aufgefaßt zu werden, was sie sagen; sie sagen nämlich immer etwas Anderes, als sie meinen. Es ist das Frappanteste, daß sie das gar nicht sagen können, was sie meinen; denn sagen sie: das Sinnliche, so ist dieß ein Allgemeines, alles Sinnliche, ein Negatives des Diesen, — oder Dieser ist alle Diese. Das Denken enthält nur Allgemeines, das Diese ist nur ein Gemeintes; sage ich Dieses, so ist es das Allgemeinste. Z. B. Hier ist das, was ich zeige: Jetzt rede ich; aber Hier und Jetzt ist alle Hier und Jetzt. Ebenso wenn ich sage: Ich, so meine ich mich, diese einzelne, von allen andern unterschiedene Person; Ich bin aber eben so ein Gemeintes, und kann mich, den ich meine, gar nicht sagen. Ich ist ein absoluter Ausdruck, der alle anderen Ich ausschließt; aber Ich sagen Alle von sich, denn Jeder ist ein Ich. Fragen wir: Wer ist da? so bezeichnet die Antwort: Ich, alle Ich. Auch das Einzelne ist so nur Allgemeines, da im Wort, als einer aus dem Geiste geborenen Existenz, das Einzelne, wenn man es auch meint, gar nicht Platz finden kann, sondern wesentlich nur das Allgemeine überhaupt ausgedrückt wird. Will ich mich durch das Alter, meinen Geburtsort, durch das, was ich gethan, wo ich zu dieser Zeit gewesen bin oder bin, unterscheiden und als diesen Einzelnen bestimmen, so geht es damit ebenso. Ich bin jetzt so viele Jahre alt; aber eben dieß Jetzt, das ich sage, ist alle Jetzt. Bestimme ich von einer Zeitperiode an, z. B. Christi

Geburt: so ist diese Epoche wieder allein durch das Jetzt fixirt, das sich immer verrückt. Jetzt bin ich fünfunddreißig Jahre alt, und Jetzt ist 1805 nach Christi Geburt; beide Zeitpunkte bestimmen sich nur durch einander, aber das Ganze ist unbestimmt. Daß Jetzt 1805 Jahre seit Christi Geburt verflossen sind, ist eine Wahrheit, die bald schaal werden wird; und die Bestimmtheit des Jetzt hat ein anfang- und endloses Vor und Nach von Bestimmungen. Ebenso beim Hier ist ein Jeder: Dieser hier; denn Jeder ist in einem Hier. Es ist dieß die Natur der Allgemeinheit, die sich in der Sprache geltend macht. Wir helfen uns dann durch den Namen überhaupt, womit wir vollkommen etwas Einzelnes bestimmen; allein wir geben zu, nicht die Sache selbst ausgesprochen zu haben. Der Name als Name ist kein Ausdruck, der das enthält, was ich bin; er ist ein, und zwar zufälliges, Zeichen des thätigen Gedächtnisses.

β. Indem Stilpo das Allgemeine als das Selbstständige aussprach, löste er Alles auf. Simplicius sagt (in Phys. Arist. p. 26): „Indem die sogenannten Megariker als ausgemachte Vordersätze annahmen, daß das verschieden ist, dessen Bestimmung verschieden ist (*ὧν οἱ λόγοι ἕτεροι, ταῦτα ἕτερά ἐστιν*), und daß die Verschiedenen von einander getrennt sind (*τὰ ἕτερα κεχώρισται ἀλλήλων*), so schienen sie zu beweisen, daß jedes Ding von sich selbst getrennt ist (*αὐτὸ αὑτοῦ κεχωρισμένον ἕκαστον*). Da also der musische Sokrates eine andere Bestimmung (*λόγος*) ist, als der weiße Sokrates, so wäre Sokrates von sich selbst getrennt." D. h. indem die Eigenschaften der Dinge Bestimmtheiten für sich sind, so ist jede derselben zur Selbstständigkeit fixirt, das Ding aber damit ein Aggregat von vielen selbstständigen Allgemeinheiten. Dieß hat Stilpo behauptet. Weil nun nach ihm die allgemeinen Bestimmungen in ihrer Trennung allein das wahrhaft Reale sind, das Individuum aber die ungetrennte Einheit verschiedener Ideen ist, so hat nichts Individuelles für ihn Wahrheit.

γ. Es ist sehr merkwürdig, daß diese Form der Identität im Stilpo zum Bewußtseyn kam, und er auf diese Weise nur identische Sätze ausgesprochen wissen wollte. Plutarch führt von ihm an: „Man dürfe keinem Gegenstande ein verschiedenes Prädicat beilegen (ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι). Man müsse also nicht sagen, Der Mensch ist gut, noch, Der Mensch ist ein Feldherr; sondern, Der Mensch ist nur der Mensch, Gut ist nur gut, Der Feldherr nur der Feldherr: auch nicht, Zehntausend Ritter, sondern, Ritter sind nur Ritter, Zehntausend sind nur zehntausend u. s. w. Wenn wir von einem Pferde das Laufen aussagen, so ist, sagt er, das Prädicat mit dem Gegenstande, dem es beigelegt wird, nicht identisch. Sondern eine andere sey die Begriffsbestimmung (τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον): Mensch, eine andere die: Gut. Ebenso unterscheiden sich: Pferd und Laufen. Denn wenn wir nach dem Begriffe eines Jeden gefragt werden, so geben wir für Beide nicht denselben an. Daher seyen die im Irrthum, welche Verschiedenes von Verschiedenem aussagen. Denn wäre Mensch und Gut dasselbe, und ebenso Pferd und Laufen: wie könnte man auch von dem Brod und der Arznei das Gut, und vom Löwen und Hunde das Laufen aussagen?“ [1] Plutarch bemerkt dabei, Kolotes greife den Stilpo hierüber auf eine pomphafte Weise an (τραγῳδίαν ἐπάγει), als ob er damit das praktische Leben aufhöbe (τὸν βίον ἀναιρεῖσθαι). „Welcher Mensch aber,“ meint Plutarch, „hat darum schlechter gelebt? Welcher Mensch, der diese Rede vernimmt, erkennt nicht, daß sie ein gebildeter Scherz ist (παίζοντός ἐστιν εὐμούσως)?“

2. Die Cyrenaische Schule.

Die Cyrenaiker haben ihren Namen von Aristipp aus Cyrene in Africa, dem Urheber und Haupt der Schule. Wie Sokrates sich als Individuum ausbilden wollte, so war auch bei

[1] Plutarch. advers. Coloten, c. 22—23, p. 1119—1120, ed. Xyl. (p. 174—176, Vol. XIV, ed. Hutten).

seinen Schülern, namentlich in der Cyrenaischen und Cynischen Schule, das individuelle Leben und die praktische Philosophie der Hauptzweck. Blieben nun die Cyrenaiker nicht bei der Bestimmung des Guten im Allgemeinen stehen, indem sie es vielmehr in das Vergnügen des Einzelnen setzten: so scheinen die Cyniker dem ganz entgegen zu seyn, da sie den bestimmten Inhalt der Befriedigung als Naturbedürfniß mit der Bestimmung der Negativität gegen das, was Andere thun, ausdrückten. Wie aber die Cyrenaiker damit ihre besondere Subjectivität befriedigten, so auch die Cyniker; und beide Schulen haben daher im Ganzen denselben Zweck, die Freiheit und Selbstständigkeit des Individuums. Indem wir gewohnt sind, die Lust, welche die Cyrenaiker zur höchsten Bestimmung des Menschen machten, als inhaltslos zu betrachten, weil man sie auf tausenderlei Weise haben und sie das Resultat vom Allerverschiedensten seyn kann: so erscheint uns zunächst dieß Princip als trivial, und es ist auch im Allgemeinen so; wie wir denn auch gewohnt sind, daß es ein Höheres giebt, als das Vergnügen. Die philosophische Ausbildung dieses Princips, die übrigens nicht viel auf sich hat, wird mehr Aristipp's Nachfolger, Aristipp dem Jüngern, zugeschrieben. Besonders werden aber dann von den spätern Cyrenaikern Theodorus, Hegesias und Anniceris bestimmt als solche genannt, die das Aristippische Princip weiter wissenschaftlich ausgebildet haben, bis es dann verkommen und in Epikureismus übergegangen ist. Die weitere Fortbildung aber des Cyrenaischen Princips zu betrachten, hat besonders deßhalb Interesse, weil diese Fortbildung durch die nothwendige Consequenz der Sache über das Princip ganz hinausgeführt ist, und dieses eigentlich aufgehoben hat. Die Empfindung ist das unbestimmt Einzelne. Wenn nun aber das Denken, die Besonnenheit, die Geistesbildung in diesem Principe geltend gemacht wird: so verschwindet durch das Princip der Allgemeinheit des Denkens jenes Princip der Zufälligkeit, Einzelnheit, bloßen Subjectivität; und daß diese größere Consequenz des Allgemeinen darum eine Inconsequenz gegen

das Princip sey, ist eigentlich das innerhalb dieser Schule allein Merkwürdige.

a. Aristippus.

Aristipp war lange mit Sokrates umgegangen, und hatte sich bei ihm gebildet; oder er war vielmehr schon ein entschiedener, höchst gebildeter Mann, ehe er den Sokrates aufsuchte. Er hatte von ihm entweder in Cyrene oder bei den Olympischen Spielen, welche die Cyrenaiker als Griechen ebenfalls besuchten, gehört. Sein Vater war ein Kaufmann; und er selbst kam auf einer Reise, die Handelsverhältnisse zum Zweck hatte, nach Athen. Er forderte zuerst unter allen Sokratikern Geld von denen, die er unterwies; er selbst schickte auch dem Sokrates Geld, der es aber zurückschickte.[1] Mit den allgemeinen Worten vom Guten und Schönen, bei denen Sokrates stehen blieb, hat er sich nicht befriedigt, sondern das ins Bewußtseyn reflectirte Wesen in seiner höchsten Bestimmtheit als Einzelnheit genommen; und indem ihm das allgemeine Wesen, als Denken, von der Seite der Realität das einzelne Bewußtseyn war, so setzte er den Genuß als das Einzige, um welches sich der Mensch vernünftiger Weise zu bekümmern habe. Bei Aristipp ist sein Charakter, seine Persönlichkeit das Wichtigste; und was uns von ihm aufbehalten worden ist, betrifft mehr seine Lebensweise, als seine philosophischen Lehren. Er suchte das Vergnügen als ein gebildeter Geist, der sich eben dadurch zur vollkommenen Gleichgültigkeit gegen alles Besondere, gegen Leidenschaften, gegen Bande jeder Art erhoben hatte. Wenn man das Vergnügen zum Princip macht, so haben wir sogleich die Vorstellung vor uns, daß man bei dem Genusse desselben ein abhängiger Mensch sey, und das Vergnügen somit dem Princip der Freiheit entgegen sey. So aber ist weder die Cyrenaische, noch die Epikureische Lehre, die im Ganzen dasselbe Princip

[1] Diog. Laërt. II, 65; Tennemann, Bd. II, S. 103; Bruck. Hist. crit. philos. T. I, p. 584 sqq.

hat, vorzustellen. Denn für sich ist die Bestimmung des Vergnügens wohl, kann man sagen, ein der Philosophie entgegengesetztes Princip; indem es aber die Wendung nimmt, daß die Bildung des Gedankens zur einzigen Bedingung gemacht wird, unter der das Vergnügen gewonnen werden kann, so ist die vollkommene Freiheit des Geistes erhalten, da sie von der Bildung unzertrennlich ist. Genug Aristipp schätzte die Bildung auf's Höchste, und ging davon aus, daß die Lust nur ein Princip für den philosophisch Gebildeten sey; sein Haupt-Princip war also dieß, daß das, was angenehm empfunden sey, nicht unmittelbar, sondern nur durch Nachdenken gewußt werde.

Nach diesen Grundsätzen lebte Aristipp; und das Interessanteste von ihm sind die vielfachen Anekdoten, die erzählt werden, indem sie Züge einer geistreichen und freien Sinnesart enthalten. Weil er in seinem Leben darauf ging, das Vergnügen nicht ohne Verstand zu suchen (und dadurch ist er auf seine Weise Philosoph): so suchte er es Theils mit der Besonnenheit, welche einer augenblicklichen Lust sich nicht ergiebt, weil ein größeres Uebel daraus entspringt; Theils (als gehöre Philosophie dazu, nur nicht ängstlich zu seyn) ohne jene Aengstlichkeit, die sich allenthalben vor möglichen übeln und schlimmen Folgen fürchtet, — überhaupt aber ohne alle Abhängigkeit von den Dingen, und ohne sich an etwas zu befestigen, das selbst veränderlicher Natur ist. Er genoß, sagt Diogenes, das Vergnügen der Gegenwart, ohne sich nach solchem zu bemühen, das nicht gegenwärtig war; er habe in jede Lage gepaßt, sich in alle Umstände finden können: sey an den Höfen der Könige, wie im elendesten Zustande sich gleich geblieben. Plato soll zu ihm gesagt haben: Dir allein ist es gegeben, den Purpur und Lumpen tragen zu können. Besonders hielt er sich bei Dionys auf, war dort sehr beliebt, und schmarotzte da mit, immer aber in großer Unabhängigkeit; Diogenes, der Cyniker, nannte ihn deßhalb den königlichen Hund. Als er von einem Manne, der ihm seinen Sohn übergeben wollte, funfzig Drachmen forderte,

dieser aber die Summe zu hoch fand, und meinte, dafür einen Sklaven kaufen zu können, antwortete Aristipp: Thue das, so wirst Du deren zwei haben. Als Sokrates ihn fragte: Woher hast Du so vieles Geld? erwiederte er: Woher Du so weniges? Als eine Hetäre ihm sagte, sie habe ein Kind von ihm, sagte er: Du weißt so wenig, ob von mir, als wenn Du, durch Dorn-Gebüsche spazierend, sagen kannst, welcher davon Dich gestochen. Einen Beweis seiner vollkommenen Gleichgültigkeit giebt uns Folgendes. Als Dionysius ihn einst angespieen, ertrug er es geduldig, und sagte, darüber getadelt: Die Fischer lassen sich vom Meer benetzen, um Gründlinge zu fangen, und ich sollte dieß nicht ertragen, um solch' einen Wallfisch zu fangen. Als einst Dionysius ihn aufforderte, von drei Hetären Eine zu wählen, nahm er sie alle mit, sagend, auch dem Paris sey es gefährlich gewesen, Eine vorgezogen zu haben; als er sie aber bis zum Vorhof des Hauses geführt, entließ er sie alle drei. Aus dem Besitz des Geldes machte er sich auch nichts, gegen die Consequenz, die aus dem Vergnügen zu folgen scheint; er verschwendete es ebenso um einen Leckerbissen. Er kaufte einmal ein Rebhuhn um 50 Drachmen (etwa 20 Fl.). Als ihn Einer darüber schalt, fragte er: Hättest Du es nicht um Einen Obolus erkauft? Und als Jener dieß bejahte, antwortete er: Nun, mir sind 50 Drachmen nicht mehr werth. Auch wurde es auf einer Reise in Africa dem Sklaven einmal sauer, eine Summe Geldes zu schleppen; als Aristipp dieß sah, sagte er: Wirf weg, was zu viel ist, und trage, was Du kannst. — Ueber den Werth der Bildung auf die Frage, wie ein Gebildeter sich vom Ungebildeten unterscheide, erwiederte er: so, daß ein Stein nicht auf dem andern sitze; d. h. der Unterschied ist so groß, wie der eines Menschen von dem Steine. Dieß ist nicht ganz unrichtig; denn der Mensch ist, wie er als Mensch seyn soll, erst durch Bildung: sie ist seine zweite Natur, durch die er erst von Dem Besitz nimmt, was er von Natur hat, und so erst als Geist ist. Wir dürfen jedoch hierbei nicht auf unsere ungebildeten Menschen denken; denn

bei uns haben diese durch den ganzen Zustand, durch die Sitten, die Religion Theil an einer Quelle der Bildung, die sie hoch stellt gegen die, die nicht in einem solchen Zustande leben. Diejenigen, welche die anderen Wissenschaften betreiben, die Philosophie aber vernachlässigen, verglich Aristipp mit den Freiern der Penelope in der Odyssee, die wohl die Melantho und die anderen Mägde haben konnten, aber die Königin nicht erhielten. [1]

Aristipps und seiner Nachfolger Lehre ist höchst einfach, indem er die Beziehung des Bewußtseyns auf das Wesen in ihrer oberflächlichsten ersten Gestalt auffaßte, und das Wesen als das Seyn aussagte, wie es unmittelbar für das Bewußtseyn ist, d. h. eben die Empfindung. Es wird jetzt ein Unterschied zwischen dem Wahren, dem Geltenden, dem Anundfürsichseyenden gemacht, und dem Praktischen, dem Guten, was Zweck seyn soll: in Ansehung Beider aber, sowohl des theoretisch als des praktisch Wahren, machen die Cyrenaiker nun die Empfindung zum Bestimmenden. Ihr Princip ist damit näher nicht das Objective selbst, sondern die Beziehung des Bewußtseyns auf das Gegenständliche: das Wahre sey nicht, was als Inhalt in der Empfindung ist, sondern sie selbst als Empfindung; sie sey nicht objectiv, sondern das Gegenständliche bestehe nur in ihr. „Die Cyrenaiker sagen also: Die Empfindungen seyen die Kriterien, sie allein können erkannt werden, und seyen untrüglich; das die Empfindung Hervorbringende aber sey weder erkennbar, noch untrüglich. Wenn wir also ein Weißes und Süßes empfinden, so können wir diesen Zustand mit Wahrheit und Sicherheit von uns behaupten. Daß aber die Ursachen dieser Empfindungen selbst ein weißer und ein süßer Gegenstand seyen, können wir nicht mit Gewißheit behaupten. Hiermit stimmt auch das zusammen, was diese Männer über die Zwecke aussprechen; denn auch auf die Zwecke erstrecken sich die Empfindungen. Die Empfindun-

[1] Diog. Laërt. II, 66—67, 72, 77 (Horat. Serm. II, 3, v. 101), 79—81.

gen seyen entweder angenehm, oder unangenehm, oder keines von Beidem. Die unangenehmen Empfindungen nennen sie nun das Böse, deren Zweck der Schmerz: die angenehmen das Gute, deren untrüglicher Zweck die Lust sey. So seyen die Empfindungen die Kriterien für das Erkennen, und die Zwecke für das Handeln. Wir leben, indem wir ihnen folgen, auf die Evidenz (ἐναργείᾳ) und die Befriedigung (εὐδοκήσει) achtend: auf jene nach den theoretischen Anschauungen (κατὰ τὰ ἄλλα πάθη), auf diese nach dem Angenehmen." [1] Als Zweck ist nämlich die Empfindung nicht mehr die gleichgültige Verschiedenheit der vielerlei sinnlichen Affectionen (τὰ ἄλλα πάθη), sondern die Entgegensetzung des Begriffs, als die positive oder negative Beziehung auf den Gegenstand des Thuns, welche eben das Angenehme oder Unangenehme ist.

Hiermit treten wir in eine Sphäre, wo zweierlei Bestimmungen das Haupt-Interesse ausmachen, um das es sich in den vielen sich ausbildenden Sokratischen Schulen, ausgenommen bei Plato und Aristoteles, überall handelt, besonders bei den Stoikern, Neuakademikern u. s. w. Der eine Punkt nämlich ist die Bestimmung selbst im Allgemeinen, — das Kriterium: der zweite, was die Bestimmung für das Subject sey. Und es kommt so die Vorstellung von dem Weisen vor: Was der Weise thue, wer der Weise sey u. s. f. Warum diese zwei Ausdrücke jetzt so häufig hervortreten, hängt mit dem Vorhergehenden zusammen. Einerseits ist jetzt das Interesse, einen Inhalt für das Gute zu finden; denn sonst kann man Jahre lang darüber schwatzen. Diese nähere Bestimmung des Guten ist nun eben das Kriterium. Andererseits tritt das Interesse des Subjects hervor; und das ist die Folge der durch Sokrates bewirkten Umkehrung des Griechischen Geistes. Wenn die Religion, die Verfassung, die Gesetze eines Volkes gelten, wenn die Individuen eines Volkes Eins mit denselben sind, so wird nicht

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 191, 199—200.

die Frage aufgeworfen: Was hat das Individuum für sich zu thun? In einem gesitteten, religiösen Zustande findet es vielmehr die Bestimmung des Menschen in dem Vorhandenen gegeben; und diese Sitten, Religion und Gesetze sind auch in ihm vorhanden. Wenn hingegen das Individuum nicht mehr in der Sitte seines Volkes steht, sein Substantielles nicht mehr hat an der Religion, an den Gesetzen u. s. f. seines Landes: so findet es nicht mehr vor, was es will, und befriedigt sich nicht mehr in seiner Gegenwart. Ist dieser Zwiespalt aber entstanden, so muß das Individuum sich in sich vertiefen, und da seine Bestimmung suchen. Dieß ist nun näher die Ursache davon, daß die Frage hervortritt: Was ist für das Individuum das Wesentliche? Wonach soll es sich bilden, wonach streben? So wird ein Ideal für das Individuum aufgestellt, und dieß ist hier dann der Weise; das, was man das Ideal des Weisen zu nennen pflegt, ist die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns, die als allgemeines Wesen aufgefaßt wird. Es ist derselbe Standpunkt, wie wenn es jetzt heißt: Was kann ich wissen? Was soll ich glauben? Was darf ich hoffen? Was ist das höchste Interesse des Subjects? Nicht: Was ist Wahrheit, Recht, allgemeiner Zweck der Welt? Sondern, statt nach der Wissenschaft des an und für sich Objectiven, wird gefragt: Was ist wahr und recht, insofern es Einsicht und Ueberzeugung des Individuums, sein Zweck und eine Weise seiner Existenz ist? Diese Rednerei vom Weisen ist allgemein bei den Stoikern, Epikureern u. s. w., aber begrifflos. Denn es handelt sich nicht um den weisen Mann, sondern um die Weisheit des Universums, die reale Vernunft. Eine dritte Bestimmung ist dieß: Das Allgemeine ist das Gute; die Seite der Realität ist das Vergnügen, das Glück, als eine einzelne Existenz und unmittelbare Wirklichkeit. Wie stimmt nun Beides zusammen? Die jetzt auftretenden und folgenden philosophischen Schulen haben diesen Zusammenhang beider Bestimmungen, die höher Seyn und Denken sind, aufgestellt.

b. Theodorus.

Von den spätern Cyrenaikern ist noch erstlich Theodorus zu erwähnen, der sich dadurch berühmt gemacht hat, daß er das Daseyn der Götter läugnete und deßwegen aus Athen verbannt wurde. Ein solches Datum kann aber weiter kein Interesse, noch eine speculative Bedeutung haben; denn die positiven Götter, die Theodorus läugnete, sind selbst kein Gegenstand der speculativen Vernunft. Er hat sich noch dadurch ausgezeichnet, daß er in die Vorstellung dessen, was dem Bewußtseyn das Wesen war, mehr das Allgemeine hineinbrachte, indem „er Freude und Leid als den Endzweck bestimmte: so aber, daß jene dem Verstande zugehöre, dieses dem Unverstande. Das Gute bestimmte er als Verstand und Gerechtigkeit, das Böse aber als das Entgegengesetzte, Vergnügen und Schmerz aber als gleichgültig." [1] Wenn dieß zum Bewußtseyn kommt, daß die einzelne sinnliche Empfindung, wie sie unmittelbar ist, nicht als Wesen zu betrachten ist: so wird dann gesagt, sie müsse mit Verstand genossen werden; d. h. eben die Empfindung als das, was sie ist, ist nicht das Wesen. Das Sinnliche überhaupt als Empfindung, theoretisch oder praktisch, ist nämlich etwas ganz Unbestimmtes, dieß oder jenes Einzelne; die Beurtheilung dieses Einzelnen wird daher nothwendig, d. h. dasselbe muß in der Form der Allgemeinheit betrachtet werden, und somit kommt diese nothwendig wieder herein. Dieß Hinausgehen über die Einzelnheit ist aber die Bildung, welche eben, durch die Beschränkung der einzelnen Empfindungen und Vergnügen, dieselben harmonisch machen will, wenn sie auch zunächst nur dieß berechnet, wobei größeres Vergnügen zu finden sey. Auf die Frage nun, welches unter den vielen Vergnügen, die ich als ein Vielseitiger genießen kann, dasjenige sey, worin die größte Harmonie mit mir ist, ich also die größte Befriedigung finde, muß geantwortet werden: Die größte Harmonie mit mir ist nur in der Uebereinstimmung meines besondern Daseyns und Bewußtseyns mit meinem wesentlichen, substantiellen Seyn. Dieß faßte Theodorus nun als Verstand und Gerechtigkeit, damit man erkenne, worin das Vergnügen zu suchen sey. Wenn aber gesprochen wird, daß die Glückseligkeit mit Ueberlegung gesucht werden müsse: so sind dieß leere Worte, und ein gedankenloses Sprechen. Denn die Empfindung, worin die Glückseligkeit enthalten ist, ist ihrem Begriffe nach das Einzelne, sich Verändernde, ohne Allgemeinheit und Bestand. Das Allgemeine, der Verstand, hängt also, als eine leere Form, an einem ihm ganz unangemessenen Inhalte; und so unterschied Theodorus das Gute, seiner Form nach, vom Zweck, als dem Guten seiner Natur und seinem Inhalte nach.

[1] Diog. Laërt. II, 97—98 (101—102).

c. Hegesias.

Merkwürdig ist deßwegen, daß ein anderer Cyrenaiker, Hegesias, eben diese Unangemessenheit der Empfindung, und der Allgemeinheit, welche gegen das Einzelne ist und ebensowohl das Angenehme als das Unangenehme in sich hat, erkannte. Indem er überhaupt das Allgemeine fester auffaßte und mehr geltend machte, so verschwand ihm alle Bestimmung der Einzelnheit, und damit verschwand in der That das Cyrenaische Princip. Es kam ihm zum Bewußtseyn, daß die einzelne Empfindung nichts an sich sey; und indem er dennoch das Vergnügen zum Zwecke machte, so ist es ihm das Allgemeine gewesen. Ist das Vergnügen aber Zweck, so ist nach dem Inhalt zu fragen; untersucht man nun diesen Inhalt, so ist jeder Inhalt ein besonderer, welcher dem Allgemeinen nicht angemessen ist, also der Dialektik anheimfällt. Bis zu dieser Consequenz des Gedankens hat Hegesias das Cyrenaische Princip verfolgt. Jenes Allgemeine ist in dem enthalten, was er aussprach, wie wir es oft genug sagen hören: „daß es keine vollkommene Glückseligkeit gebe. Der Körper werde von mannigfaltigen Leiden geplagt, und die Seele leide da mit; es sey deßwegen gleichgültig, das Leben oder den Tod zu erwählen. An sich sey nichts angenehm oder unangenehm." D. h. eben das Kriterium des

Angenehmen und Unangenehmen, indem die Allgemeinheit daran herausgehoben wird, ist so selber ganz unbestimmt gemacht, und, weil es dann keine objective Bestimmtheit in sich selber hat, ein leeres Wort geworden; vor dem Allgemeinen, was so festgehalten ist, schwindet die Summe aller Bestimmtheiten, die Einzelnheit des Bewußtseyns als solche, hiermit aber überhaupt selbst das Leben als unwesentlich. „Die Seltenheit, Neuheit oder der Ueberdruß des Vergnügens erzeuge in Einigen Vergnügen, in Andern Mißvergnügen. Armuth und Reichthum habe keine Bedeutung für das Angenehme; denn wir sehen die Reichen nicht vorzüglicher die Freude genießen, als die Armen. Ebenso sey Sklaverei und Freiheit, edle und unedle Geburt, Ruhm und Unberühmtheit gleichgültig für das Angenehme. Nur dem Thoren könne daran gelegen seyn, zu leben, dem Weisen sey dieß gleichgültig," und er mithin unabhängig. „Der Weise handele nur um sein selbst willen; er halte keinen Anderen seiner gleich würdig. Denn wenn er auch von Andern die größten Vortheile erlange, so komme dieß dem nicht gleich, was er sich selbst giebt. Hegesias und seine Freunde hoben auch die Empfindung auf, weil sie keine genaue Erkenntniß gebe;" was im Ganzen skeptisch ist. „Sie sagen ferner noch: Zu thun sey, was mit Gründen das Beste scheint. Dem Fehler gehöre Verzeihung; denn Niemand fehle freiwillig, sondern durch eine Leidenschaft überwältigt. Der Weise hasse nicht, sondern belehre vielmehr: sein Bestreben gehe überhaupt nicht sowohl darauf, Güter zu erlangen, als die Uebel zu fliehen; denn sein Zweck sey, ohne Beschwerde und Leid zu leben." [1] Diese Allgemeinheit, welche aus dem Princip der Freiheit des individuellen Selbstbewußtseyns hervorging, sprach Hegesias als den Zustand der vollkommenen Gleichgültigkeit des Weisen aus; — eine Gleichgültigkeit gegen Alles, auf die wir alle philosophischen Systeme dieser Art werden hinaus gehen sehen, und die ein Aufgeben aller Realität, das gänzliche Insichzurückgehen des Lebens ist. Es wird erzählt, daß dem Hegesias, der in Alexandrien lebte, das Lehren von dem damaligen Ptolemäer verboten worden, weil er viele seiner Zuhörer mit einer solchen Gleichgültigkeit und einem solchen Ueberdruß des Lebens entflammte, daß sie es sich selbst nahmen. [1]

[1] Diog. Laërt. II, 93—95.

d. Anniceris.

Noch wird Anniceris und seine Anhänger angeführt, welche die Bestimmtheit des Princips der Cyrenaischen Schule eigentlich ganz verlassen, und damit der philosophischen Bildung eine andere Richtung gegeben haben. Es wird nämlich von ihnen angeführt, daß „sie Freundschaft im gemeinen Leben, so wie Dankbarkeit, Ehrfurcht gegen Eltern, und für's Vaterland etwas zu thun, zugestanden haben. Und obschon der Weise sich dadurch Beschwerlichkeiten und Geschäften unterziehe, so könne er dessen ungeachtet glücklich seyn, wenn er selbst wenig Vergnügen dabei gewinne. Freundschaft sey nicht um des Nutzens willen allein zu errichten, sondern wegen des sich erzeugenden Wohlwollens; und aus Liebe zum Freunde seyen auch Lasten und Beschwerlichkeiten zu übernehmen." [2] So verliert sich das Allgemeine, theoretisch Speculative in der Schule; sie sinkt herunter, und geht mehr zum Popularen über. Dieß ist also die zweite Wendung, welche der Gang der Cyrenaischen Schule genommen hat, während die erste Wendung das Ueberspringen des Princips selbst war. Eine Weise moralischen Philosophirens entsteht, die späterhin auch bei Cicero und den Peripatetikern seiner Zeit das Uebergewicht hatte; für die Consequenz des Denkens ist da aber kein Interesse mehr.

3. Die Cynische Schule.

Von den Cynikern ist nichts Besonderes zu bemerken, da sie wenig philosophische Ausbildung haben, und es nicht zu einem

[1] Cic. Tusc. Quaest. I, 34; Val. Max. VIII. 9.
[2] Diog. Laërt. II, 96—97.

System der Wissenschaft brachten; sondern erst später wurden ihre Sätze durch die Stoiker zu einer philosophischen Disciplin erhoben. Bei den Cynikern, wie bei den Cyrenaikern, war die Richtung: Zu bestimmen, was dem Bewußtseyn, sowohl für seine Erkenntniß als für seine Handlungen, das Princip seyn sollte. Die Cyniker haben nun auch das Gute als allgemeinen Zweck gesetzt, und gefragt: Worin ist es für den individuellen Menschen zu suchen? Wenn die Cyrenaiker aber, ihrem bestimmten Princip nach, das Bewußtseyn seiner als eines Einzelnen oder das Gefühl zum Wesen für das Bewußtseyn machten: so dagegen die Cyniker diese Einzelnheit, insofern sie unmittelbar für mich die Form der Allgemeinheit hat; d. h. insofern ich ein gegen alle Einzelnheit gleichgültiges, freies Bewußtseyn bin. Sie stehen so zunächst den Cyrenaikern entgegen; denn während diesen das Gefühl als Princip erscheint, das freilich, indem es durch den Gedanken bestimmt werden soll, zur Allgemeinheit und vollkommenen Freiheit erweitert wird, fangen jene mit der vollkommenen Freiheit und Unabhängigkeit als Bestimmung des Menschen an. Da dieß aber dieselbe Gleichgültigkeit des Selbstbewußtseyns ist, welche Hegesias als das Wesen ausgesprochen hatte: so heben sich die Extreme der Cynischen und Cyrenaischen Denkweise durch ihre eigene Consequenz auf, und gehen in einander über. Bei den Cyrenaikern ist die rückkehrende Bewegung der Dinge ins Bewußtseyn, wonach nichts für mich das Wesen ist; den Cynikern ist es ebenso nur um sich selbst zu thun, und das einzelne Selbstbewußtseyn war gleichfalls Princip. Die Cyniker haben aber, wenigstens im Anfang, den Grundsatz für die Bestimmung des Menschen aufgestellt: Freiheit und Gleichgültigkeit sowohl des Gedankens als des wirklichen Lebens gegen alle äußere Einzelnheit, besonderen Zwecke, Bedürfnisse und Genüsse; so daß die Bildung nicht nur zur Gleichgültigkeit dagegen und Unabhängigkeit in sich fortgehe, wie bei den Cyrenaikern, sondern zur ausdrücklichen Entbehrung, und Beschränkung der Bedürfnisse auf das Nothwendige, was die Natur unmittelbar fordert. Die Cyniker haben also als den Inhalt des Guten die höchste Unabhängigkeit von der Natur, d. h. eben die wenigsten Bedürfnisse, gesetzt; es ist eine Flucht vor dem Genusse, eine Flucht vor dem Angenehmen der Empfindung. Das Negative dagegen ist hier das Bestimmende, wie auch später dieser Gegensatz der Cyniker und Cyrenaiker ebenso zwischen den Stoikern und Epikureern hervortritt. Dieselbe Negation aber, welche die Cyniker zum Princip machten, zeigte sich auch schon in der weitern Ausbildung, die die Cyrenaische Philosophie genommen hat. Wissenschaftliche Wichtigkeit hat die Cynische Schule nicht; sie macht nur ein Moment aus, das nothwendig im Bewußtseyn des Allgemeinen vorkommen muß: daß nämlich das Bewußtseyn sich in seiner Einzelnheit von aller Abhängigkeit der Dinge und des Genusses frei wissen muß. Wer am Reichthume oder dem Vergnügen hängt, dem ist als reales Bewußtseyn in der That solche Dinglichkeit oder seine Einzelnheit das Wesen. Allein die Cyniker fixirten jenes negative Moment so, daß sie die Freiheit in die wirkliche Entsagung des sogenannten Ueberflüssigen setzten; sie erkannten nur diese abstracte bewegungslose Selbstständigkeit, die sich mit Genuß, und Interesse für das allgemeine Leben und in demselben nicht einläßt. Allein die wahrhafte Freiheit besteht nicht in dieser Flucht des Genusses, und der Beschäftigung, die auf andere Menschen und andere Lebenszwecke geht: sondern darin, daß das Bewußtseyn, in dieser Verwickelung in alle Realität, über ihr steht und frei von ihr ist.

a. Antisthenes.

Antisthenes, ein Athener und Freund des Sokrates, war der Erste, der als Cyniker auftrat. Er lebte zu Athen, und lehrte in einem Gymnasium, das Kynosarges hieß; er ist der einfache Hund (ἁπλοκύων) genannt worden. Seine Mutter war aus Thracien, was ihm oft vorgeworfen wurde; — ein Vorwurf, der bei uns unschicklich ist. Er antwortete: Die Mutter der Götter war eine Phrygierin, und die Athener, die sich so viel darauf einbilden,

System der Wissenschaft brachten; sondern erst später wurden ihre Sätze durch die Stoiker zu einer philosophischen Disciplin erhoben. Bei den Cynikern, wie bei den Cyrenaikern, war die Richtung: Zu bestimmen, was dem Bewußtseyn, sowohl für seine Erkenntniß als für seine Handlungen, das Princip seyn sollte. Die Cyniker haben nun auch das Gute als allgemeinen Zweck gesetzt, und gefragt: Worin ist es für den individuellen Menschen zu suchen? Wenn die Cyrenaiker aber, ihrem bestimmten Princip nach, das Bewußtseyn seiner als eines Einzelnen oder das Gefühl zum Wesen für das Bewußtseyn machten: so dagegen die Cyniker diese Einzelnheit, insofern sie unmittelbar für mich die Form der Allgemeinheit hat; d. h. insofern ich ein gegen alle Einzelnheit gleichgültiges, freies Bewußtseyn bin. Sie stehen so zunächst den Cyrenaikern entgegen; denn während diesen das Gefühl als Princip erscheint, das freilich, indem es durch den Gedanken bestimmt werden soll, zur Allgemeinheit und vollkommenen Freiheit erweitert wird, fangen jene mit der vollkommenen Freiheit und Unabhängigkeit als Bestimmung des Menschen an. Da dieß aber dieselbe Gleichgültigkeit des Selbstbewußtseyns ist, welche Hegesias als das Wesen ausgesprochen hatte: so heben sich die Extreme der Cynischen und Cyrenaischen Denkweise durch ihre eigene Consequenz auf, und gehen in einander über. Bei den Cyrenaikern ist die rückkehrende Bewegung der Dinge ins Bewußtseyn, wonach nichts für mich das Wesen ist; den Cynikern ist es ebenso nur um sich selbst zu thun, und das einzelne Selbstbewußtseyn war gleichfalls Princip. Die Cyniker haben aber, wenigstens im Anfang, den Grundsatz für die Bestimmung des Menschen aufgestellt: Freiheit und Gleichgültigkeit sowohl des Gedankens als des wirklichen Lebens gegen alle äußere Einzelnheit, besonderen Zwecke, Bedürfnisse und Genüsse; so daß die Bildung nicht nur zur Gleichgültigkeit dagegen und Unabhängigkeit in sich fortgehe, wie bei den Cyrenaikern, sondern zur ausdrücklichen Entbehrung, und Beschränkung der Bedürfnisse auf das Nothwendige, was die Natur unmittelbar fordert. Die Cyniker haben also als den Inhalt des Guten die höchste Unabhängigkeit von der Natur, d. h. eben die wenigsten Bedürfnisse, gesetzt; es ist eine Flucht vor dem Genusse, eine Flucht vor dem Angenehmen der Empfindung. Das Negative dagegen ist hier das Bestimmende, wie auch später dieser Gegensatz der Cyniker und Cyrenaiker ebenso zwischen den Stoikern und Epikureern hervortritt. Dieselbe Negation aber, welche die Cyniker zum Princip machten, zeigte sich auch schon in der weitern Ausbildung, die die Cyrenaische Philosophie genommen hat. Wissenschaftliche Wichtigkeit hat die Cynische Schule nicht; sie macht nur ein Moment aus, das nothwendig im Bewußtseyn des Allgemeinen vorkommen muß: daß nämlich das Bewußtseyn sich in seiner Einzelnheit von aller Abhängigkeit der Dinge und des Genusses frei wissen muß. Wer am Reichthume oder dem Vergnügen hängt, dem ist als reales Bewußtseyn in der That solche Dinglichkeit oder seine Einzelnheit das Wesen. Allein die Cyniker fixirten jenes negative Moment so, daß sie die Freiheit in die wirkliche Entsagung des sogenannten Ueberflüssigen setzten; sie erkannten nur diese abstracte bewegungslose Selbstständigkeit, die sich mit Genuß, und Interesse für das allgemeine Leben und in demselben nicht einläßt. Allein die wahrhafte Freiheit besteht nicht in dieser Flucht des Genusses, und der Beschäftigung, die auf andere Menschen und andere Lebenszwecke geht: sondern darin, daß das Bewußtseyn, in dieser Verwickelung in alle Realität, über ihr steht und frei von ihr ist.

a. Antisthenes.

Antisthenes, ein Athener und Freund des Sokrates, war der Erste, der als Cyniker auftrat. Er lebte zu Athen, und lehrte in einem Gymnasium, das Kynosarges hieß; er ist der einfache Hund (ἁπλοκύων) genannt worden. Seine Mutter war aus Thracien, was ihm oft vorgeworfen wurde; — ein Vorwurf, der bei uns unschicklich ist. Er antwortete: Die Mutter der Götter war eine Phrygierin, und die Athener, die sich so viel darauf einbilden,

Eingeborne zu seyn, sind um nichts edler, als die eingebornen Muscheln und Heuschrecken. Er hat sich bei Gorgias und Sokrates gebildet: und ging aus dem Piräus täglich in die Stadt, den Sokrates zu hören. Er hat mehrere Schriften verfaßt, deren Titel Diogenes erwähnt: und gilt, nach allen Zeugen, als ein höchst gebildeter und strenger Mann. [1]

Die Grundsätze des Antisthenes sind einfach, indem der Inhalt seiner Lehre beim Allgemeinen stehen bleibt; es ist also überflüssig, etwas Näheres davon anzuführen. Er giebt allgemeine Regeln, die in dergleichen schönen Redensarten bestehen, wie: „daß die Tugend sich selbst genüge, und nichts bedürfe als der Charakter-Stärke des Sokrates. Das Gute sey schön, das Böse schimpflich. Die Tugend bestehe in Werken, und bedürfe nicht vieler Gründe, noch Lehren. Die Bestimmung des Menschen sey ein tugendhaftes Leben. Der Weise begnüge sich mit sich selbst; denn er besitze Alles, was die Anderen zu besitzen scheinen. Ihm genüge seine eigene Tugend; er sey überall auf der Welt zu Hause. Wenn er des Ruhmes entbehre, so sey dieß nicht für ein Uebel, sondern für eine Wohlthat anzusehen" u. s. f. [2] Da sehen wir denn hier schon wieder die langweilige Rednerei von dem Weisen anheben, die von den Stoikern, so wie den Epikureern, dann noch mehr ausgesponnen und weitläufiger gemacht worden ist. In diesem Ideale, wo es sich um die Bestimmung des Subjects handelt, wird dann dessen Befriedigung darin gesetzt, seine Bedürfnisse zu vereinfachen. Wenn Antisthenes aber sagt, daß die Tugend nicht der Gründe und Lehren bedürfe: so vergißt er, daß er selbst eben durch die Bildung seines Geistes sich diese Unabhängigkeit desselben erworben hat, Allem zu entsagen, was die Menschen begehren. Wir sehen zugleich, daß Tugend jetzt eine andere Bedeutung erhalten hat; sie ist nicht mehr bewußtlose Tugend, wie die unmittelbare eines Bürgers eines freien Volkes, der seine Pflichten gegen Vaterland, Stand und

[1] Diog. Laërt. VI, 13, 1—2, 15—18.
[2] Diog. Laërt. VI, 11—12 (104).

Familie so erfüllt, wie diese Verhältnisse es unmittelbar fordern. Das aus sich herausgegangene Bewußtseyn muß jetzt, um Geist zu werden, alle Realität ergreifen und begreifen, d. h. derselben als der seinigen bewußt werden. Solcherlei Zustände aber, die Unschuld oder Schönheit der Seele und dergleichen genannt werden, sind Kinderzustände, die jetzt zwar an ihrer Stelle gepriesen werden, aus denen der Mensch jedoch, weil er vernünftig ist, heraustreten muß, um aus der aufgehobenen Unmittelbarkeit sich wieder zu erschaffen. Die Freiheit und Unabhängigkeit der Cyniker indessen, die nur darin bestand, die Gebundenheit durch Bedürfnisse auf's Aeußerste zu vermindern, ist abstract, indem sie, als negativer Art, wesentlich nur Entsagen seyn sollte. Die concrete Freiheit besteht darin, sich zwar gleichgültig gegen die Bedürfnisse zu verhalten, aber sie nicht zu vermeiden: sondern in diesem Genusse selbst frei zu seyn, und in Sittlichkeit und im Antheil am rechtlichen Leben der Menschen zu verharren. Die abstracte Freiheit giebt dagegen die Sittlichkeit auf, indem das Individuum sich in seine Subjectivität zurückzieht: und ist folglich ein Moment der Unsittlichkeit.

Antisthenes hat noch in dieser Cynischen Philosophie eine edle Gestalt gehabt. Aber dieser Gestalt liegt dann die Rohheit, die Gemeinheit des Betragens, die Schamlosigkeit sehr nahe; und in diese ist der Cynismus auch später übergegangen. Daher erklärt sich der viele Spott, und die Späße auf die Cyniker; und nur die individuelle Manier und die Stärke des Charakters der Einzelnen macht sie interessant. Von Antisthenes schon wird erzählt, daß er anfing, auf die äußerliche Aermlichkeit der Lebensweise einen Werth zu legen. Es gehörte zu dem Cynismus eine einfache Garderobe: Ein dicker Prügel vom wilden Oelbaum, ein lumpiger verdoppelter Mantel ohne Unterkleid, der auch Bett bei Nacht war, ein Bettelsack für die nöthigen Lebensmittel, und ein Becher zum Wasser-Schöpfen; [1] — gleichsam das Costüme, wodurch diese Cyniker sich signalisirten. Das, worauf sie den höchsten Werth

[1] Diog. Laërt. VI, 13, 6, 22, 37; Tennemann, Bd. II, S. 89.

legten, ist die Vereinfachung der Bedürfnisse; daß dieß frei mache, erscheint nun leicht plausibel. Denn die Bedürfnisse sind doch wohl eine Abhängigkeit von der Natur, und diese steht der Freiheit des Geistes gegenüber; jene Abhängigkeit auf das Minimum zu reduciren, ist also ein Gedanke, der sich empfiehlt. Aber dieß Minimum ist selbst sogleich unbestimmt; und wenn dieser Werth darauf gesetzt wird, hierbei nur der Natur zu folgen: so wird eben damit ein zu großer Werth auf die natürlichen Bedürfnisse, und auf die Entbehrung der andern, gelegt. Es ist das, was auch im Princip des Mönchswesens vorkommt. Das Negative enthält zugleich eine affirmative Richtung auf das, dem entsagt wird; und die Entsagung, und die Wichtigkeit dessen, dem entsagt wird, wird dadurch zu viel hervorgehoben. Die Kleidung der Cyniker erklärt daher schon Sokrates für Eitelkeit. Denn „als Antisthenes ein Loch seines Mantels herauskehrte, sagte Sokrates zu ihm: Ich sehe durch das Loch Deines Mantels Deine Eitelkeit." [1] Die Kleidung ist nicht eine Sache vernünftiger Bestimmung, sondern wird durch das Bedürfniß regulirt, das sich von selbst ergiebt: im Norden muß man sich anders kleiden, als im Innern von Africa; ebenso geht man im Winter nicht in baumwollenen Kleidern. Das Weitere ist ohne Verstand, dem Zufall und der Meinung hingegeben: wie z. B. in neuerer Zeit die altdeutsche Kleidung in Rücksicht auf den Patriotismus wichtig war. Der Schnitt meines Rocks wird durch die Mode bestimmt, der Schneider wird ihn schon machen; da ist es also nicht meine Sache, etwas zu erfinden, sondern Gottlob haben es schon Andere erfunden. Diese Abhängigkeit von der Gewohnheit, von der Meinung ist zwar noch immer besser, als von der Natur. Es ist aber nicht gehörig, daß man seinen Verstand auf dergleichen richtet; nur die Gleichgültigkeit ist der Gesichtspunkt, der dabei herrschen muß, indem ja auch die Sache selbst etwas Gleichgültiges ist. Man weiß sich etwas damit, hierin Eigenthümliches zu haben, und will dadurch Aufsehen machen; es ist aber eine

[1] Diog. Laërt. VI, 8; II, 36.

Geckenhaftigkeit, sich gegen die Mode zu setzen. Ich muß mich hierin also nicht selbst bestimmen, noch dieß in den Kreis meiner Interessen ziehen: sondern es thun, wie ich es bestimmt finde.

b. Diogenes.

Diogenes von Sinope, der bekannteste Cyniker, hat sich noch mehr als Antisthenes durch seine äußere Lebensweise, so wie durch seine beißenden, oft auch witzigen Einfälle und bitteren und sarkastischen Gegenreden ausgezeichnet; er erhielt aber auch oft ebenso passende Antworten. Er ist Hund genannt worden, wie er den Aristipp den königlichen Hund nannte; denn dem Diogenes ist von Gassenjungen geschehen, was dem Aristipp von Königen. Diogenes ist nur durch seine Lebensweise berühmt; bei ihm, so wie bei den Spätern, nahm der Cynismus die Bedeutung mehr bloß einer Lebensweise, als einer Philosophie an. Er beschränkte sich auf das engste Naturbedürfniß, wollte sich lustig machen über die Anderen, die nicht so dachten als er, und die sich über seine Manier lustig machten. Daß er auch den Becher fortwarf, als er einen Knaben aus den Händen trinken sah, ist bekannt. Keine Bedürfnisse haben, sagte Diogenes, sey göttlich; so wenig als möglich, komme dem Göttlichen am Nächsten. Er hat überall herumgelebt, in den Straßen Athens, auf Märkten, in Fässern: und gewöhnlich in der Stoa Jupiters in Athen sich aufgehalten und geschlafen; so daß er sagte, die Athener hätten ihm einen prächtigen Aufenthaltsort erbauen lassen. [1] Der Gedanke der Cyniker bezieht sich also nicht nur auf die Kleidung, sondern auch auf die anderen Bedürfnisse. Eine solche Lebensart aber, wie die der Cyniker, die ein Resultat der Bildung seyn soll, ist wesentlich bedingt durch die Bildung des Geistes überhaupt. Die Cyniker waren noch keine Anachoreten; ihr Bewußtseyn stand noch wesentlich in Beziehung auf anderes Bewußtseyn. Antisthenes und Diogenes haben in

[1] Diog. Laërt. VI, 74, 61, 37, 105, 22.

Athen gelebt, und nur dort existiren können. Zur Bildung überhaupt gehört aber auch die Richtung des Geistes auf die größte Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse und der Weise ihrer Befriedigung. In neuerer Zeit haben sich die Bedürfnisse sehr vermehrt, und daraus entsteht nun ein Spalten der allgemeinen Bedürfnisse in viele besondere Bedürfnisse und Weisen der Befriedigung; dieß gehört der Thätigkeit des Verstandes an, in deren Anwendung der Luxus seine Stelle hat. Moralischer Weise kann man dagegen declamiren, aber in einem Staate müssen alle Anlagen, Richtungen und Weisen ihre vollkommene Breite haben und sich ergehen können; und jedes Individuum kann daran Theil nehmen, so weit es will, nur muß es sich im Ganzen nach dem Allgemeinen richten. Die Hauptsache ist also, keinen größeren Werth darin zu legen, als die Sache erfordert: oder im Allgemeinen keinen Werth darin zu legen, es zu besitzen, noch es zu entbehren.

Von Diogenes sind nur Anekdoten zu erzählen. Auf einer Seereise nach Aegina fiel er Seeräubern in die Hände, und sollte als Sklave in Kreta verkauft werden. Befragt, was er verstehe, erwiederte er, Männern zu gebieten; und gab dem Herold auf, er solle ausrufen: Wer will einen Herrn kaufen? Es kaufte ihn ein gewisser Xeniades aus Korinth, dessen Söhne er unterrichtete und bildete. — Von seinem Aufenthalt in Athen werden besonders viel Geschichten erzählt. Er war dort der Gegensatz der Grobheit und Wegwerfung zu Aristipp's Schmarotzer-Philosophie. Aristipp setzte keinen Werth in seine Genüsse, so wenig als in seine Entbehrungen: Diogenes aber in seine Aermlichkeit. Diogenes wusch einmal seinen Kohl, als Aristipp bei ihm vorüberging, und rief ihm zu: Wenn Du Deinen Kohl selbst zu waschen wüßtest, würdest Du nicht den Königen nachlaufen. Aristipp entgegnete passend: Wenn Du mit Menschen umzugehen wüßtest, würdest Du nicht Kohl waschen. In Plato's Wohnung trat er einst mit schmutzigen Füßen auf die schönen Fußteppiche herum, sagend: Ich trete den Hochmuth des Plato zusammen. Ja, aber mit einem andern Hochmuth, erwiederte Plato ebenso passend. Als Diogenes einst ganz vom Regen durchnäßt da stand, und die Umstehenden ihn beklagten, sagte Plato: Wenn Ihr Euch seiner erbarmen wollt, so geht nur weg von hier. Auch hier ist seine Eitelkeit, sich zu zeigen und Bewunderung zu erhaschen, als der Grund hinzuzudenken, welcher ihn dieß thun macht, und der hinwegfallen würde, wenn man ihn verließe. Als er einmal Prügel gekriegt hatte, wie oft die Anekdoten sich da herum drehen, legte er ein großes Pflaster auf seine Wunde, und schrieb die Namen derer darauf, die ihn geschlagen hatten, um sie so dem Tadel Aller auszusetzen. Als junge Leute ihn umstanden, und sagten, wir fürchten, Du möchtest uns beißen, erwiederte er: Seyd ohne Sorgen, der Hund frißt keinen Mangold. Bei einem Essen hat ein Gast ihm, wie einem Hunde, Knochen zugeworfen; er ging hin an ihn und hat ihn angepißt, wie ein Hund. Einem Tyrannen, der ihn fragte, aus welchem Erze man Statuen gießen müsse, gab er die gute Antwort: Aus dem Erze, woraus die Statuen des Harmodius und Aristogiton gegossen wurden. Er versuchte auch rohes Fleisch zu essen, das ist ihm aber schlecht bekommen; er konnte es nicht verdauen, und starb in einem sehr hohen Alter, wie er gelebt hatte, auf der Straße. [1]

c. Spätere Cyniker.

Antisthenes und Diogenes waren, wie erinnert, sehr gebildete Menschen. Die folgenden Cyniker empören nicht minder durch ein Aeußerstes von Schamlosigkeit, aber waren häufig weiter nichts, als schweinische Bettler, die ihre Befriedigung in der Unverschämtheit fanden, welche sie gegen Andere bewiesen. Sie sind in der Philosophie keiner weitern Beachtung würdig, und verdienten den Namen Hunde, der dieser philosophischen Schule bei Zeiten gegeben wurde, in vollem Sinne; denn der Hund ist dieß unverschämte

[1] Diog. Laërt. VI, 29—30 (74); II, 68; VI, 26, 41, 33, 45—46, 50, 76—77 (34).

Thier. Krates aus Theben, und Hipparchia, eine Cynikerin, haben auf öffentlichem Markte ihr Beilager celebrirt. [1] Diese Unabhängigkeit, deren sich die Cyniker rühmten, wird aber vielmehr zur Abhängigkeit; denn während jede andere Sphäre des thätigen Lebens das affirmative Moment der freien Geistigkeit enthält, so heißt Jenes, die Sphäre sich versagen, worin das Element der Freiheit genossen werden kann.

[1] Diog. Laërt. VI, 85, 96—97.

Drittes Kapitel.

Erster Periode dritte Abtheilung: Plato und Aristoteles.

Die Ausbildung der philosophischen Wissenschaft als Wissenschaft, und näher des Sokratischen Standpunkts zur Wissenschaftlichkeit, fängt mit Plato an, und wird von Aristoteles vollendet; sie sind so, wenn irgend welche, Lehrer des Menschengeschlechts zu nennen.

A. Plato.

Plato gehört auch zu den Sokratikern, ist der berühmteste der Freunde und Zuhörer des Sokrates, und faßte das Princip desselben, daß das Wesen im Bewußtseyn sey, in seiner Wahrheit auf, indem nach ihm das Absolute im Gedanken, und alle Realität der Gedanke ist: nicht der einseitige Gedanke, oder in dem Sinne des schlechten Idealismus, nach welchem der Gedanke wieder auf Eine Seite tritt, und sich als bewußter Gedanke faßt und der Realität gegenüberstellt; sondern der Gedanke, der in Einer Einheit ebensowohl Realität als Denken ist, der Begriff und seine Realität in der Bewegung der Wissenschaft, als die Idee eines wissenschaftlichen Ganzen. Während Sokrates also den anundfürsichseyenden Gedanken nur als Zweck für den selbstbewußten Willen aufgefaßt hatte, verließ Plato diesen engen Gesichtspunkt, und erweiterte das bloß abstracte Recht des selbstbewußten Denkens, das Sokrates zum Princip erhoben hatte, zum Gebiete der Wissenschaft; wodurch er eine Construirung und Ableitung aus dem Principe möglich machte, wenn seine Darstellung auch noch nicht wissenschaftlich ist.

Plato ist eins von den welthistorischen Individuen, seine Phi-

losophie eine von den welthistorischen Existenzen, die von ihrer Entstehung an auf alle folgende Zeiten, für die Bildung und Entwickelung des Geistes, den bedeutendsten Einfluß gehabt haben. Denn das Eigenthümliche der Platonischen Philosophie ist eben diese Richtung auf die intellectuelle, übersinnliche Welt, die Erhebung des Bewußtseyns in das geistige Reich; so daß das Geistige, was dem Denken angehört, in dieser Gestalt für das Bewußtseyn Wichtigkeit bekommt, und darin eingeführt wird, so wie umgekehrt das Bewußtseyn einen festen Fuß in diesem Boden faßt. Indem nun auch die christliche Religion dieß hohe Princip, daß das innere geistige Wesen des Menschen sein wahrhaftes Wesen ist, wenn gleich in ihrer eigenthümlichen Weise als die Bestimmung des Menschen zur Seligkeit, zum allgemeinen Princip gemacht hat: so hat eben Plato und seine Philosophie den größten Theil daran gehabt, daß jene zu dieser Organisation des Vernünftigen, zu diesem Reiche des Uebersinnlichen geworden ist, da er ja schon den großen Anfang dazu gemacht hatte.

Vorher haben wir seiner *Lebensumstände* zu erwähnen. Plato war ein Athener, wurde im 3. Jahre der 87. Olympiade, oder nach Dodwell Ol. 87, 4 (429 v. Chr. Geburt) zu Anfang des Peloponnesischen Krieges geboren, in dem Jahre, in welchem Perikles starb. Er war hiernach 39 oder 40 Jahre jünger, als Sokrates. Sein Vater Ariston leitete sein Geschlecht von Kodrus her; seine Mutter Periktione stammte von Solon ab. Der Vatersbruder von seiner Mutter war jener berühmte *Kritias*, der ebenfalls mit Sokrates eine Zeit lang umging, und der talentvollste, geistreichste, daher auch der gefährlichste und verhaßteste unter den dreißig Tyrannen Athens war (s. oben, S. 77). Kritias wird mit dem Cyrenaiker Theodorus und dem Diagoras aus Melos gewöhnlich von den Alten als Gottesläugner aufgeführt; Sextus Empirikus (adv. Math. IX, 51—54) hat uns ein hübsches Fragment aus einem seiner Gedichte aufbewahrt. Plato nun, aus diesem vornehmen Geschlechte entsprossen, fehlten die Mittel seiner Bildung nicht; er erhielt durch

die angesehensten Sophisten eine Erziehung, welche in ihm alle Geschicklichkeiten übte, die für einen Athener gemäß geachtet wurden. Er erhielt erst später von seinem Lehrer den Namen Plato; in seiner Familie hieß er Aristokles. Einige schreiben seinen Namen der Breite seiner Stirn, Andere dem Reichthum seiner Rede, Andere der Wohlgestalt seiner Figur zu. [1]

In seiner Jugend cultivirte er die Dichtkunst, und schrieb Tragödien — wie auch wohl bei uns die jungen Dichter mit Tragödien anfangen —, Dithyramben und Lieder. Von den letzten sind uns in der Griechischen Anthologie noch verschiedene aufbehalten, die auf seine verschiedenen Geliebten gehen; unter andern ein bekanntes Epigramm an einen *Aster*, einen seiner besten Freunde, das einen artigen Gedanken enthält, der sich auch in Shakespeare's Romeo und Julia findet:

> Nach den Sternen blickst Du, mein Aster, o möcht' ich der Himmel
> Werden, um auf Dich mit so viel Augen zu sehn. [2]

Er dachte übrigens in seiner Jugend nicht anders, als sich den Staatsgeschäften zu widmen. In seinem zwanzigsten Jahre wurde er aber von seinem Vater zu Sokrates gebracht, und hatte acht Jahre mit ihm Umgang. Es wird erzählt, daß Sokrates die Nacht vorher geträumt habe, er habe einen jungen Schwan auf seinen Knien sitzen, dessen Flügel schnell gewachsen, und der jetzt mit den lieblichsten Gesängen zum Himmel aufgeflogen sey. Ueberhaupt erwähnen die Alten vieler solcher Züge, die die hohe Verehrung und Liebe beurkunden, die der stillen Größe Plato's, seiner Erhabenheit in der höchsten Einfachheit und Lieblichkeit, von seinen Zeitgenossen und den Spätern zu Theil geworden ist, und ihm den Namen des Göttlichen gegeben hat. Sokrates' Umgang und Weisheit konnte Plato indessen nicht genügen. Er beschäftigte sich noch mit den ältern Philosophen, vornehmlich dem Heraklit. Aristoteles (Met. I, 6) giebt an, daß er, schon ehe er zu Sokrates gekommen, mit Kra-

[1] Diog. Laërt. III, 1—4 (Tennemann, Bd. I, S. 416; II, S. 190).
[2] Diog. Laërt. III, 5, 29.

tylus umgegangen, und in die Herakliteische Lehre eingeweiht worden sey. Er studirte auch die Eleaten und insbesondere die Pythagoreer, und hatte Umgang mit den berühmtesten Sophisten. Nachdem er sich so in die Philosophie vertieft hatte, verlor er das Interesse an Dichtkunst und Staatsangelegenheiten, entsagte denselben gänzlich und widmete sich ganz den Wissenschaften. Seine Pflicht des Kriegsdienstes als Athener erfüllte er, wie Sokrates; er soll drei Feldzüge mitgemacht haben. [1]

Wir haben schon (S. 105) erwähnt, daß Plato nach der Hinrichtung des Sokrates, wie viele andere Philosophen, aus Athen floh, und sich zu Euklid nach Megara begab. Von dort ging er dann bald auf Reisen, zuerst nach Cyrene in Afrika, wo er sich besonders auf Mathematik unter Anleitung des berühmten Mathematikers Theodorus legte, den er auch in mehrern seiner Dialoge als mitsprechende Person einführt. Plato selbst brachte es in der Mathematik bald zu hoher Fertigkeit. Es wird ihm die Lösung des Delischen oder Delphischen Problems zugeschrieben, das vom Orakel aufgegeben wurde, und sich, ähnlich dem Pythagoreischen Lehrsatze, auf den Cubus bezieht: Nämlich die Verzeichnung einer Linie anzugeben, deren Cubus gleich sey der Summe von zwei gegebenen Cubis. Dieses erfordert eine Construction durch zwei Curven. Bemerkenswerth ist, welche Art von Aufgaben die Orakel jetzt gemacht haben: es war bei einer Seuche, wo man sich an das Orakel wandte, und da gab es diese ganz wissenschaftliche Aufgabe; es ist eine Veränderung im Geiste der Orakel, die höchst merkwürdig ist. Von Cyrene ging Plato nach Italien und Aegypten. In Groß-Griechenland lernte er Theils die Pythagoreer der damaligen Zeit, Archytas von Tarent, den berühmten Mathematiker, Philolaus und Andere kennen, Theils kaufte er die Schriften der ältern Pythagoreer um schweres Geld ein. Auf Sicilien hat er Freundschaft mit Dion geknüpft. Nach Athen zurückgekehrt, trat

[1] Plat. Epist. VII, p. 324—326 (p. 428—431); Diog. Laërt. III, 5—6, 8.

er als Lehrer, sich mit seinen Schülern unterhaltend, in der Akademie auf, einem zur Ehre des Heros Akademus angelegten Haine oder Spaziergange, in dem sich ein Gymnasium befand. [1] Aber Plato ist der wahre Heros der Akademie geworden, der die alte Bedeutung des Namens der Akademie verdrängt und den Heros, an dessen Stelle er sich setzte, verdunkelt hat, damit dieser unter Plato's Schutz auf die Nachwelt komme.

Seinen Aufenthalt und seine Geschäfte in Athen unterbrach Plato durch ein zweimaliges Reisen nach Sicilien zu Dionysius dem Jüngern, dem Herrscher von Syrakus und Sicilien. Diese Verbindung mit Dionysius war das bedeutendste oder einzige äußere Verhältniß, in welches Plato trat, das aber nichts Dauerndes erzeugt hat. Der nächste Anverwandte des Dionysius, Dion, und andere angesehene Syrakusaner, Freunde des Dionysius, trugen sich mit der Hoffnung, daß Dionysius, den sein Vater sehr ungebildet hatte aufwachsen lassen, und in den sie den Begriff der Philosophie und die Achtung für dieselbe gelegt, und ihn sehr begierig gemacht hatten, Plato kennen zu lernen, — daß Dionysius durch die Bekanntschaft mit Plato sehr viel gewinnen würde, und seine noch ungebildete Natur, die nicht bös schien, durch Plato's Idee von einer wahrhaften Staatsverfassung so bestimmt werden würde, daß diese durch ihn in Sicilien zur Realisirung käme. Plato ließ sich, Theils durch die Freundschaft Dions, Theils besonders, weil er selbst die höhere Hoffnung hegte, durch Dionysius eine wahrhafte Staatsverfassung in die Wirklichkeit gesetzt zu sehen, zu dem schiefen Schritt verleiten, nach Sicilien zu reisen. Oberflächlich angesehen, scheint die Vorstellung von einem jungen Fürsten, neben dem ein weiser Mann steht, der ihn durch seinen Unterricht inspirirt, recht plausibel, und ist in hundert politischen Romanen zum Grunde gelegt; sie ist aber in sich hohl. Dionysius fand wohl viel Gefallen an

[1] Diog. Laërt. III, 6—7, 9, 18—21; Plat. Epist. VII, p. 326—327 (p. 431—433).

[2] Diog. Laërt. III, 21—23.

Plato, und faßte eine solche Achtung zu ihm, daß er wünschte, auch von ihm geachtet zu werden; allein dieß hielt nicht lange aus. Dionysius war eine von den mittelmäßigen Naturen, die in ihrer Halbheit zwar nach Ruhm und Auszeichnung streben, aber keiner Tiefe und keines Ernstes fähig sind: sondern nur den Schein davon haben, und ohne festen Charakter sind; — ein Wollen und Nichtkönnen, wie heutiges Tags die Ironie eine Person auf das Theater bringt, die tüchtig und vortrefflich zu seyn meint, und doch nur ein Lump ist. Und damit kann auch nur ein solches Verhältniß vorgestellt werden, denn nur die Halbheit läßt sich leiten; aber eben diese Halbheit ist es auch, die, indem sie die Veranlassung zu einem solchen Plane giebt, ihn selbst zugleich unausführbar macht. Der Unwille brach äußerlich in ein Zerfallen der Persönlichkeiten gegen einander aus: Dionysius zerfiel in Mißhelligkeiten mit seinem Verwandten Dion, und Plato wurde eben darin verwickelt, weil er die Freundschaft mit Dion nicht aufgeben wollte, und Dionysius nicht sowohl einer Freundschaft, die sich auf Achtung und einen gemeinsamen ernsten Zweck gründet, fähig war, als er Theils nur persönliche Zuneigung zu Plato gefaßt hatte, Theils auch nur die Eitelkeit ihn an ihn fesselte. Dionysius konnte es jedoch nicht erlangen, daß Plato sich ihm fest verbinde; er wollte ihn allein besitzen, und dieß war eine Zumuthung, die bei diesem keinen Eingang fand. [1]

Plato reiste daher ab; nach der Trennung fühlten jedoch Beide das Bedürfniß, sich wieder zu vereinigen. Dionysius rief ihn zurück, um eine Versöhnung herbeizuführen; denn er konnte es nicht ertragen, sich Plato nicht haben fest verbinden zu können: vorzüglich fand es Dionysius unerträglich, daß derselbe nicht den Dion aufgeben wollte. Plato gab sowohl dem Andringen seiner Familie und des Dion, als vorzüglich des Archytas und anderer Pythagoreer aus Tarent nach, an die sich Dionysius gewendet hatte, und die sich auch für die Versöhnung des Dionysius mit Dion und

[1] Plat. Epist. VII, p. 327—330 (p. 433—439); III, p. 316—317 p. 410—411).

Plato interessirten; ja sie verbürgten sich sogar für seine Sicherheit und Freiheit, wieder abzureisen. Dionysius konnte die Anwesenheit des Plato ebenso wenig, als seine Abwesenheit ertragen; und durch die erstere fühlte er sich genirt. War auch durch Plato und Dionysius' übrige Umgebung eine Achtung für die Wissenschaft in ihm angefacht, und er dadurch gebildet worden, so konnte er doch nicht ins Tiefere gebracht werden. Seine Theilnahme an der Philosophie war ebenso oberflächlich, als seine vielfachen Versuche in der Dichtkunst; und indem er Alles seyn wollte, Dichter, Philosoph und Staatsmann, so konnte er es nicht aushalten, von Andern geleitet zu seyn. Es begründete sich also kein tieferes Verhältniß, sondern abwechselnd näherten sie sich wieder und trennten sich von Neuem; so daß auch der dritte Aufenthalt in Sicilien mit Kaltsinnigkeit endigte, und das Verhältniß sich nicht herstellte. Dieses Mal stieg sogar die Spannung wegen der Verhältnisse mit Dion so hoch, daß, als Plato aus Unzufriedenheit über das Verfahren des Dionysius mit Dion wieder wegreisen wollte, Dionysius ihm die Gelegenheit dazu benahm, und zuletzt mit Gewalt abhalten wollte, Sicilien zu verlassen: bis endlich die Pythagoreer von Tarent eintraten, [1] den Plato von Dionysius zurückforderten, seine Abreise durchsetzten und ihn nach Griechenland brachten; wobei auch noch der Umstand mitwirkte, daß Dionysius die üble Nachrede scheute, mit Plato nicht auf einem guten Fuße zu stehen. [2] So scheiterten Plato's Hoffnungen; denn es war eine Verirrung Plato's, durch Dionysius die Staatsverfassungen den Forderungen seiner philosophischen Idee anpassen zu wollen.

Später schlug Plato es daher andern Staaten, die sich aus-

[1] Diesen Umstand verlegt Diogenes Laertius am angeführten Orte (III, 21—22) nicht, wie der Verfasser der Platonischen Briefe, in die Zeit der zweiten Reise des Plato zu Dionysius dem Jüngern, also seines dritten Aufenthalts in Sicilien, sondern in die zweite Reise des Plato nach Sicilien überhaupt, welche seinem ersten Aufenthalt bei Dionysius dem Jüngern entspricht. Anm. d. Herausgebers.

[2] Plat. Epist. VII, p. 337—342 (p. 453—461), p. 344—350 (p. 466—477); III, p. 317—318 (p. 411—415).

drücklich an ihn wandten und ihn darum ersuchten, unter andern den Bewohnern von Cyrene und den Arkadiern, selber ab, ihr Gesetzgeber zu werden. Es war eine Zeit, wo viele Griechische Staaten nicht mehr mit ihren Verfassungen zurecht zu kommen wußten, ohne etwas Neues finden zu können.[1] Jetzt, in den letzten dreißig Jahren,[2] hat man auch viele Verfassungen gemacht; und jedem Menschen, der sich viel damit beschäftigt hat, wird es leicht seyn, eine solche zu machen. Aber das Theoretische reicht bei einer Verfassung nicht hin, da es nicht Individuen sind, die sie machen, sondern sie ein Geistiges, ein Göttliches ist, was sich durch die Geschichte macht. Es ist so stark, daß der Gedanke eines Individuums gegen diese Macht des Weltgeistes nichts bedeutet; und wenn solche Gedanken etwas bedeuten, d. h. realisirt werden können: so sind sie nichts Anderes, als das Product dieser Macht des allgemeinen Geistes. Der Einfall, daß Plato Gesetzgeber werden sollte, war dieser Zeit nicht angemessen; Solon und Lykurg waren es, aber in der Zeit Plato's war dieß nicht mehr zu bewerkstelligen. Plato lehnte ein weiteres Einlassen in den Wunsch jener Staaten ab, weil sie nicht in die erste Bedingung einwilligten, welche er ihnen machte; und diese war die Aufhebung alles Privat-Eigenthums, —[3] ein Princip, das wir später noch bei seiner praktischen Philosophie betrachten werden. So geehrt im Ganzen und besonders in Athen lebte Plato bis ins erste Jahr der 108. Olympiade (348 v. Chr. Geb.): und starb an seinem Geburtstage, bei einem Hochzeitsschmause, im 81. Jahre seines Alters.[4]

Wir haben zuerst von der unmittelbaren Weise zu sprechen, in der Plato's Philosophie uns hinterlassen ist: und das sind die Schriften, die wir von ihm haben; sie sind ohne Zweifel eines

[1] Plat. Epist. VII, p. 326 (p. 431).

[2] Aus den Vorlesungen von 1825.

[3] Diog. Laërt. III, 23 (Menag. ad h. l.); Aelian. Var. Histor. II, 42; Plutarch. ad principem ineruditum, init. p. 779 ed. Xyl.

[4] Diog. Laërt. III, 2; Bruckeri Hist. crit. philos. T. I, p. 653.

der schönsten Geschenke, welche uns das Schicksal aus dem Alterthum aufbewahrt hat. Seine Philosophie aber, die in ihnen nicht eigentlich in systematischer Form vorgetragen ist, daraus darzustellen, ist nicht so sehr durch sie selbst erschwert, als dadurch, daß diese Philosophie von verschiedenen Zeiten verschieden aufgefaßt worden, besonders aber von den plumpen Händen neuerer Zeiten vielfach betastet worden ist, die ihre rohen Vorstellungen entweder da hinein getragen, unvermögend, das Geistige geistig zu fassen, oder dasjenige für das Wesentliche und Merkwürdigste in Plato's Philosophie angesehen, was in der That der Philosophie nicht angehört, sondern der Vorstellungsweise; eigentlich aber erschwert nur Unkenntniß der Philosophie die Auffassung der Platonischen Philosophie. Form und Inhalt dieser Werke sind von gleich anziehender Wichtigkeit. Beim Studium derselben müssen wir aber wissen, einerseits was wir in ihnen von Philosophie zu suchen haben und finden können: und eben damit andererseits, was der Platonische Standpunkt nicht leistet, weil seine Zeit überhaupt es nicht leisten kann. So kann es seyn, daß sie das Bedürfniß, mit dem wir zur Philosophie treten, sehr unbefriedigt lassen; es ist aber immer besser, sie befriedigen uns im Ganzen nicht, als wenn wir sie als das Letzte ansehen wollen. Plato's Standpunkt ist bestimmt und nothwendig, man kann aber bei ihm nicht bleiben, noch sich auf ihn zurückversetzen; denn die Vernunft macht jetzt höhere Anforderungen. Ihn zum Höchsten für uns zu machen, als den Standpunkt, den wir uns nehmen müssen, — dieß gehört zu den Schwächen unserer Zeit, die Größe, das eigentlich Ungeheure der Anforderung des Menschengeistes nicht tragen zu können, sich erdrückt zu fühlen und darum schwachmüthig von ihm sich zurückzuflüchten. Man muß über Plato stehen: d. h. das Bedürfniß des denkenden Geistes unserer Zeit kennen, oder vielmehr dieß Bedürfniß haben. Wie in der Pädagogik das Bestreben ist, die Menschen zu erziehen, um sie vor der Welt zu verwahren, d. h. sie in einem Kreise — z. B. des Comptoirs, oder, idyllisch, des Bohnen-

pflanzens — zu erhalten, in dem sie von der Welt nichts wissen und keine Notiz von ihr nehmen: so in der Philosophie ist zurückgegangen worden zum religiösen Glauben, so zur Platonischen Philosophie.[1] Beides sind Momente, die ihren wesentlichen Standpunkt und Stellung haben; aber sie sind nicht die Philosophie unserer Zeit. Man hätte Recht, zu Plato zurückzukehren, um aus ihm die Idee der speculativen Philosophie wieder zu lernen; aber es ist eine Leichtigkeit, so schön zu sprechen, nach Lust und Liebe, im Allgemeinen von Schönheit und Vortrefflichkeit. (Vollends das Literarische Herrn Schleiermachers, die kritische Sonderung, ob die einen oder die anderen Neben-Dialoge ächt seyen (über die großen kann ohnehin nach den Zeugnissen der Alten kein Zweifel seyn), ist für Philosophie ganz überflüssig, und gehört der Hyper-Kritik unserer Zeit an.

Es ist dann aber allerdings auch die Beschaffenheit der Platonischen Werke selbst, welche in ihrer Vielseitigkeit uns verschiedene Gestalten des Philosophirens darbietet: und so zu einer ersten Schwierigkeit wird, die dem Verständniß der Platonischen Philosophie entgegensteht. Hätten wir noch die mündlichen Reden (ἄγραφα δόγματα) Plato's unter dem Titel „Ueber das Gute" (περὶ τἀγαθοῦ), die seine Schüler verzeichnet haben, und Aristoteles in seinem Werke „Von der Philosophie" oder „Von den Ideen" oder „Vom Guten" (worüber Brandis geschrieben hat) citirt und vor sich gehabt zu haben scheint, wenn er die Platonische Philosophie abhandelt: so würden wir dann Plato's Philosophie in einfacherer Gestalt vor uns haben, weil er darin systematischer verfuhr.[2] So aber haben wir nur seine Dialoge; und diese Gestalt erschwert es uns, sogleich eine bestimmte Vorstellung von seiner Philosophie zu gewinnen. Die Form des Dialogs enthält

[1] Vergl. Th. I, S. 61—63.

[2] Brandis: De perditis Aristotelis libris de ideis et de bono, sive philosophia, p. 1—13. (Vergl. Michelet: Examen critique de l'ouvrage d'Aristote intitulé Metaphysique, 1835, p. 28—78.) Anm. d. Herausgebers.

nämlich sehr heterogene Elemente, worin eigentliches Philosophiren über das absolute Wesen, und das Vorstellen von demselben mannigfaltig vermischt ist; und dieß macht eben jene Verschiedenseitigkeit der Platonischen Werke aus.

Eine andere Schwierigkeit soll die seyn, daß man exoterische und esoterische Philosophie unterscheidet. Tennemann (Band II, S. 220) sagt: „Plato bediente sich desselben Rechts, welches jeder Denker zusteht, von seinen Entdeckungen nur so viel, als er für gut fand, und nur denen mitzutheilen, welchen er Empfänglichkeit zutraute. Auch Aristoteles hatte eine esoterische und exoterische Philosophie, nur mit dem Unterschiede, daß bei diesem der Unterschied bloß formal, beim Plato hingegen auch zugleich material war." Wie einfältig! Das sieht so aus, als sey der Philosoph im Besitz seiner Gedanken, wie der äußerlichen Dinge; die philosophische Idee ist aber ganz etwas Anderes, und besitzt umgekehrt den Menschen. Wenn Philosophen sich über philosophische Gegenstände expliciren, so müssen sie sich nach ihren Ideen richten; sie können sie nicht in der Tasche behalten. Spricht man auch mit Einigen äußerlich, so ist die Idee immer darin enthalten, wenn die Sache nur Inhalt hat. Zur Uebergabe einer äußerlichen Sache gehört nicht viel, aber zur Mittheilung der Idee gehört Geschicklichkeit; diese bleibt immer etwas Esoterisches, und man hat also nicht bloß das Exoterische der Philosophen. Das sind oberflächliche Vorstellungen.

Es kann unter die Schwierigkeiten, die eigentliche Speculation Plato's zu erfassen, drittens nicht die äußerliche Seite gerechnet werden, daß Plato in seinen Dialogen nicht in eigener Person spricht, sondern Sokrates und viele andere Personen redend einführt, von denen man nicht immer wisse, welche eigentlich das vortrage, was Plato's Meinung sey. Wegen dieses historischen Umstands, der auch der Vielseitigkeit des Plato anzugehören scheint, ist allerdings von Alten und Neuern viel darüber gesprochen worden, er habe nur geschichtlich die Weise und Lehre des Sokrates

besonders vorgestellt: von diesem oder jenem Sophisten viel in seine Dialoge aufgenommen, und offenbar viele ältere Philosopheme, vornehmlich Pythagoreische, Heraklitische und Eleatische vorgetragen, bei deren letztern sogar die Eleatische Weise der Behandlung sehr hervortrete; so daß diesen Philosophien zum Theil die ganze Materie der Abhandlung und nur die äußere Form dem Plato angehöre, — es also nöthig wäre, dabei deßwegen zu unterscheiden, was ihm eigenthümlich angehöre oder nicht, oder ob jene Ingredienzien mit einander übereinstimmen. Bei Sokratischen Dialogen, wie sie Cicero giebt, kann man eher die Personen herausfinden; aber bei Cicero ist kein gründliches Interesse vorhanden. Bei Plato kann jedoch von dieser Zweideutigkeit eigentlich nicht die Rede seyn; und diese Schwierigkeit ist nur scheinbar. Aus den Dialogen des Plato geht seine Philosophie ganz deutlich hervor; denn sie sind nicht so beschaffen, wie die Unterredung Mehrerer, die aus vielen Monologen besteht, wo dann der Eine dieß, der Andere jenes meint, und bei seiner Meinung bleibt. Sondern die Verschiedenheit der Meinungen, die vorkommt, wird untersucht, und es ergiebt sich ein Resultat als das Wahre: oder die ganze Bewegung des Erkennens, wenn das Resultat negativ ist, ist es, die Plato angehört. Was also von dem in den Dialogen Dargestellten dem Sokrates oder dem Plato angehöre, bedarf keiner weitern Untersuchung. Ferner ist aber zu bemerken, daß, indem das Wesen der Philosophie dasselbe ist, jeder folgende Philosoph die vorhergehenden Philosophien in die seinige aufnehmen wird und muß, — daß ihm das eigenthümlich angehört, wie er sie weiter fortgebildet. Die Philosophie ist nicht so etwas Einzelnes, als ein Kunstwerk; und selbst an diesem ist es die Geschicklichkeit der Kunst, die der Künstler von Andern empfangen hat und wieder ausübt. Die Erfindung des Künstlers ist der Gedanke seines Ganzen, und die verständige Anwendung der vorgefundenen und bereiteten Mittel; der unmittelbaren Einfälle und eigenthümlichen Erfindungen können dabei unendlich viele seyn. Aber die Philosophie hat Einen Gedanken, Ein Wesen zum Grunde liegen; und an die Stelle der frühern wahren Erkenntniß desselben kann nichts Anderes gesetzt werden, sondern sie muß in den Spätern ebenso nothwendig vorkommen. Ich habe daher auch schon bemerkt (Th. I, S. 184), daß Plato's Dialoge nicht so anzusehen sind, als ob es ihm darum zu thun gewesen sey, verschiedene Philosophien geltend zu machen, noch als ob seine Philosophie eine eklektische Philosophie sey, die aus ihnen bestehe; sie bildet vielmehr den Knoten, in dem diese abstracten einseitigen Principien jetzt auf concrete Weise wahrhaft vereinigt sind. In der allgemeinen Vorstellung der Geschichte der Philosophie sahen wir bereits (Th. I, S. 48), daß solche Knotenpunkte in der Linie des Fortganges der philosophischen Ausbildung eintreten müssen, in denen das Wahre concret ist. Das Concrete ist die Einheit von unterschiedenen Bestimmungen, Principen; diese, um ausgebildet zu werden, um bestimmt vor das Bewußtseyn zu kommen, müssen zuerst für sich aufgestellt werden. Dadurch erhalten sie denn allerdings die Gestalt der Einseitigkeit gegen das folgende Höhere; dieß vernichtet sie aber nicht, läßt sie auch nicht liegen, sondern nimmt sie als Momente seines höhern Princips auf. In der Platonischen Philosophie sehen wir so vielerlei Philosopheme aus früherer Zeit, aber aufgenommen in Plato's tieferes Princip, und darin vereinigt. Dieß Verhältniß ist, daß die Platonische Philosophie sich als eine Totalität der Idee beweist: also, als Resultat, die Principien der andern in sich befaßt. Häufig hat Plato nichts Anderes gethan, als die Philosophien Aelterer exponirt; und seiner ihm eigenthümlichen Darstellung gehört nur dieß an, sie erweitert zu haben. Sein Timäus ist nach allen Zeugnissen [1] die Erweiterung einer Pythagoreischen Schrift, die wir auch noch haben; und ebenso ist bei Parmenides seine Erweiterung der Art, daß sein Princip in seiner Einseitigkeit aufgehoben ist.

[1] Scholia in Timaeum, p. 423—424 (ed. Bekk.: Commentar. crit. in Plat. T. II).

Nach Beseitigung dieser beiden letzten Schwierigkeiten ist, zur Lösung der ersten, zuvörderst die Form zu charakterisiren, in der Plato seine Ideen vorgetragen hat; andern Theils ist sie aber von dem, was Philosophie als solche bei ihm ist, abzuziehen. Die Form der Platonischen Philosophie ist bekanntlich die dialogische. Die Schönheit dieser Form ist vornehmlich anziehend: doch muß man nicht, wie häufig geschieht, dafür halten, daß sie die vollkommenste Form der philosophischen Darstellung sey; sie ist eine Eigenthümlichkeit Plato's, und als Kunstwerk allerdings werth zu achten.

Zur äußern Form gehört zunächst die Scenerie und das Dramatische. Plato macht seinen Dialogen eine Umgebung von Wirklichkeit des Locals und dann auch der Personen, und geht von einer individuellen, diese Personen zusammenführenden Veranlassung aus, die für sich schon sehr lieblich und offen ist. Die Hauptperson ist Sokrates; von den Andern sind uns Viele bekannte Sterne, wie Agathon, Zeno, Aristophanes u. s. w. Wir werden zu einem Orte: im Phädrus (p. 229 Steph.; p. 6 Bekk.) zum Platanenbaum, zum klaren Wasser des Ilyssus, durch welchen Sokrates und Phädrus hindurchgehen; in andern Dialogen zu den Hallen der Gymnasien, zur Akademie, zu einem Gastmahle geführt. Dadurch, daß Plato selbst nie namentlich auftritt, sondern lauter andern Personen seine Gedanken in den Mund legt, wälzt er alles Thetische, Dogmatisirende völlig ab; und wir sehen ebenso wenig ein darstellendes Subject auftreten, als in der Geschichte des Thucydides oder im Homer. Xenophon läßt Theils sich selbst auftreten, Theils kehrt er überall das Absichtliche heraus, die Lehrweise und das Leben des Sokrates durch Beispiele zu rechtfertigen. Bei Plato ist dagegen Alles ganz objectiv und plastisch; und er wendet eine große Kunst an, das Vorgetragene weit von sich zu entfernen, oft sogar in die dritte oder vierte Person hinauszuschieben.

Im Ton der Darstellung des persönlichen Verhaltens der Unterredungen herrscht ferner die edelste Urbanität gebildeter Menschen; man lernt daraus die Feinheit des Betragens, und sieht

den Weltmann, der sich zu benehmen weiß. Höflichkeit drückt nicht ganz Urbanität aus, und enthält etwas mehr, einen Ueberfluß, nämlich noch Bezeugungen von Achtung, Ausdruck von Vorzug und Verpflichtungen; Urbanität ist die wahrhafte Höflichkeit, und liegt dieser zu Grunde. Die Urbanität bleibt aber dabei stehen, einem Jeden, mit dem man spricht, die persönliche vollkommene Freiheit seiner Sinnesart und Meinungen, so wie das Recht, sich zu äußern, einzuräumen: so daß man in seiner Gegenäußerung und seinem Widerspruch diesen Zug ausdrückt, sein eigenes Sprechen gegen das Aeußern des Andern für ein subjectives zu halten; denn es ist eine Unterredung, wo Personen als Personen auftreten, nicht die objective Vernunft sich mit sich bespricht. Bei aller Energie der Aeußerung ist dann dieß immer anerkannt, daß der Andere auch eine denkende Person ist: wie man denn überhaupt nicht vom Dreifuß versichern, noch dem Andern über den Mund fahren muß. Diese Urbanität ist aber nicht Schonung, sondern vielmehr die größte Offenheit und Freimüthigkeit; und dieß macht eben die Anmuth der Dialoge Plato's aus.

Dieser Dialog ist endlich keine Conversation, in der, was man sagt, einen zufälligen Zusammenhang hat und haben soll, ohne daß die Sache erschöpft wäre. Wenn man sich bloß unterhalten will, so wird die Zufälligkeit und Willkühr der Einfälle zur Regel gemacht. In der Einleitung freilich haben die Dialoge Plato's zuweilen auch diese Weise der Unterhaltung, mithin die Gestalt zufälligen Fortgangs, indem er den Sokrates von den bestimmten Vorstellungen der Individuen, von dem Kreise ihrer Ideen ausgehen läßt (S. 52); aber später werden diese Dialoge Entwickelung der Sache, worin das Subjective der Conversation verschwindet, indem sich im Ganzen ein schöner consequenter dialektischer Fortgang findet. Sokrates redet, leitet ab, geht für sich in seinem Raisonnement fort, zieht ein Resultat, und giebt diesem Allen nur die äußere Wendung, es in Gestalt der Frage vorzutragen; denn die meisten Fragen sind darauf eingerichtet, daß der Andere nur durch Ja oder

Nein antwortet. Der Dialog scheint das Zweckmäßigste zu seyn, ein Raisonnement darzustellen, weil es hin und her geht; diese seine verschiedenen Seiten werden nun an verschiedene Personen vertheilt, damit die Sache lebendiger werde. Der Dialog hat aber den Nachtheil, daß der Fortgang von der Willkühr herzukommen scheint; das Gefühl am Ende des Dialogs bleibt daher immer, daß die Sache auch hätte anders ausfallen können. In den Platonischen Dialogen ist diese Willkühr jedoch nur scheinbar vorhanden; denn sie ist zugleich dadurch entfernt, daß die Entwickelung nur Entwickelung der Sache ist, und dem dazwischen Redenden wenig überlassen ist. Solche Personen sind, wie wir schon (S. 57) bei Sokrates sahen, plastische Personen der Unterredung; es ist Einem da nicht um seine Vorstellung zu thun, oder, wie die Franzosen sich ausdrücken, pour placer son mot. Wie beim Abhören des Katechismus die Antworten vorgeschrieben sind, so in diesen Dialogen; denn der Autor läßt die Antworter sprechen, was er will. Die Frage ist dabei so auf die Spitze gestellt, daß nur eine ganz einfache Antwort möglich ist; und das ist eben das Schöne und Große dieser dialogischen Kunst, wodurch sie zugleich unbefangen erscheint.

Es verbindet sich nun mit diesem Aeußerlichen der Persönlichkeit zunächst, daß die Platonische Philosophie sich nicht für sich als ein eigenthümliches Feld ankündigt, wo man eine eigene Wissenschaft in eigener Sphäre beginnt; sondern sie läßt sich Theils auf die gewöhnlichen Vorstellungen der Bildung überhaupt, wie Sokrates, Theils auf die Sophisten, Theils auch auf frühere Philosophen ein, und erinnert ebenso in der Ausführung an Beispiele und Weisen des gemeinen Bewußtseyns. Eine systematische Exposition der Philosophie können wir in dieser Weise nicht finden. Darin liegt freilich eine Unbequemlichkeit für's Uebersehen, indem kein Maaßstab vorhanden ist, ob der Gegenstand erschöpft sey oder nicht. Nichtsdestoweniger ist Ein Geist, Ein bestimmter Standpunkt der Philosophie darin enthalten, wenn auch der Geist nicht in der bestimmten Form hervortritt, die wir fordern. Die philosophische Bildung Plato's, so wie die allgemeine Bildung seiner Zeit, war

noch nicht für eigentliche wissenschaftliche Werke reif; die Idee war noch zu frisch und neu, und erst bei Aristoteles ist sie zur wissenschaftlichen systematischen Darstellung gediehen.

Mit diesem Mangel Plato's in der Form seiner Darstellung hängt dann auch ein Mangel in Ansehung der concreten Bestimmung der Idee selbst zusammen, indem die verschiedenen Elemente der Platonischen Philosophie, die in diesen Dialogen dargestellt werden, nämlich die bloßen Vorstellungen vom Wesen und das begreifende Erkennen desselben, überhaupt selbst in einer ungebundenern popularen Weise vermischt sind, so daß besonders jene zu einer mythischen Darstellung fortgehen; — eine Vermischung, welche für diesen Anfang der eigentlichen Wissenschaft in ihrer wahren Gestalt nothwendig ist. Plato's erhabener Geist, der eine Anschauung oder Vorstellung des Geistes hatte, durchdrang diesen seinen Gegenstand mit dem speculativen Begriffe; aber er fing dieß Durchdringen nur erst an, und umfaßte noch nicht die ganze Realität desselben mit dem Begriffe: oder das Erkennen, das in Plato erschien, realisirte sich noch nicht in ihm zu dem Ganzen. Hier geschieht es also, Theils daß die Vorstellung des Wesens sich wieder von seinem Begriffe trennt und er ihr gegenübertritt, ohne daß es ausgesprochen wäre, daß der Begriff allein das Wesen ist: so daß wir Plato von Gott und wieder im Begriffe von dem absoluten Wesen der Dinge sprechen sehen, aber getrennt, oder in einer Verbindung, worin Beides getrennt scheint, und Gott als unbegriffenes Wesen der Vorstellung angehört. Theils tritt, für die weitere Ausführung und Realität, die bloße Vorstellung ein: an die Stelle des Fortgehens im Begriffe Mythen, selbstgebildete Bewegungen der Vorstellung, oder aus der sinnlichen Vorstellung aufgenommene Erzählungen, die zwar durch den Gedanken bestimmt sind, aber ohne daß dieser sie in Wahrheit durchdrungen hätte, sondern überhaupt so, daß das Geistige durch Formen der Vorstellung bestimmt ist; es werden z. B. sinnliche Erscheinungen des Körpers, der Natur aufgenommen, und Gedanken darüber, die sie

gar nicht so erschöpfen, als wenn sie durch und durch gedacht wären, und der Begriff selbstständig an sich selbst fortginge.

Dieß in Beziehung auf's Auffassen der Platonischen Philosophie betrachtet, so geschieht es, um dieser beiden Umstände willen, daß entweder zu viel oder zu wenig in ihr gefunden wird. Zu viel finden die Aelteren, die sogenannten Neuplatoniker, welche Theils, wie sie die Griechische Mythologie allegorisirten und als einen Ausdruck von Ideen darstellten — was die Mythen allerdings sind —, ebenso die Ideen in den Platonischen Mythen erst herausgehoben haben, und diese damit erst zu Philosophemen machten (denn darin besteht allein das Verdienst der Philosophie, daß das Wahre in der Form des Begriffes ist): Theils, was in der Form des Begriffes bei Plato ist, so für den Ausdruck des absoluten Wesens — z. B. die Wesenlehre im Parmenides für Erkenntniß Gottes — nahmen, als habe Plato selbst es nicht davon unterschieden. Es ist aber in den Platonischen reinen Begriffen nicht die Vorstellung, als solche, aufgehoben: oder nicht gesagt, daß diese Begriffe ihr Wesen sind; oder sie sind nicht mehr als eine Vorstellung für Plato, nicht Wesen. Zu wenig finden die Neueren besonders; denn diese hingen sich vorzüglich an die Seite der Vorstellung, und sehen in ihr Realität. Was in Plato Begriffenes oder rein Speculatives vorkommt, gilt ihnen für ein Herumtreiben in abstracten logischen Begriffen oder für leere Spitzfindigkeiten: dagegen dasjenige als Philosophem, was in der Weise der Vorstellung ausgesprochen ist. So finden wir bei Tennemann (Bd. II, S. 376) und Andern eine steife Zurückführung der Platonischen Philosophie auf die Formen unserer vormaligen Metaphysik, z. B. der Beweise vom Daseyn Gottes.

Wie sehr also auch die mythische Darstellung der Philosopheme an Plato gerühmt wird, und das Anziehende seiner Dialoge ausmacht, so ist sie doch eine Quelle von Mißverständnissen; und es ist schon eins, wenn man diese Mythen für das Vortrefflichste hält. Viele Philosopheme sind zwar durch die mythische Darstellung dem Verständniß näher gebracht, dennoch ist sie nicht die wahrhafte Weise der Darstellung; Philosopheme sind Gedanken, die, um rein zu seyn, als solche vorgetragen werden müssen. Der Mythus ist immer eine Darstellung, welche, als die ältere, sinnliche Bilder hereinbringt, die für die Vorstellung zugerichtet sind, nicht für den Gedanken; darin liegt aber eine Ohnmacht des Gedankens, der sich noch nicht für sich festzuhalten weiß, und so noch nicht der freie Gedanke ist. Die Mythe gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts, indem sie reizt und anlockt, sich mit Inhalt zu beschäftigen; als Verunreinigung des Gedankens durch sinnliche Gestalten kann sie aber nicht ausdrücken, was der Gedanke will. Ist der Begriff dann erwachsen, so bedarf er der Mythe nicht mehr. Oft sagt Plato, es sey schwer, sich über diesen Gegenstand auszulassen, er wolle daher einen Mythus aufstellen; leichter ist dieß allerdings. Auch sagt Plato von einfachen Begriffen, daß sie abhängige, vorübergehende Momente seyen, die ihre letzte Wahrheit in Gott haben; und indem er nun von diesem zuerst spricht, so ist derselbe eine bloße Vorstellung. So geht die Manier der Vorstellung und die ächt speculative durcheinander.

Um daher die Philosophie Plato's aus seinen Dialogen aufzufassen, ist es unsere Sache, das, was der Vorstellung angehört, insbesondere wo er für die Darstellung einer philosophischen Idee zu Mythen seine Zuflucht nimmt, von der philosophischen Idee selbst zu unterscheiden; nur dann weiß man, daß Solches, was nur der Vorstellung als solcher, nicht dem Gedanken angehört, nicht das Wesentliche ist.. Kennt man aber nicht für sich, was Begriff, was speculativ ist: so ist die Gefahr unabwendlich, daß man, durch diese Mythen veranlaßt, eine ganze Menge Sätze und Theoreme aus den Dialogen zieht, und sie als Platonische Philosopheme aufführt, die für sich gar nicht solche sind, sondern durchaus nur der Weise der Vorstellung angehören. So z. B. bedient sich Plato in seinem Timäus (p. 41 Steph.; p. 43 Bekk.) der Form, Gott habe die Welt gebildet, und die Dämonen hätten dabei

gewisse Beschäftigungen gehabt; was ganz in der Weise der Vorstellung gesprochen ist. Wird es nun aber für ein philosophisches Dogma Plato's genommen, daß Gott die Welt geschaffen, daß höhere Wesen geistiger Art existiren, und bei der Welterschaffung Gott hülfreiche Hand geleistet haben: so steht dieß zwar wörtlich im Plato, und doch ist es nicht zu seiner Philosophie gehörig. Wenn er in Weise der Vorstellung von der Seele des Menschen sagt, daß sie einen vernünftigen und unvernünftigen Theil habe, so ist dieß ebenso nur im Allgemeinen zu nehmen; aber Plato behauptet damit nicht philosophisch, daß die Seele aus zweierlei Substanzen, zweierlei Dingen zusammengesetzt sey. Wenn er das Erkennen, das Lernen als eine Wiedererinnerung vorstellt: so kann dieß heißen, daß die Seele vor der Geburt des Menschen präexistirt habe. Ebenso wenn er von dem Hauptpunkte seiner Philosophie, von den Ideen, dem Allgemeinen, als dem bleibenden Selbstständigen spricht, als den Mustern der sinnlichen Dinge: so können wir dann leicht dazu verleitet werden, jene Ideen, nach der Weise der modernen Verstandes-Kategorien, als Substanzen zu denken, die im Verstande Gottes, oder für sich, als selbstständig, z. B. als Engel, jenseits der Wirklichkeit existiren. Kurz Alles, was in der Weise der Vorstellung ausgedrückt ist, nehmen die Neueren geradezu für Philosophie. So kann man Platonische Philosophie in dieser Art aufstellen, indem man durch Plato's eigene Worte dazu berechtigt ist; weiß man aber, was das Philosophische ist, so kümmert man sich um solche Ausdrücke nicht, und weiß, was Plato wollte. —

In der Darstellung der Platonischen Philosophie selbst, zu der ich jetzt überzugehen habe, kann zwar Beides nicht gesondert, aber es muß bemerkt und anders beurtheilt werden, als besonders von den Neuern geschehen ist. Wir haben einerseits den allgemeinen Begriff Plato's von der Philosophie und dem Erkennen, andererseits die besonderen Theile derselben, die bei ihm hervortreten, zu entwickeln.

Was nun den allgemeinen Begriff der Philosophie betrifft, so ist das Erste die Vorstellung, die Plato vom Werthe der Philosophie überhaupt hatte. Wir sehen ihn ganz von der Höhe der Erkenntniß der Philosophie durchdrungen; und er zeigt einen Enthusiasmus für das Denken dessen, was an und für sich ist. Wenn die Cyrenaiker die Beziehung des Seyenden auf das einzelne Bewußtseyn, die Cyniker die unmittelbare Freiheit als das Wesen setzten: so dagegen Plato die sich mit sich selbst vermittelnde Einheit des Bewußtseyns und Wesens, oder das Erkennen. Er drückt überall die erhabensten Vorstellungen von der Würde der Philosophie aus, so wie das tiefste Gefühl und entschiedenste Bewußtseyn, alles Andere für geringer zu achten; er spricht von ihr mit der größten Begeisterung, mit Energie, mit allem Stolze der Wissenschaft, wie wir es heut zu Tage nicht wagen würden. Von der sogenannten Bescheidenheit der Wissenschaft gegen andere Sphären ist nichts zu finden, noch des Menschen gegen Gott; Plato hat das volle Bewußtseyn, wie nahe und Eins mit Gott die menschliche Vernunft ist. Man erträgt es, dieß bei Plato zu lesen, einem Alten, weil es so nichts Präsentes mehr ist; einem modernen Philosophen aber würde man es höchlich übel nehmen. Philosophie ist dem Plato das höchste Besitzthum, das Wesen für den Menschen: sie allein sey das, was der Mensch zu suchen hat. Unter einer Menge von Stellen hierüber führe ich zunächst eine aus dem Timäus (p. 47 Steph.; p. 54 Bekk.) an: „Die Kenntniß der vortrefflichsten Dinge fängt von den Augen an. Das Unterscheiden des sichtbaren Tags und der Nacht, die Monate und Umläufe der Planeten haben die Kenntniß der Zeit erzeugt, und die Nachforschung der Natur des Ganzen uns gegeben. Woraus wir dann die Philosophie gewonnen haben; und ein größeres Gut, als sie, von Gott den Menschen gegeben, ist weder gekommen, noch wird je kommen."

Am Berühmtesten und zugleich am Verrufensten ist, wie er sein Bewußtseyn hierüber in der Republik ausdrückt, da es so sehr

den gemeinen Vorstellungen der Menschen widerspricht; und es fällt um so mehr auf, weil es die Beziehung der Philosophie auf den Staat, mithin auf die Wirklichkeit betrifft. Denn wenn man ihr auch sonst wohl Werth beilegt, so bleibt sie dabei doch in den Gedanken der Individuen; hier aber geht sie auf Verfassung, Regierung, Wirklichkeit. Nachdem Plato dort den Sokrates den wahren Staat hat exponiren lassen, so läßt er diese Darstellung durch Glaukon unterbrechen, der verlangt, daß Sokrates zeige, wie es möglich sey, daß ein solcher Staat existire. Sokrates macht viel Hin- und Herreden, will nicht daran gehen, sucht Ausflüchte, um davon freigelassen zu werden, und behauptet: Er sey nicht verpflichtet, wenn er die Beschreibung dessen gebe, was gerecht sey, auch darzulegen, wie es in die Wirklichkeit zu setzen sey; doch müsse man das angeben, wodurch, wenn nicht Vollkommenheit, doch die Annäherung möglich gemacht würde. Endlich, da in ihn gedrungen wird, spricht er: „So soll es denn gesagt werden, wenn es auch von einer Fluth des Gelächters und vollkommener Unglaublichkeit sollte übergossen werden. Wenn also nicht entweder die Philosophen in den Staaten regieren, oder die jetzt sogenannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und vollständig philosophiren, und so Herrschermacht und Philosophie in Eins zusammenfallen, und die vielerlei Sinnesarten, die jetzt für sich abgesondert nach dem Einen oder dem Andern sich wenden: so giebt es, o Freund Glaukon, für die Völker kein Ende ihrer Uebel, noch, denke ich, für das menschliche Geschlecht überhaupt; und dieser Staat, von dem ich sprach, wird nicht eher erzeugt werden, und das Licht der Sonne sehen," als bis dieß geschieht. „Dieß ist es," setzt Sokrates hinzu, „was ich so lange gezaudert habe, zu sagen, weil ich weiß, daß es so sehr gegen die gemeine Vorstellung geht." Plato läßt den Glaukon erwiedern: „Sokrates, Du hast ein solches Wort und Sache ausgesprochen, daß Du Dir vorstellen mußt, es werde eine Menge, und das nicht schlechte Leute, ihre Mäntel abwerfen, und nach der nächsten besten Waffe greifen, und sammt und sonders in

geschlossenem Gliede auf Dich losgehen; und wenn Du sie nicht mit Gründen zu besänftigen wissen wirst, so wirst Du es schwer zu büßen haben." [1]

Plato stellt hier schlechthin die Nothwendigkeit dieser Verbindung der Philosophie und der Regierung auf. Was diese Forderung betrifft, so kann es als eine große Anmaßung erscheinen, daß den Philosophen die Regierung der Staaten in die Hände gegeben werden soll; denn der Boden der Geschichte ist ein anderer, als der Boden der Philosophie. In der Geschichte soll zwar die Idee, als die absolute Macht, sich hervorbringen: mit andern Worten, Gott regiert in der Welt. Die Geschichte ist aber die Idee, die auf natürliche Weise, nicht mit dem Bewußtseyn der Idee, vollbracht wird. Es wird freilich nach allgemeinen Gedanken des Rechts, des Sittlichen, Gottgefälligen gehandelt; man muß aber wissen, daß Handeln zugleich Treiben des Subjects als solchen für besondere Zwecke ist. Die Verwirklichung der Idee geschieht also durch eine Vermischung von Gedanken und Begriffen mit unmittelbaren, particularen Zwecken; so daß dieselbe nur einerseits durch den Gedanken, andererseits durch die Umstände, durch die menschlichen Handlungen, als Mittel, producirt wird. Diese Mittel scheinen oft der Idee entgegengesetzt zu seyn, das schadet aber nichts; alle jene bestimmte Zwecke sind vielmehr nur Mittel, die Idee hervorzubringen, weil sie die absolute Macht ist. Die Idee kommt mithin zu Stande in der Welt, da hat es keine Noth; es ist aber nicht nöthig, daß die Regierenden die Idee haben.

Um jedoch die Aeußerung, daß die Regenten der Völker Philosophen seyn sollen, zu beurtheilen, muß man wohl bedenken, was unter Philosophie im Platonischen Sinne, und im Sinne der damaligen Zeit überhaupt verstanden wurde. Das Wort Philosophie hat zu verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Bedeutungen gehabt. Es gab eine Zeit, wo man einen Menschen, der nicht an Gespenster, nicht an den Teufel glaubte, einen Philosophen nannte. Wenn dergleichen Vor-

[1] Plat. De Republica, V. p. 471—474 (p. 257—261).

stellungen überhaupt vorbei sind, so fällt es keinem Menschen mehr ein, jemanden deßhalb einen Philosophen zu nennen. Die Engländer nennen das Philosophie, was wir experimentirende Physik nennen; ein Philosoph ist da jemand, der solche Versuche macht, theoretische Kenntniß der Chemie, des Maschinenwesens u. s. w. besitzt (Th. I, S. 72). Bei Plato vermischt sich nun die Philosophie mit dem Bewußtseyn des Uebersinnlichen, das bei uns religiöses Bewußtseyn ist; Platonische Philosophie ist so das Bewußtseyn des an und für sich Wahrhaften und Rechten, das Bewußtseyn und die Gültigkeit allgemeiner Zwecke im Staate. In der ganzen Geschichte von der Völkerwanderung an, wo die christliche Religion die allgemeine Religion wurde, hat es sich aber um nichts Anderes gehandelt, als das übersinnliche Reich, was zunächst für sich gewesen ist, dieß an und für sich Allgemeine und Wahre, auch in die Wirklichkeit einzubilden und die Wirklichkeit danach zu bestimmen. Dieß ist das fernere Geschäft der Bildung überhaupt gewesen. Ein Staat, eine Regierung und Verfassung moderner Zeit hat daher eine ganz andere Grundlage, als ein Staat älterer Zeit, und besonders der Zeit, in der Plato lebte. Wie die Griechen im Allgemeinen damals mit ihren demokratischen Verfassungen, und dem Zustande, der daraus hervorging, vollkommen unzufrieden gewesen sind (s. oben, S. 154): so haben auch alle Philosophen die Demokratien der Griechischen Staaten, wo die Bestrafung der Generale (s. oben, S. 46) und dergleichen geschah, verdammt. Gerade in einer solchen Verfassung, sollte man zwar denken, müßte es sich am ehesten vom Besten des Staats handeln: es herrschte aber eine zufällige Willkühr, die nur momentan durch überwiegende Individualitäten, durch Virtuosen der Staatskunst, wie Aristides, Themistokles und Andere, corrigirt wurde; — ein Zustand, der dem Untergange dieser Verfassung vorherging. In unsern Staaten dagegen ist der Zweck des Staats, das allgemeine Beste, ganz anders immanent und gewalthabend, als in älterer Zeit. Der gesetzliche Zustand, der Zustand der Gerichte, der Verfassung, des

Volksgeistes ist so fest in sich selbst, daß nur für das Momentane zu entscheiden bleibt; und es fragt sich sogar, was und ob überhaupt etwas vom Individuum abhängig ist. Regieren heißt uns, daß im wirklichen Staat nach der Natur der Sache gehandelt werde; und indem dazu das Bewußtseyn des Begriffs der Sache gehört, so wird dann die Wirklichkeit mit dem Begriff in Uebereinstimmung gebracht, damit aber die Idee in die Existenz gesetzt. Das Resultat hiervon ist also, daß, wenn Plato sagt, die Philosophen sollen regieren, er das Bestimmen des ganzen Zustandes durch allgemeine Principe meint. Dieß ist in den modernen Staaten viel mehr ausgeführt, indem allgemeine Principe wesentlich ihre Basen sind, — freilich nicht gerade aller, aber doch der meisten. Einige sind schon auf dieser Stufe, andere sind im Kampfe darüber; aber es ist allgemein anerkannt, daß solche Principe das Substantielle der Verwaltung und Regierung ausmachen *sollen*.

Die Forderung des Plato ist so der Sache nach vorhanden. Was *wir* aber Philosophie nennen, die Bewegung in reinen Gedanken, betrifft die Form, die etwas Eigenthümliches ist; auf dieser Form allein beruht es indessen nicht, daß nicht das Allgemeine, die Freiheit, das Recht in einem Staate zum Princip gemacht sey. Ein Beispiel, was ein Philosoph auf dem Throne bewirken könnte, wäre Mark Aurel; es sind aber nur Privathandlungen von ihm anzuführen, und das Römische Reich ist durch ihn nicht besser geworden. Friedrich II. ist dagegen mit Recht der *philosophische König* genannt worden. Er hat sich mit Wolfischer Metaphysik und Französischer Philosophie und Versen beschäftigt, und war so ein Philosoph nach seiner Zeit; die Philosophie scheint eine besondere Privat-Sache seiner besondern Neigung gewesen, und davon unterschieden zu seyn, daß er König war. Aber er ist auch ein philosophischer König in dem Sinne, daß er einen ganz allgemeinen Zweck, das Wohl, das Beste seines Staates sich selbst in seinen Handlungen und in allen Einrichtungen zum Princip gemacht hatte, gegen Tractate mit andern Staaten, gegen die par-

ticularen Rechte in seinem eigenen Lande, welche er dem an und für sich allgemeinen Zwecke unterworfen hat. Ist dann aber später so etwas zur Sitte und Gewohnheit geworden, so heißen die folgenden Fürsten nicht mehr Philosophen, wenn auch dasselbe Princip vorhanden ist, und die Regierung, die Institutionen vornehmlich, darauf gebaut sind.

In der Republik spricht Plato weiterhin noch, in einem Bilde, von dem Unterschiede des Zustandes philosophischer Bildung, und des Mangels an Philosophie; es ist ein weitläufiges Gleichniß, das merkwürdig und glänzend ist. Die Vorstellung, die er gebraucht, ist folgende: „Man stelle sich eine unterirdische Wohnung, wie eine Höhle, vor, mit einem langen Eingang, der gegen das Licht offen ist. Ihre Bewohner sind festgeschmiedet und mit unbeweglichen Nacken, so daß sie nur den Hintergrund der Höhle zu sehen vermögen. Weit hinter ihrem Rücken brennt von Oben eine Fackel. In diesem Zwischenraume befindet sich oben der Weg und zugleich eine niedrige Mauer. Und hinter dieser Mauer" (dem Lichte zu) „befinden sich Menschen, die über dieselbe, wie die Puppen über ein Marionetten-Theater, allerhand Statuen von Menschen und Thieren tragen und erheben, indem sie bald dazu untereinander sprechen, bald schweigen. Jene Angeschmiedeten würden so die Schatten hiervon, die auf die gegenüberstehende Wand fallen, allein sehen können, und sie für die wahren Wesen nehmen; was aber Jene, die sie herumtragen, untereinander sprechen, vernehmen sie durch den Wiederhall und halten es für die Reden dieser Schatten. Wenn es nun geschähe, daß Einer losgemacht würde, und den Nacken umkehren müßte, so daß er jetzt die Dinge selbst sähe: so würde er glauben, das, was er jetzt erblicke, seyen wesenlose Träume, jene Schatten aber das Wahre. Und wenn sie gar Jemand an das Licht selbst aus ihrem Kerker heraufzöge, würden sie von dem Lichte geblendet seyn und nichts sehen, und würden den hassen, der sie an das Licht gezogen, als einen,

der ihnen ihre Wahrheit genommen, und dagegen nur Schmerz und Schaden zubereitet habe." [1] Diese Art von Mythus hängt mit der eigenthümlichen Bestimmung der Platonischen Philosophie zusammen, die Vorstellung der sinnlichen Welt in den Menschen von dem Bewußtseyn der übersinnlichen zu unterscheiden.

Indem wir nun weiter hiervon zu sprechen haben, so müssen wir zweitens die Natur des Erkennens nach Plato betrachten, damit aber die Darstellung der Platonischen Philosophie selbst beginnen.

a. Näher bestimmte Plato nämlich die Philosophen als diejenigen, „welche die Wahrheit zu schauen begierig sind. — Glaukon: Dieß ist richtig. Aber wie erläuterst Du es? — Sokrates: Ich sage dieß nicht Jedem; Du wirst aber darin mit mir übereinstimmend seyn. — Worin? — Daß, da das Schöne dem Häßlichen entgegengesetzt ist, es zwei sind. — Warum nicht? — Mit dem Gerechten und Ungerechten, dem Guten und Bösen, und jeder andern Idee (εἶδος) verhält es sich eben so, daß jede derselben für sich Eins ist; dagegen, durch die Gemeinschaft mit den Handlungen und Körpern und andern Ideen allenthalben hervortretend, erscheint eine jede als ein Vieles. — Du sagst recht. — Ich unterscheide nun hiernach einerseits die Schaulustigen und Künstelustigen und praktischen Menschen: andererseits die, von denen die Rede ist, welche man richtig allein Philosophen nennt. — Wie meinst Du das? — Nämlich solche, die gern schauen und hören, lieben schöne Stimmen und Farben und Gestalten, und Alles, was aus dergleichen besteht; aber des Schönen Natur selbst ist ihr Gedanke unfähig zu sehen und zu lieben. — So verhält es sich. — Die aber vermögen, auf das Schöne selbst zu gehen und es für sich (καθ' αὐτό) zu sehen, sind diese nicht selten? — Ja wohl. — Wer nun die schönen Dinge für schön hält, nicht aber die Schönheit selbst erfaßt, noch, wenn Jemand ihn auf die Erkenntniß derselben führt, folgen kann, — meinst Du, daß er das Leben in einem wachen

[1] Plat. De Republica VII, p. 514—516 (p. 326—328).

oder einem Traum-Zustande zubringe?" (D. h. die Nicht-Philosophen gleichen Träumenden.) „Sieh nämlich. Träumen, ist es nicht dieß, wenn Einer im Schlaf oder auch im Wachen das einer Sache nur Aehnliche nicht für etwas ihr Aehnliches, sondern für die Sache selbst hält, der es gleicht? — Ich würde allerdings von einem Solchen sagen, daß er träume? — So ist der Wachende dagegen, welcher das Schöne selbst für das Seyende hält, und es selbst sowohl, als dasjenige, was nur Theil daran hat (*μετέχοντα*), erkennen kann, und Beide nicht miteinander verwechselt." [1]

In dieser Bestimmung der Philosophie sehen wir schon überhaupt sogleich, was die so viel besprochenen Platonischen Ideen sind. Die Idee ist nichts Anderes, als was uns unter dem Namen des Allgemeinen geläufiger ist, und zwar so, daß dieses nicht als das formell Allgemeine, welches nur eine Eigenschaft der Dinge ist: sondern als das an und für sich selbst Seyende, als das Wesen, als dasjenige genommen wird, was allein wahrhaft ist. Wir übersetzen *εἶδος* zunächst Gattung oder Art; und die Idee ist auch allerdings die Gattung, aber wie sie mehr durch den Gedanken gefaßt und für ihn ist. Wenn freilich unser Verstand meint, Gattung sey nur dieß, gleiche Bestimmungen von mehrern Einzelnen als Merkmal zur Bequemlichkeit durch unsere Reflexion zusammenzufassen, so haben wir das Allgemeine in ganz äußerer Form. Die Gattung des Thiers ist aber, lebendig zu seyn; diese Lebendigkeit ist seine Substantialität, und nimmt man ihm diese, so ist es nichts mehr. Philosophie ist dem Plato also überhaupt die Wissenschaft dieses an sich Allgemeinen, zu dem er, im Gegensatze gegen das Einzelne, immer wiederkehrt und darauf zurückkommt. „Als Plato von der Tischheit und Becherheit sprach, sagte Diogenes, der Cyniker: Ich sehe wohl einen Tisch und einen Becher, aber nicht die Tischheit und Becherheit. Richtig, erwiederte Plato; denn Augen, womit man den Tisch und Becher sieht,

[1] Plat. De Republica V, p. 475—476 (p. 265—266).

hast Du wohl, aber, womit man Tischheit und Becherheit sieht, — den Geist hast Du nicht (*νοῦν οὐκ ἔχεις*)." [1] Was Sokrates begann, ist von Plato vollführt worden, welcher nur das Allgemeine, die Idee, das Gute als das Wesenhafte erkennt. Durch die Darstellung seiner Ideen hat Plato die Intellectual-Welt eröffnet, die aber nicht jenseits der Wirklichkeit, im Himmel, an einem andern Orte, sondern die wirkliche Welt ist: wie auch bei Leucipp das Ideelle der Wirklichkeit näher gebracht ist, und nicht — metaphysisch — hinter die Natur gesteckt worden. Das Wesen der Ideenlehre ist sonach die Ansicht, daß nicht das sinnlich Existirende das Wahre, sondern allein das in sich bestimmte, an und für sich Allgemeine das Seyende in der Welt ist: die Intellectual-Welt also das Wahre, Wissenswerthe, überhaupt das Ewige, an und für sich Göttliche ist. Die Unterschiede sind nicht seyende, sondern nur vorübergehende; doch ist das Absolute des Plato, als das in sich Eine und mit sich Identische, zugleich concret in sich, indem es eine in sich selbst zurückgehende Bewegung und ewiges Beisichseyn ist. Die Liebe zu den Ideen ist aber das, was Plato Enthusiasmus nennt.

Der Mißverstand der Platonischen Ideen geht nach zwei Seiten hin, deren eine dem Denken angehört, welches formal ist, und allein das Sinnliche oder das als sinnlich Vorgestellte — was Plato doch als bloße Schatten ausgiebt — für die wahre Realität hält. Wenn Plato nämlich von dem Allgemeinen als dem Wesen spricht, so fällt solchem Vorstellen entweder dieß ein, daß das Allgemeine nur als Eigenschaft uns gegenwärtig, also ein bloßer Gedanke in unserem Verstande ist: oder aber daß Plato auch dieß Allgemeine als Substanz nimmt, als ein Wesen an ihm selbst, das aber dann außer uns fällt. Wenn Plato ferner den Ausdruck gebraucht, die sinnlichen Dinge seyen, als Abbilder (*εἰκόνες*), dem, was an und für sich ist, ähnlich, oder die Idee sey ihr Muster und Vorbild (*παραδείγμα*): so werden denn diese Ideen,

[1] Diog. Laërt. VI, 53; cf. Plat. De Rep. VI, p. 508 (p. 319).

wenn auch nicht geradezu zu Dingen, doch zu einer Art von transscendenten Wesen gemacht, die anderswo in einem außerweltlichen Verstande weit von uns hinausliegen, und vorgestellte Bilder sind, die wir nur nicht sehen, wie das Vorbild des Künstlers, nach dem er eine gegebene Materie bearbeitet, und es ihr eindrückt. Indem sie nämlich ebenso von dieser sinnlichen gegenständlichen Wirklichkeit, die für Wahrheit gilt, entfernt sind, als von der Wirklichkeit des einzelnen Bewußtseyns abgelöst werden: so tritt ihr Subject, dessen ursprüngliche Vorstellungen sie sind, außer dem Bewußtseyn, und wird selbst nur als ein Anderes des Bewußtseyns vorgestellt.

Das zweite Mißverständniß, das in Ansehung der Ideen obwaltet, ist, wenn dieselben nicht außer unserem Bewußtseyn verlegt werden, sondern als unserer Vernunft zwar nothwendige Ideale gelten, deren Erzeugungen aber weder jetzt Realität haben, noch sie je erreichen können. Wie dort das Jenseits ein außerweltliches Vorstellen ist, worin die Gattungen substantiirt werden, so ist hier unsere Vernunft ein solches Jenseits der Realität. Wenn sie dann aber auch so genommen werden, daß sie in uns die Formen der Realität sind: so ist es wieder ein Mißverstand, als ob sie ästhetischer Natur wären; so daß sie als intellectuelle Anschauungen bestimmt sind, welche sich unmittelbar geben müssen und entweder einem glücklichen Genie oder auch einem Zustande der Entzückung und Begeisterung angehören. Denn so wären sie nur Einbildungen der Phantasie; allein das ist der Sinn Plato's, und der Wahrheit, nicht. Sie sind nicht unmittelbar im Bewußtseyn, sondern sie sind im Erkennen: und nur insofern unmittelbare Anschauungen, als sie das zum Resultat in seine Einfachheit zusammengefaßte Erkennen sind; oder die unmittelbare Anschauung ist nur das Moment ihrer Einfachheit. Man hat sie deßwegen nicht, sondern sie werden durch das Erkennen im Geiste hervorgebracht: der Enthusiasmus ist ihre erste unförmliche Erzeugung, aber das Erkennen fördert sie erst in vernünftiger gebildeter

Gestalt an den Tag; dabei sind sie ebenso real, denn sie sind allein das Seyn.

Plato unterscheidet deßwegen zunächst die Wissenschaft, das Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, von dem Meinen: „Ein solches Denken (διάνοιαν) als eines Erkennenden mögen wir mit Recht Erkenntniß (γνώμην) nennen; das Andere aber Meinung (δόξαν). Das Erkennen geht auf das, was ist; das Meinen ist ihm entgegengesetzt, aber so, daß sein Inhalt nicht das Nichts ist — das wäre die Unwissenheit —, sondern es wird Etwas gemeint. Das Meinen ist also das Mittelding zwischen Unwissenheit und Wissenschaft, sein Inhalt eine Vermischung des Seyns und des Nichts. Die sinnlichen Gegenstände, der Gegenstand des Meinens, das Einzelne hat nur Theil am Schönen, Guten, Gerechten, am Allgemeinen; aber es ist ebenso sehr auch häßlich, schlecht, ungerecht u. s. f. Das Doppelte ist ebenso Halbes. Das Einzelne ist nicht nur groß oder klein, leicht oder schwer, und einer dieser Gegensätze; sondern jedes Einzelne ist sowohl das Eine, als das Andere. Eine solche Vermischung des Seyns und Nichtseyns ist das Einzelne, der Gegenstand der Meinung;“ [1] — eine Vermischung, worin die Gegensätze sich nicht ins Allgemeine aufgelöst haben. Letzteres wäre die speculative Idee des Erkennens, während zum Meinen die Weise unseres gewöhnlichen Bewußtseyns gehört.

b. Ehe wir uns an die Betrachtung des objectiven, an sich seyenden Inhalts des Erkennens wenden, müssen wir vorher noch einerseits die subjective Existenz des Erkennens im Bewußtseyn nach Plato näher betrachten: andererseits, wie der Inhalt als Seele ist oder in der Vorstellung erscheint; und Beides ist die Beziehung des Erkennens, als des Allgemeinen, auf das einzelne Bewußtseyn.

α. Die Quelle, wodurch wir uns des Göttlichen bewußt werden, ist dieselbe, die wir schon bei Sokrates (s. oben, S. 65—66) bemerkten: Der Geist des Menschen enthalte selbst das Wesentliche

[1] Plat. De Republ. V, p. 476—479 (p. 266—273).

in sich, und um das Göttliche kennen zu lernen, müsse man es aus sich selbst entwickeln und zum Bewußtseyn bringen. Während aber bei den Sokratikern diese Erörterung über die Immanenz des Erkennens im Geiste des Menschen-überhaupt in der Form der Frage vorkam, ob die Tugend gelehrt werden könne: beim Sophisten Protagoras in der, ob die Empfindung das Wahre sey, was dann mit dem Inhalt der Wissenschaft, so wie mit der Unterscheidung derselben von der Meinung den nächsten Zusammenhang hat; so sagte Plato ferner, die Bildung zu diesem Erkennen sey nicht ein Lernen als solches, sondern was wir zu lernen scheinen, sey nichts Anderes, als Wiedererinnerung. Auf diesen Gegenstand kommt Plato oft zurück, vorzüglich aber behandelt er diese Frage im Meno; wo er behauptet (p. 81, 84 Steph.; p. 349, 355—356 Bekk.), daß überhaupt eigentlich nichts gelernt werden könne, sondern das Lernen vielmehr nur eine Erinnerung dessen sey, was wir schon besitzen, zu welcher die Verlegenheit, in welche das Bewußtseyn gebracht werde, nur die Erregung sey. Plato giebt hiermit jener Frage sogleich eine speculative Bedeutung, worin es um das Wesen des Erkennens, nicht um die empirische Ansicht des Erwerbens von Erkenntniß zu thun ist. Lernen nämlich, nach der unmittelbaren Vorstellung von ihm, drückt die Aufnahme eines Fremden in das denkende Bewußtseyn aus: eine Weise der mechanischen Verbindung und Erfüllung eines leeren Raums mit Dingen, welche diesem Raum selbst fremd und gleichgültig sind. Ein solches äußerliches Verhältniß des Hinzukommens, wo die Seele als tabula rasa erscheint, wie man sich im Lebendigen das Wachsthum durch ein Hinzukommen von Partikeln vorstellt, ist etwas Todtes, und paßt nicht für die Natur des Geistes, welcher Subjectivität, Einheit, Beisich-Seyn und Bleiben ist. Plato aber stellt die wahre Natur des Bewußtseyns darin vor, daß es Geist ist, in welchem, als solchem, dasjenige schon vorhanden sey, was ihm Gegenstand, oder was es für es wird. Es ist dieß der Begriff des wahrhaft Allgemeinen in seiner Bewegung:

der Gattung, die an ihr selbst ihr eigenes Werden ist, indem sie, was sie für sich wird, vorher schon an sich selbst ist; — eine Bewegung, worin sie nicht aus sich heraustritt. Diese absolute Gattung ist der Geist, dessen Bewegung nur die beständige Rückkehr in ihn selbst ist; so daß nichts für ihn ist, was er nicht an sich selbst ist: Lernen hiernach diese Bewegung ist, daß nicht ein Fremdes in ihn hineinkommt, sondern nur sein eigenes Wesen für ihn wird, oder er zum Bewußtseyn desselben kommt. Was noch nicht gelernt hat, ist die Seele, das als natürliches Seyn vorgestellte Bewußtseyn. Was den Geist zur Wissenschaft erregt, ist dieser Schein, und die durch denselben verursachte Verwirrung, daß das Wesen des Geistes ihm als ein Anderes, als das Negative seiner selbst ist: eine Weise der Erscheinung, die seinem Wesen widerspricht; denn er hat oder ist die innere Gewißheit, alle Realität zu seyn. Indem er diesen Schein des Andersseyns aufhebt, begreift er das Gegenständliche, d. h. giebt sich darin unmittelbar das Bewußtseyn seiner selbst, und kommt so zur Wissenschaft. Vorstellungen von den einzelnen, zeitlichen, vorübergehenden Dingen kommen allerdings von Außen: nicht aber die allgemeinen Gedanken, welche, als das Wahrhafte, im Geiste selbst ihre Wurzel haben und seiner Natur angehören; dadurch wird dann alle Autorität verworfen.

In dem einen Sinne ist Erinnerung freilich ein ungeschickter Ausdruck: und zwar in dem, daß man eine Vorstellung reproducire, die man zu einer andern Zeit schon gehabt habe. Aber Erinnerung hat auch einen anderen Sinn, den die Etymologie giebt, nämlich den des Sichinnerlichmachens, des Insichgehens; dieß ist der tiefe Gedankensinn des Worts. In diesem Sinne kann man allerdings sagen, daß das Erkennen des Allgemeinen nichts sey, als eine Erinnerung, ein Insichgehen: daß wir das, was zunächst in äußerlicher Weise sich zeigt und als ein Mannigfaltiges bestimmt ist, zu einem Innerlichen machen, zu einem Allgemeinen, dadurch, daß wir in uns selbst gehen und so unser Inneres zum Bewußtseyn

bringen. Bei Plato hat jedoch, wie nicht zu läugnen ist, der Ausdruck der Erinnerung häufig den empirischen, ersten Sinn. Dieß kommt daher, weil Plato den wahrhaften Begriff, daß das Bewußtseyn an sich selbst der Inhalt des Wissens sey, zum Theil in der Weise der Vorstellung und mythisch vorträgt; so daß hier eben die früher (S. 163) schon erwähnte Vermischung des Vorstellens und des Begriffs eintritt. Im Meno (p. 82—86 Steph.; p. 350—360 Bekk.) will Sokrates an einem Sklaven, der keine Unterweisung erhalten hatte, zeigen, daß das Lernen eine Erinnerung sey. Sokrates fragt ihn und läßt ihn nach dessen eigenen Meinung antworten, ohne ihn etwas zu lehren, oder etwas als Wahres zu versichern: und bringt ihn dadurch endlich zum Aussprechen eines geometrischen Satzes vom Verhältnisse des Diameters eines Quadrats zu der Seite desselben. Der Sklave ruft die Wissenschaft nur aus sich selbst hervor, so daß es scheint, er erinnere sich nur an etwas, das er schon gewußt, aber vergessen hatte. Wenn nun Plato hier dieß Hervortreten der Wissenschaft aus dem Bewußtseyn eine Erinnerung nennt, so kommt dadurch die Bestimmung hinein, daß dieß Wissen schon einmal wirklich in diesem Bewußtseyn gewesen sey: d. h. daß das einzelne Bewußtseyn nicht nur an sich, seinem Wesen nach, den Inhalt des Wissens habe, sondern auch als dieses einzelne Bewußtseyn, nicht als allgemeines, ihn schon besessen habe. Aber dieß Moment der Einzelnheit gehört nur der Vorstellung an, und Erinnerung ist nicht Gedanke; denn die Erinnerung bezieht sich auf den Menschen als sinnlichen Diesen, nicht als allgemeinen. Das Wesen des Hervortretens der Wissenschaft ist deßwegen hier mit Einzelnem, mit der Vorstellung vermischt; und es tritt hier das Erkennen in der Form der Seele ein, als des an sich seyenden Wesens, des Eins, da die Seele doch nur Moment des Geistes ist. Indem Plato hier in eine Vorstellung übergeht, deren Inhalt nicht mehr die reine Bedeutung des Allgemeinen, sondern des Einzelnen hat, bildet er dieß mythisch weiter aus. Er stellt also jenes Ansichseyn des

Geistes in der Form eines Vorherseyns in der Zeit vor, als ob das Wahrhafte schon zu einer andern Zeit für uns gewesen sey. Aber zugleich ist zu bemerken, daß er dieß nicht als eine philosophische Lehre, sondern in Gestalt einer Sage giebt, welche er von Priestern und Priesterinnen empfangen habe, die sich auf das, was göttlich ist, verstehen. Aehnliches erzähle auch Pindar und andere göttliche Männer. Nach diesen Sagen sey die Seele des Menschen unsterblich, und höre jetzt auf zu seyn, was man sterben nenne, und komme wieder ins Daseyn, gehe aber keineswegs unter: „Wenn nun die Seele unsterblich ist und oft wieder hervortritt" (Seelenwanderung), „und das, was sowohl hier als im Hades" (im Unbewußten) „ist, und Alles gesehen hat, so findet kein Lernen mehr Statt, und sie erinnert sich nur dessen, was sie schon ehemals angeschaut hat." [1] Nach dieser Anspielung auf Aegyptisches, die doch nur eine sinnliche Bestimmtheit ist, greifen die Geschichtschreiber der Philosophie, und sagen, Plato habe statuirt, daß u. s. w. Ueber so etwas hat Plato aber gar nicht statuirt; es gehört gar nicht zur Philosophie, und auch ausdrücklich nicht zu der seinigen, so wenig, als was nachher noch von Gott vorkommen wird.

β. In andern Dialogen ist dann dieser Mythus weiter und glänzender ausgeführt; er bringt zwar diesen gewöhnlichen Sinn der Erinnerung herbei, daß der Geist des Menschen das in vergangener Zeit gesehen habe, was sich seinem Bewußtseyn vom Wahrhaften, Anundfürsichseyenden entwickelt. Es ist dabei aber ein Hauptbemühen des Plato, durch diese Behauptung der Wiedererinnerung zu zeigen, daß der Geist, die Seele, das Denken an und für sich frei ist; und dieß hat bei den Alten, besonders aber in der Platonischen Vorstellung, einen unmittelbaren Zusammenhang mit dem, was wir die Unsterblichkeit der Seele nennen.

αα. Im Phädrus (p. 245 Steph.; p. 38 Bekk.) spricht Plato davon, um zu zeigen, daß der Eros eine göttliche Raserei (*μανία*), und uns zur größten Glückseligkeit gegeben sey. Es ist dieß ein

[1] Plat. Meno, p. 81 (p. 348—349).

Enthusiasmus, der hier eine mächtige, Alles überwiegende Richtung auf die Idee hat (s. oben, S. 175): aber kein Enthusiasmus der Brust und der Empfindung, kein Anschauen, sondern ein Bewußtseyn und Wissen des Idealen. Plato sagt, er müsse die Natur der göttlichen und menschlichen Seele auseinanderlegen, um den Eros zu zeigen: „Das Erste ist, daß die Seele unsterblich ist. Denn was sich selbst bewegt, ist unsterblich und unvergänglich; was aber seine Bewegung von einem Andern hat, ist vergänglich. Was sich selbst bewegt, ist Princip; denn es hat ja seinen Ursprung und Anfang in ihm selbst und von keinem Andern. Und ebenso wenig kann es aufhören, sich zu bewegen; denn nur das hört auf, was seine Bewegung aus einem Andern hat." Plato entwickelt also zuerst den einfachen Begriff der Seele als des sich selbst Bewegenden, die insofern Moment des Geistes ist; das eigentliche Leben des Geistes an und für sich ist aber das Bewußtseyn der Absolutheit und Freiheit des Ichs selbst. Wenn wir von der Unsterblichkeit der Seele sprechen, so haben wir dabei häufig und gewöhnlich die Vorstellung, daß die Seele wie ein physisches Ding sey, das allerhand Eigenschaften hat: und während diese verändert werden können, so sey es, als von ihnen unabhängig, der Veränderung nicht unterworfen. Unter diesen Eigenschaften, die dann ebenso unabhängig von dem Dinge sind, ist nun auch das Denken; und das Denken ist hier als ein Ding bestimmt, als ob es vergehen und aufhören könnte. Bei dieser Frage ist also dieß das Interesse der Vorstellung, daß die Seele, als ein unvergängliches Ding, bestehen könne, auch ohne Phantasie, Denken u. s. f. zu haben. Bei Plato hängt die Unsterblichkeit der Seele hingegen unmittelbar damit zusammen, daß die Seele selbst das Denkende ist; so daß das Denken nicht eine Eigenschaft der Seele, sondern ihre Substanz ist. Es ist wie beim Körper, wo die Schwere auch nicht eine Qualität, sondern dessen Substanz ist: wie der Körper nicht mehr existirt, wenn man die Schwere fortnimmt, so existirt die Seele nicht mehr, wenn man das Denken fortnimmt.

Das Denken ist die Thätigkeit des Allgemeinen, das aber nicht ein Abstractum, sondern das Sichinsichselbstreflectiren, das Sichsichgleichsetzen ist, was in allen Vorstellungen geschieht. Indem nun so das Denken dieß Unvergängliche ist, das in aller Veränderung bei sich selbst bleibt, so ist die Seele selbst dieß Sichselbsterhalten im Andern: wie sie denn z. B. in der Anschauung es mit Anderem, mit äußerlichem Stoffe, zu thun hat, und doch zugleich bei sich ist. Die Unsterblichkeit hat so bei Plato nicht das Interesse, was sie bei uns in religiöser Rücksicht hat; indem sie vielmehr bei ihm mit der Natur des Denkens, mit dieser innern Freiheit desselben zusammenhängt, so hängt sie mit der Bestimmung zusammen, die den Grund dessen ausmacht, was das Ausgezeichnete der Platonischen Philosophie ist, mit diesem übersinnlichen Boden, den Plato gegründet hat: bei Plato ist daher die Unsterblichkeit der Seele auch von großer Wichtigkeit.

„Die Idee der Seele darzulegen," fährt er fort, „ist eine lange und göttliche Untersuchung; aber eine Aehnlichkeit davon läßt sich menschlicher Weise und leichter sagen." Hier folgt nun die Allegorie, in der es jedoch etwas bunt und inconsequent hergeht. Er sagt: „Die Seele gleicht der zusammengeeinten Kraft eines Wagens und Fuhrmanns." Dieß Bild spricht uns nicht an. „Die Pferde nun" (die Triebe) „der Götter und die Fuhrmänner sind selbst gut, und aus Gutem. Bei uns lenkt der Führer zuerst zwar auch den Zügel; dann aber ist nur eins der Pferde schön und gut, und aus Solchen, das andere jedoch entgegengesetzt und aus Entgegengesetzten abstammend. Hierdurch wird ihre Lenkung schwer und widerspänstig. Wie sie nun ein sterbliches und unsterbliches Lebendiges genannt werden, müssen wir versuchen zu sagen. Alle Seele bekümmert sich um Unbeseeltes, und durchwandert den ganzen Himmel, von einer Idee in die andere übergehend. Wenn sie vollkommen und geflügelt ist, so wandelt sie in der Höhe" (hat erhabene Gedanken) „und ordnet die ganze Welt. Deren Flügel aber sinken, die Seele treibt umher, bis sie etwas Festes

erlangt hat; so nimmt sie einen irdischen Leib an, der sich selbst durch die Kraft jener bewegt: und das Ganze heißt ein Lebendiges, eine Seele und ein Leib zusammengefügt, und hat die Benennung des Sterblichen." [1] Das Eine ist so die Seele als Denken, das Anundfürsichseyn; das Andere ist die Verbindung mit einer Materie. Dieser Uebergang vom Denken zur Körperlichkeit ist sehr schwierig, und für die Alten zu schwer zu begreifen; mehr davon werden wir bei Aristoteles sehen. Aus dem Gesagten könnte man so den Grund der Vorstellung ableiten, die man von dem Platonischen Philosophem giebt, daß die Seele für sich vor diesem Leben schon existirt habe und dann in die Materie herabfalle, sich mit ihr vereinige, sich damit beflecke, und ihre Bestimmung sey, die Materie wieder zu verlassen. Der Zusammenhang, daß das Geistige sich aus sich selbst realisirt, ist ein Punkt, der bei den Alten nicht in seiner Tiefe erörtert ist; sie haben zwei Abstracta, die Seele und die Materie, und die Verbindung ist nur in der Form eines Abfalls der Seele ausgesprochen.

„Das Unsterbliche aber," fährt Plato weiter fort, „wenn wir es nicht nach einem erkennenden Gedanken aussprechen, sondern der Vorstellung gemäß, nicht einsehend noch Gott hinreichend begreifend, bilden, — das unsterbliche Leben Gottes ist das, was einen Leib und eine Seele hat, die aber auf immer zusammengenaturt sind (συμπεφυκότα):" [2] d. h. nicht äußerlich, sondern an und für sich eins gemacht sind. Seele und Leib sind Beides Abstracta, das Leben aber ist die Einheit von Beiden; und indem Gottes Natur für die Vorstellung dieß ist, Seele und Leib ungetrennt in Einem zu haben, so ist er die Vernunft, deren Form und Inhalt unzertrennt eins an ihnen selbst sind. Dieß ist eine große Definition von Gott, eine große Idee, die übrigens nichts Anderes als die Definition neuerer Zeit ist: die Identität der Subjectivität und Objectivität, die Untrennbarkeit des Ideellen und

[1] Plat. Phaedrus, p. 246 (p. 39—40).
[2] Plat. Phaedrus, p. 246 (p. 40).

Reellen, — d. h. eben der Seele und des Leibes. Das Sterbliche, Endliche ist dagegen von Plato richtig als das bestimmt, dessen Existenz nicht absolut der Idee, oder bestimmter der Subjectivität, adäquat ist.

Nun giebt Plato weiter an, wie es im Leben des göttlichen Wesens zugehe, welches Schauspiel also die Seele vor sich habe, und wie das Abfallen ihrer Flügel geschehe: „Die Wagen der Götter fahren in Reihen einher, die der Heerführer Jupiter anführt, auf seinem geflügelten Wagen fahrend. Ihm folgt das Heer der andern Götter und Göttinnen, in eilf Theile geordnet; und sie führen, jeder sein Geschäft vollbringend, die herrlichsten und seligsten Schauspiele auf. Die farb- und gestalt- und gefühllose Substanz braucht den Gedanken, den Führer der Seele, allein als Zuschauer; und so entsteht ihr da die wahre Wissenschaft. Da sieht sie das, was ist (τὸ ὄν): und lebt in der Betrachtung des Wahren, indem sie dem in sich zurückführenden Kreise" (von Ideen) „folgt. In diesem Kreisen" (der Götter) „schaut sie die Gerechtigkeit, die Mäßigkeit und die Wissenschaft, nicht von dem, was wir Dinge nennen, sondern was in Wahrheit an und für sich selbst ist (τὸ ὄντως ὄν)." Dieß ist nun so als ein Geschehenes ausgedrückt. „Wenn die Seele aus dieser Beschauung zurückkommt, so stellt der Fuhrmann die Pferde an die Krippe, speist sie mit Ambrosia und tränkt sie mit Nektar. Dieß ist das Leben der Götter. Andere Seelen aber, durch Fehler des Fuhrmanns oder der Pferde, gerathen in Tumult, treten mit zerbrochenem Gefieder aus jenen himmlischen Gegenden, hören auf, die Wahrheit zu sehen, nähren sich vom Futter der Meinung, und fallen auf die Erde; je nachdem eine aber mehr oder weniger gesehen, in einen um so höheren oder geringeren Stand kommt sie hier. In diesem Zustande nun behält sie eine Erinnerung dessen, was sie gesehen; und wenn sie etwas Schönes, Gerechtes u. s. f. erblickt, so geräth sie außer sich, in Enthusiasmus. Die Flügel gewinnen wieder Kraft; und die Seele, besonders des Philosophen, erinnert sich

ihres ehemaligen Zustandes, in welchem sie aber nicht etwas Schönes, etwas Gerechtes u. s. f. erblickte, sondern die Schönheit und Gerechtigkeit selbst." [1] Indem das Leben der Götter also für die Seele ist, wenn sie beim einzelnen Schönen an's Allgemeine erinnert wird: so liegt hierin dieß, daß in der Seele, als in solchem Anundfürsichseyenden, die Idee des Schönen, Guten, Gerechten, als des Anundfürsichseyenden, an und für sich Allgemeinen, selber ist. Dieß macht die allgemeine Grundlage der Platonischen Vorstellung aus. Wenn Plato aber von der Wissenschaft als einer Erinnerung spricht, so hat er das ausdrückliche Bewußtseyn, daß dieß nur in Gleichnissen und Aehnlichkeiten gesprochen sey: nicht, wie es sonst den Theologen Ernst damit war, zu fragen, ob die Seele vor ihrer Geburt präexistirt habe, und gar auch wo. Es kann von Plato gar nicht aufgeführt werden, daß er diesen Glauben gehabt hat; und es ist davon bei ihm gar keine Rede, in dem Sinne, wie davon bei Jenen die Rede war: ebenso wenig von einem Abfalle aus einem vollkommenen Zustande, als habe der Mensch dieß Leben für eine Einkerkerung anzusehen u. s. w. Sondern das, was Plato als das Wahre ausspricht, ist, daß das Bewußtseyn an ihm selbst in der Vernunft das göttliche Wesen und Leben ist: daß der Mensch es im reinen Gedanken anschaut und erkennt, und dieß Erkennen eben selbst dieser himmlische Aufenthalt und Bewegung ist.

ββ. Bestimmter tritt dann das Erkennen in seiner Form als Seele da auf, wo Plato im Phädon diese Vorstellungen von der Unsterblichkeit der Seele weiter ausgeführt hat. Was im Phädrus bestimmt als Mythus und als Wahrheit geschieden ist, und auch so erscheint, dieß erscheint weniger so im Phädon, dem berühmten Dialoge, worin Plato den Sokrates von der Unsterblichkeit der Seele sprechen läßt. Daß Plato an die Geschichte des Todes des Sokrates diese Untersuchung geknüpft, hat zu allen Zeiten bewundernswürdig geschienen. Es scheint nichts passender, als

[1] Plat. Phaedrus, p. 246—251 (p. 40—50).

die Ueberzeugung von der Unsterblichkeit dem, der in Begriff ist, das Leben zu verlassen, in den Mund zu legen, und jene Ueberzeugung durch diese Scene zu beleben, so wie ein solches Sterben gegenseitig durch sie. Es ist zugleich zu bemerken, daß das Passende auch diesen Sinn haben muß, daß es dem Sterbenden erst eigentlich ziemt, mit sich, statt mit dem Allgemeinen, mit dieser Gewißheit seiner selbst als eines Diesen, statt mit der Wahrheit, sich zu beschäftigen. Wir treffen deßwegen hier am Wenigsten geschieden die Weise des Vorstellens und des Begriffes; allein dabei ist dieses Vorstellen weit entfernt, zu dieser Rohheit herabzusinken, welche die Seele als ein Ding sich vorstellt, und in der Weise eines Dings nach seiner Dauer oder seinem Bestehen fragt. Wir finden nämlich den Sokrates in diesem Sinne sprechen, daß dem Streben nach Weisheit, dem einzigen Geschäfte der Philosophie, der Körper und was sich auf den Körper beziehe, ein Hinderniß sey, weil die sinnliche Anschauung nichts rein, wie es an sich ist, zeige, und was wahr ist, durch Entfernung der Seele vom Körperlichen erkannt werde. Denn die Gerechtigkeit, die Schönheit und dergleichen Gattungen seyen allein das in Wahrheit Seyende, das, welchem alle Veränderung und Untergang fremd ist; und es werde nicht durch den Körper, sondern allein in der Seele angeschaut. [1]

Schon in dieser Trennung sehen wir das Wesen der Seele nicht in einer dinglichen Weise des Seyns betrachtet, sondern als das Allgemeine: noch mehr in dem Folgenden, wodurch Plato die Unsterblichkeit beweist. Ein Hauptgedanke hierbei ist der schon betrachtete, daß die Seele schon vor diesem Leben existirt habe, weil das Lernen nur eine Erinnerung sey; [2] und worin dieß liegt, daß die Seele schon an sich selbst dieß ist, was sie für sich wird. Es muß hierbei nicht an die schlechte Vorstellung angeborner Ideen gedacht werden: ein Ausdruck, der ein natürliches Seyn der Ideen

[1] Plat. Phaedo, p. 65—67 (p. 18—23).
[2] Plat. Phaedo, p. 72 (p. 35), p. 75 (p. 41).

enthält, als ob die Gedanken Theils schon fixirt wären, Theils ein natürliches Daseyn hätten, das nicht erst durch die Bewegung des Geistes sich hervorbrächte. Hauptsächlich aber setzt Plato die Unsterblichkeit darin, daß das Zusammengesetzte der Auflösung und dem Untergange unterworfen sey, das Einfache dagegen auf keine Weise aufgelöst und zerstreut werden könne; was aber immer sich selbst gleich und dasselbe ist, sey einfach. Diese Einfachen, das Schöne und Gute, das Gleiche sey aller Veränderung unfähig; hingegen dasjenige, worin diese Allgemeinen sind, die Menschen, Dinge u. s. f., seyen das Veränderliche, das von den Sinnen Aufzunehmende, jenes aber das Unsinnliche. Die Seele deßwegen, welche im Gedanken ist und sich an dieß als an ein ihr Verwandtes wendet und mit ihm umgeht, müsse darum auch selbst dafür gehalten werden, einfacher Natur zu seyn.[1] Hier erhellt dann wieder, daß Plato die Einfachheit nicht als Einfachheit eines Dings nimmt, z. B. nicht als die eines chemischen Stoffs u. s. f., der nicht mehr als an sich unterschieden dargestellt werden kann; was nur die leere abstracte Identität oder Allgemeinheit, das Einfache als ein Seyn, wäre.

Endlich scheint aber das Allgemeine in der That selbst in der Gestalt eines Seyns zu seyn, wie denn Plato den Simmias in dieser Rücksicht behaupten läßt: eine Harmonie, die wir hören, sey nichts Anderes, als ein Allgemeines, ein Einfaches, das eine Einheit Verschiedener ist; diese Harmonie aber sey an ein sinnliches Ding gebunden, und verschwinde mit diesem, wie die Musik der Leyer mit ihr. Dagegen läßt Plato nun den Sokrates zeigen, daß die Seele auch nicht eine Harmonie auf diese Weise sey; denn diese sinnliche Harmonie sey erst nach dem Dinge, als eine Folge desselben, die Harmonie der Seele aber an und für sich vor allem sinnlichen Seyn. Die sinnliche Harmonie habe ferner verschiedene Grade der Stimmung, die Harmonie der Seele aber keine

[1] Plat. Phaedo, p. 78—80 (p. 46—51).

quantitativen Unterschiede.[1] Hieraus erhellt, daß Plato das Wesen der Seele ganz im Allgemeinen erhält, und ihr wahrhaftes Seyn nicht in sinnliche Einzelnheit setzt, folglich auch die Unsterblichkeit der Seele bei ihm nicht in dem Sinne der Vorstellung genommen werden kann, in welchem wir sie nehmen, als die eines einzelnen Dinges. Wenn nun auch weiterhin der Mythus vorkommt von dem Aufenthalte der Seele nach dem Tode auf einer andern glänzendern und herrlichern Erde:[2] so haben wir oben (S. 186) gesehen, was es mit diesem Himmel für eine Bewandtniß hat.

γ. Was nun die Erziehung und Bildung der Seele anbetrifft, so steht dieß mit dem Vorhergehenden in Verbindung. Man muß sich jedoch den Idealismus des Plato nicht als subjectiven Idealismus denken, als jenen schlechten Idealismus, wie er in neuern Zeiten wohl vorgekommen ist, als ob der Mensch überhaupt nichts lerne, nicht äußerlich bestimmt werde, sondern alle Vorstellungen aus dem Subject erzeugt werden. Es wird oft gesagt, der Idealismus sey dieß, daß das Individuum alle seine Vorstellungen, auch die unmittelbarsten, aus sich setze. Dieß ist jedoch eine unhistorische, ganz falsche Vorstellung; wie dieß rohe Vorstellen den Idealismus definirt, so hat es in der That unter den Philosophen keine Idealisten gegeben, und ebenso ist der Platonische Idealismus von dieser Gestalt ganz entfernt. Im siebenten Buche seiner Republik (p. 518 Steph.; p. 333—334 Bekk.) spricht Plato nun, im Zusammenhang mit dem, was ich schon (S. 172—174) erwähnt habe, ins Besondere davon, wie dieses Lernen, wodurch das vorher im Geiste selbst einheimische Allgemeine nur aus ihm sich entwickele, beschaffen sey: „Wir müssen von der Wissenschaft und dem Lernen (παιδείας) dieß halten, daß sie nicht so beschaffen sind, wie Einige dafür ausgeben" (er meint damit die Sophisten), „die von der Bildung sprechen, als ob das

[1] Plat. Phaedo, p. 85—86 (p. 62—63); p. 92—94 (p. 74—80).
[2] Plat. Phaedo, p. 110—114 (p. 111—120).

Wissen nicht in der Seele enthalten sey, sondern als ob man die Wissenschaft in die Seele so hineinlege, wie in blinde Augen das Sehen gelegt werde." Diese Vorstellung, daß das Wissen ganz von Außen komme, findet sich in neuerer Zeit bei ganz abstracten, rohen Erfahrungsphilosophen, die behauptet haben, daß Alles, was der Mensch vom Göttlichen wisse, durch Erziehung und Angewöhnung in ihn komme, der Geist also nur die ganz unbestimmte Möglichkeit sey. Das Extrem hiervon ist dann die Offenbarungslehre, wo Alles von Außen gegeben ist. In der protestantischen Religion ist diese rohe Vorstellung in ihrer Abstraction nicht vorhanden; da gehört zum Glauben wesentlich das Zeugniß des Geistes, d. h. daß der einzelne subjective Geist, an und für sich, in sich diese Bestimmung enthalte und setze, die nur in Form eines äußerlich Gegebenen an ihn kommt. Plato spricht also gegen jene Vorstellung, indem er, eben in Beziehung auf den obigen bloß vorstellenden Mythus, sagt: „Die Vernunft lehrt, daß in Jedem das immanente Vermögen seiner Seele und das Organ inwohne, mit dem er lernt. Nämlich wie wenn das Auge nicht anders fähig wäre, als mit dem ganzen Körper sich von der Finsterniß an das Helle zu wenden: so muß man auch mit der ganzen Seele von dem ab, was geschieht" (den zufälligen Empfindungen und Vorstellungen), „herumgewendet werden zu dem Seyenden, bis sie fähig ist, dieß auszuhalten, und die höchste Helligkeit des Seyenden zu schauen. Dieß Seyende aber, sagen wir, ist das Gute. Dessen Kunst wäre der Unterricht, als die Kunst dieser Herumführung der Seele: und zwar auf welche Weise am Leichtesten und Wirksamsten Einer herumgekehrt würde, nicht um ihm das Sehen einzusetzen (ἐμποιῆσαι), sondern — indem er es schon hat, aber nicht gehörig in sich gewendet worden ist, und nicht die Gegenstände sieht, die er sehen soll — nun dieses zu bewirken. Die anderen Tugenden der Seele stehen dem Körper näher; sie sind nicht vorher in der Seele, sondern kommen nach und nach durch Uebung und Gewohnheit hinein. Das Denken (τὸ φρονῆσαι) hingegen, als

ein Göttliches, verliert seine Kraft niemals, und nur durch die Weise des Herumführens wird es gut oder böse." Dieß ist näher das Verhältniß, welches Plato in Rücksicht des Innerlichen und Aeußerlichen festsetzt. Uns sind dergleichen Vorstellungen, daß der Geist das Gute aus sich bestimme u. s. f., viel geläufiger; bei Plato aber war es darum zu thun, dieß erst festzusetzen.

c. Indem Plato die Wahrheit allein in das setzt, was durch den Gedanken producirt wird, die Quelle der Erkenntniß aber mehrfach ist, das Gefühl, die Empfindung u. s. w., so müssen wir nach Plato die Unterschiede des Erkennens überhaupt angeben. Daß durch das sinnliche Bewußtseyn, welches das Bekannte ist, von dem wir anfangen, das Wahre gegeben werde, ist eine Vorstellung, der Plato durchaus entgegengesetzt ist, als der Lehre der Sophisten, wie wir sie z. B. beim Protagoras sahen. Beim Gefühl kommt leicht der Mißverstand vor, daß Alles im Gefühl ist, wie ja auch jene Platonische Raserei des Schönen das Wahre in der Weise des Gefühls enthält; dieß ist aber nicht die wahrhafte Weise des Wahren, weil das Gefühl das ganz subjective Bewußtseyn ist. Das Gefühl als solches ist eben nur eine Form, mit der man die Willkühr zur Bestimmung des Wahren macht, indem, was der wahrhafte Inhalt sey, nicht durch das Gefühl gegeben ist; denn da hat aller Inhalt Platz. Auch der höchste Inhalt muß im Gefühl seyn: im Gedächtniß, im Verstande haben, ist uns etwas Anderes, als im Herzen, im Gefühl haben, d. h. in unserer innersten Subjectivität, im diesen Ich; und erst insofern der Inhalt im Herzen ist, sagen wir, ist er am wahrhaften Ort, weil er dann ganz mit unserer besondern Individualität identisch ist. Der Mißverstand ist aber, daß ein Inhalt nicht darum der wahrhafte ist, weil er in unserem Gefühle ist. Es ist daher die große Lehre Plato's, daß der Inhalt nur durch den Gedanken gefüllt wird; denn er ist das Allgemeine, das nur durch die Thätigkeit des Denkens gefaßt werden kann. Diesen allgemeinen Inhalt hat Plato eben als Idee bestimmt.

Am Ende des sechsten Buchs der Republik (p. 509—511 Steph.; p. 321—325 Bekk.) giebt Plato nun den Unterschied des Sinnlichen und Intellectuellen in unserem Wissen näher so an, daß er in jedem Gebiete wieder zwei Weisen des Bewußtseyns aufstellt: „Im Sinnlichen (ὁρατόν) ist der Eine Abschnitt die äußerliche Erscheinung, als da sind Schatten, Bilder im Wasser, und dann Abspiegelungen in den dichten, glatten, glänzenden und dergleichen Körpern. Die zweite Art begreift dasjenige, dem jenes ähnlich ist: die Thiere, Pflanzen" (diese concrete Lebendigkeit), „und alles künstlich Verfertigte. Im Intelligibeln (νοητόν) ist auch solcher zwiefacher Inhalt: Das Eine Mal gebraucht die Seele jene zuerst abgetheilten sinnlichen Bilder, und ist genöthigt, von Voraussetzungen (ἐξ ὑποθέσεων) aus zu forschen, indem sie nicht auf das Princip, sondern zum Resultat geht." Die Reflexion, die nicht für sich sinnlich ist, sondern allerdings dem Denken angehört, mischt das Denken in das zunächst sinnliche Bewußtseyn ein, ohne daß ihr Gegenstand schon ein reines Verstandeswesen wäre. „Die andere Gattung" (das in der Seele selbst Gedachte) „ist die, wo die Seele, von einer Voraussetzung ausgehend, den Weg (μέθοδον) zu einem voraussetzungslosen Princip, ohne die Bilder, die wir zu Jenem gebrauchen, und durch die Ideen selbst macht. Die sich mit der Geometrie, Arithmetik und ähnlichen Wissenschaften abgeben, setzen das Gerade und Ungerade, Figuren, drei Arten von Winkeln und dergleichen voraus. Und indem sie von solchen Voraussetzungen ausgehen, so glauben sie nicht nöthig zu haben, davon, als von einem Allen Bekannten, Rechenschaft zu geben. Ferner weißt Du, daß sie sich der Figuren, die sichtbar sind, bedienen, und von ihnen sprechen, obgleich sie nicht diese im Gedanken haben, sondern diejenigen, wovon diese nur die Abbilder sind, indem sie ihre Betrachtung um des" (allgemeinen) „Vierecks selbst und seiner Diagonale willen machen, nicht um jenes" (sinnlichen) „willen, das sie hinzeichnen; und ebenso mit den andern Dingen." Hier ist also, nach Plato, wohl der Ort, wo die Wissenschaft überhaupt

hervortritt, weil es nicht mehr um das Sinnliche als solches zu thun ist; aber zugleich ist dieß noch nicht die wahrhafte Wissenschaft, welche das geistige Allgemeine für sich selbst betrachtet, sondern das schließende, räsonnirende Erkennen, das sich allgemeine Gesetze und bestimmte Gattungen aus dem Sinnlichen bildet. „Diejenigen Figuren, welche sie zeichnen und beschreiben, welche auch einen Schatten geben und im Wasser ein Bild abspiegeln, gebrauchen sie nur als Bilder, und suchen deren Originale zu sehen, die man nicht anders als mit dem Verstande (διανοίᾳ) sieht. — Wahrhaftig! — Dieses nun habe ich oben diejenige Gattung des Gedachten genannt, zu dessen Erforschung die Seele genöthigt ist, Voraussetzungen zu gebrauchen, weil sie nicht auf das Princip geht, indem sie nicht über jene Voraussetzungen hinausgehen kann, aber diese untergeordneten Bilder gebraucht als Bilder, die jenen Originalen vollkommen gleich gemacht und ganz so bestimmt sind. — Ich verstehe, daß Du von dem redest, was in der Geometrie und andern dergleichen Wissenschaften geschieht. — Lerne jetzt den anderen Abschnitt des Gedachten kennen, welchen die Vernunft (λόγος) selbst berührt, indem sie durch das Vermögen der Dialektik Voraussetzungen macht, nicht als Principien, sondern in der That nur als Voraussetzungen, als Auftritte und Anläufe: damit sie bis zum Voraussetzungslosen, zum Princip des Alls gelange," das an und für sich ist; „es erfasse, und wieder das erfassend, was von jenem gefaßt wird, so wieder zum Resultate herabsteige, indem sie dabei ganz und gar kein Sinnliches gebraucht, sondern nur die Ideen selbst, und so durch sie selbst zu ihnen am Ende gelangt." Dieß zu erkennen, ist das Interesse und das Geschäft der Philosophie; dieß wird vom reinen Gedanken an und für sich erforscht, der sich nur in solchen reinen Gedanken bewegt. — „Ich verstehe es, aber noch nicht ganz hinreichend. Du scheinst mir dieß behaupten zu wollen, daß das, was durch die Wissenschaft der Dialektik vom Seyenden und Gedachten betrachtet wird, klarer sey, als was von jenen genannten Wissenschaften, welchen die Vor-

aussetzungen Principien sind, und wo die, welche sie betrachten, genöthigt sind, mit dem Verstande, aber nicht mit den Sinnen zu betrachten. Weil sie aber in ihrer Betrachtung nicht zum absoluten Princip überhaupt hinaufsteigen, sondern aus Voraussetzungen speculiren: so scheinen sie nicht den Gedanken (νοῦν) bei diesen Gegenständen selbst zu haben, ob diese Gegenstände gleich Gedanken sind mit einem Princip (νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς). Die Verfahrungsweise (ξῖν) der Geometrie und der ihr verwandten Wissenschaften scheinst Du mir Verstand zu nennen; und zwar so, daß er zwischen der Vernunft (νόῦς) und der" sinnlichen „Vorstellung (δόξα) sich in der Mitte befindet. — Du hast ganz richtig aufgefaßt. Gemäß diesen vier Unterscheidungen, will ich die vier Verhaltungsweisen (παθήματα) der Seele nennen: das begreifende Denken (νόησις) ist auf das Höchste gerichtet (ἐπὶ τῷ ἀνωτάτῳ), der Verstand auf das Zweite; das Dritte heiße Glaube (πίστις)" zu Thieren, Pflanzen, weil sie lebendig, homogener, identischer mit uns sind, — die wahre Vorstellung; „und das Letzte das bildliche Wissen (εἰκασία)," die Meinung. „Ordne sie Dir nach dem Verhältniß, daß jede Stufe so viel Klarheit (σαφηνείας) hat, so viel das, worauf sie sich bezieht, an der Wahrheit Theil hat." Dieß ist der Unterschied, der bei Plato vornehmlich zum Grunde liegt, und bei ihm näher zum Bewußtseyn gekommen ist.

Gehen wir nunmehr vom Erkennen zu seinem nähern Inhalt, in den die Idee sich besondert, und damit sich weiter in sich zu einem wissenschaftlichen Systeme organisirt: so fängt dieser Inhalt bei Plato an, in die drei Theile zu zerfallen, welche wir als logische, Natur- und Geistes-Philosophie unterscheiden. Die logische Philosophie hieß bei den Alten Dialektik, deren Hinzufügung die alten Geschichtschreiber der Philosophie ausdrücklich dem Plato zuschrieben (s. oben, S. 42). Es ist dieß nicht eine Dialektik, wie wir sie früher bei den Sophisten gesehen haben, welche die Vorstellungen überhaupt in Verwirrung bringt: sondern dieser erste Zweig der Platonischen Philosophie

ist die Dialektik, welche sich in reinen Begriffen bewegt, — die Bewegung des speculativ Logischen, womit sich mehrere Dialoge, namentlich der Parmenides, beschäftigen. Das Zweite bei Plato ist eine Art von Natur-Philosophie, deren Grundbestimmungen besonders im Timäus ausgesprochen werden. Das Dritte ist die Philosophie des Geistes, eine Ethik, und wesentlich seine Darstellung von einem vollkommenen Staate in der Republik. Zum Timäus und der Republik sollte noch der Kritias kommen, den wir aber nicht weiter anzuführen haben, indem er nur ein Fragment geblieben ist. Diese drei Dialoge giebt Plato als die Fortsetzung Einer zusammenhängenden Unterredung. Mit Timäus hatte sich Kritias so getheilt, daß, während Timäus von dem speculativen Ursprung des Menschen und der Natur handelte, Kritias die ideale Geschichte der Menschenbildung, eine philosophische Geschichte des Menschengeschlechts, als die alte Geschichte der Athener darstellen sollte, wie sie bei den Aegyptern aufbewahrt werde; wovon aber eben nur der Anfang auf uns gekommen ist.[1] Wird also zur Republik und zum Timäus noch der Parmenides hinzugenommen, so macht dieß eigentlich zusammen den ganzen, in jene drei Theile abgesonderten Körper der Platonischen Philosophie aus. Nach diesen drei Unterschieden wollen wir nun auch das Nähere der Platonischen Philosophie betrachten.

1. Dialektik.

Wir haben bereits vorläufig bemerkt, daß der Begriff der wahren Dialektik ist, die nothwendige Bewegung der reinen Begriffe aufzuzeigen, nicht als ob sie dieselben dadurch in Nichts auflöste; sondern eben das einfach ausgedrückte Resultat ist, daß sie diese Bewegung sind, und das Allgemeine eben die Einheit solcher entgegengesetzten Begriffe. Das vollkommene Bewußtseyn über diese Natur der Dialektik finden wir nun zwar nicht bei Plato, aber sie selbst: nämlich

[1] Plat. Timaeus, p. 20 sqq. (p. 10 sqq.); Critias, p. 108 sqq. (p. 149 sqq.).

das absolute Wesen auf diese Weise in reinen Begriffen erkannt, und die Darstellung der Bewegung dieser Begriffe. Was das Studium der Platonischen Dialektik erschwert, ist diese Entwickelung und das Aufzeigen des Allgemeinen aus den Vorstellungen. Dieser Anfang, der das Erkennen zu erleichtern scheint, macht vielmehr die Schwierigkeit größer, da er in ein Feld hineinzieht, worin ganz Anderes gilt, als in der Vernunft, und dieß Feld gegenwärtig macht: da hingegen, wenn in den reinen Begriffen allein fortgegangen und sich bewegt wird, gar nicht an jenes erinnert wird. Allein gerade dadurch gewinnen die Begriffe auch größere Wahrheit. Denn die rein logische Bewegung scheint uns sonst leicht für sich zu seyn, wie ein eigenes Land, welches ein Anderes neben ihm hat, das ebenso auch gilt. Aber indem Beides dort zusammengebracht wird, so erscheint das Speculative erst in seiner Wahrheit, daß es nämlich die einzige Wahrheit ist, und zwar durch die Verwandlung des sinnlichen Meinens in das Denken. In unserem Bewußtseyn ist nämlich zunächst das unmittelbar Einzelne, das sinnlich Reale; oder es sind auch Verstandesbestimmungen, die uns als ein Letztes, Wahrhaftes gelten. Im Gegensatz zur äußerlichen Realität ist aber vielmehr das Ideelle das Allerrealste; und daß es das einzig Reale sey, ist die Einsicht Plato's, der das Allgemeine oder den Gedanken als das Wahre gegen das Sinnliche bestimmt.

Der Zweck vieler Dialoge Plato's, die ohne einen affirmativen Inhalt enden (s. oben, S. 61, 158), ist daher, zu zeigen: daß das unmittelbar Seyende, die vielen Dinge, die uns erscheinen, wenn wir auch ganz wahre Vorstellungen davon haben, doch nicht das an sich selbst im objectiven Sinne Wahrhafte seyen, weil sie sich verändern, und durch ihr Verhältniß zu Anderem, nicht durch sich selbst, bestimmt sind; man müsse also im sinnlichen Einzelnen selber nur das Allgemeine, was Plato nun die Idee genannt hat (S. 174), betrachten. Das Sinnliche, Beschränkte, Endliche ist in der That sowohl es selbst, als das Andere, das auch als Seyendes

gilt; und so ist es der unaufgelöste Widerspruch, indem das Andere Macht in ihm hat. Es ist schon früher (S. 59, 178) erinnert worden, daß die Platonische Dialektik das Interesse hat, die endlichen Vorstellungen der Menschen zu verwirren und aufzulösen, um das Bedürfniß der Wissenschaft, diese Richtung auf das, was *ist*, in ihrem Bewußtseyn hervorzubringen. Durch diese Richtung gegen die Form des Endlichen hat die Dialektik also *erstens* die Wirkung, das Besondere zu confundiren: und dieß geschieht eben dadurch, daß die Negation, die in ihm vorhanden ist, aufgezeigt wird; so daß es in der That nicht ist, was es ist, sondern in sein Gegentheil, in seine Grenze, die ihm wesentlich ist, übergeht. Wird diese aber festgehalten, so vergeht es, und ist ein Anderes, als das, für welches es angenommen wird. Das formelle Philosophiren vermag die Dialektik nun gar nicht anders zu betrachten, als daß sie eine solche Kunst sey, das Vorgestellte oder auch die Begriffe zu verwirren, und das Nichts derselben aufzuzeigen, so daß ihr Resultat nur negativ ist. Weßwegen Plato auch in seiner Republik (VII, p. 538—539 Steph.; p. 370—371 Bekk.) rieth, die Bürger nur erst im dreißigsten Jahre zur Dialektik zuzulassen, weil durch dieselbe Einer das Schöne, was er von den Vorstehern gehört, in Schändliches verwandeln könne. Diese Dialektik sehen wir häufig bei Plato, Theils in den mehr eigentlich Sokratischen, moralischen Dialogen, Theils auch in den vielen Dialogen, welche sich auf die Vorstellung der Sophisten von der Wissenschaft beziehen.

Daran schließt sich auch die *zweite* Seite der Dialektik, zunächst nur das Allgemeine im Menschen zum Bewußtseyn zu bringen; welche, wie schon früher (S. 53) bei Sokrates bemerkt wurde, ein Hauptinteresse der Sokratischen Bildung war. Dieß können wir von hier aus als abgethan ansehen, und nur bemerken, daß auch eine Menge von Dialogen des Plato bloß darauf gehen, eine allgemeine Vorstellung zum Bewußtseyn zu bringen, die wir ohne weitere Mühe haben (s. oben, S. 58—59); weßhalb uns diese Weitläufigkeit des Plato oft Ueberdruß erregt. Diese Dialektik

ist zwar auch schon eine Bewegung des Gedankens, aber wesentlich nur auf äußerliche Weise, und für das reflectirende Bewußtseyn nöthig, um das Allgemeine, was an und für sich, unveränderlich und unsterblich ist, hervorgehen zu lassen. Diese zwei ersten Seiten der Dialektik, um das Besondere aufzulösen, und so das Allgemeine zu produciren, sind also noch nicht die Dialektik in ihrer wahrhaften Gestalt; es ist eine Dialektik, die Plato gemeinschaftlich hat mit den Sophisten, die es sehr gut verstanden haben, das Besondere aufzulösen. Ein Inhalt, den Plato zu diesem Zwecke sehr oft behandelt, ist so, daß er von der Tugend aufzeigt, sie sey nur Eine (s. oben, S. 60, 66); wodurch er eben das allgemeine Gute aus den besondern Tugenden hervorgehen läßt.

Indem nun das aus der Verwirrung des Besondern hervorgegangene Allgemeine, d. h. das Wahre, Schöne, Gute, was für sich selbst Gattung ist, zunächst noch unbestimmt und abstract war: so ist es drittens die Hauptseite im Bestreben Plato's, dieses Allgemeine in ihm selbst weiter zu bestimmen. Dieß Bestimmen ist das Verhältniß, welches die dialektische Bewegung im Gedanken zum Allgemeinen hat; denn durch diese Bewegung kommt die Idee zu solchen Gedanken, die Gegensätze des Endlichen in sich enthalten. Die Idee ist dann, als das sich selbst Bestimmende, die Einheit dieser Unterschiede; und so ist sie die bestimmte Idee. Das Allgemeine ist daher als das bestimmt, welches die Widersprüche in sich auflöst und aufgelöst hat, mithin als das in sich Concrete; so daß diese Aufhebung des Widerspruchs das Affirmative ist. Die Dialektik in dieser höhern Bestimmung ist die eigentlich Platonische: als speculativ, endet sie nicht mit einem negativen Resultat; sondern sie zeigt die Vereinigung der Gegensätze auf, die sich vernichtet haben. Hier fängt das für den Verstand Schwierige an. Indem die Form der Methode bei Plato aber noch nicht rein für sich ausgebildet ist, so ist dieß eben der Grund, warum seine Dialektik selbst noch oft bloß räsonnirend ist, von einzelnen Gesichtspunkten ausgeht und oft ohne Resultat bleibt. Andererseits ist

Plato selbst gegen diese nur räsonnirende Dialektik gerichtet; man sieht jedoch, daß es ihm Mühe macht, den Unterschied gehörig hervorzuheben. Diese speculative Dialektik, die bei ihm anfängt, ist so das Interessanteste, aber auch das Schwierigste in seinen Werken; was man daher auch gewöhnlich nicht kennen lernt, indem man Platonische Schriften studirt. So hat Tennemann z. B. das Wichtigste in der Platonischen Philosophie gerade gar nicht aufgefaßt, und nur Einiges davon als dürre ontologische Bestimmungen zusammengetragen: nämlich was in seinen Kram passen mochte. Es ist aber die höchste Geistlosigkeit eines Geschichtschreibers der Philosophie, bei einer großen Gestalt derselben nur zu sehen, ob etwas für ihn abfalle. —

Das, worauf es also bei Plato in der Dialektik ankommt, sind die reinen Gedanken der Vernunft, von der er den Verstand (διάνοια) sehr genau unterscheidet (s. oben, S. 193). Man kann über Vieles Gedanken haben, — wenn man übrigens Gedanken hat; so meint es indessen Plato nicht. Die wahrhaft speculative Größe Plato's, das, wodurch er in der Geschichte der Philosophie und damit in der Weltgeschichte überhaupt Epoche macht, ist die nähere Bestimmung der Idee: eine Erkenntniß, welche denn einige Jahrhunderte später überhaupt das Grundelement in der Gährung der Weltgeschichte und der neuen Gestaltung des menschlichen Geistes ausmacht. Diese nähere Bestimmung kann aus dem Vorhergehenden so gefaßt werden, daß Plato zunächst das Absolute als das Seyn des Parmenides gefaßt hat, aber als das Allgemeine, das als Gattung Zweck ist, d. h. das Besondere, Mannigfaltige beherrscht, durchdringt und producirt; Plato hat aber diese selbstproducirende Thätigkeit noch nicht entwickelt, und verfällt daher oft in äußerliche Zweckmäßigkeit. Als die Vereinigung der vorhergehenden Principe hat Plato ferner dieses Seyn zur Bestimmtheit und zum Unterschiede, wie er in der Dreiheit der Pythagoreischen Zahlenbestimmungen enthalten ist, fortgeführt, und diese in Gedanken ausgedrückt: überhaupt das Absolute als Einheit des Seyns

und Nichtseyns, wie Heraklit sagt, im Werden, des Einen und Vielen [1] u. s. f. gefaßt. Weiter hat er die Eleatische Dialektik, welche das äußerliche Thun des Subjects ist, den Widerspruch zu zeigen, jetzt in die objective Dialektik Heraklits aufgenommen: so daß, an die Stelle der äußerlichen Veränderlichkeit der Dinge, ihr inneres Uebergehen an ihnen selbst, d. h. ihrer Ideen, d. h. hier ihrer Kategorien, aus und durch sich selbst, getreten ist. Endlich hat Plato das Denken des Sokrates, das dieser nur zum Behuf der moralischen Reflexion in sich des Subjects aufgegeben, als objectiv, als die Idee, welche sowohl der allgemeine Gedanke als das Seyende ist, gesetzt. Die vorhergehenden Philosophien verschwinden also nicht, weil sie von Plato widerlegt sind, sondern in ihm.

Solche reine Gedanken, in deren anundfürsichseyender Betrachtung die Platonische Untersuchung ganz versirt, sind, außer dem Seyn und Nichtseyn, dem Einen und Vielen, auch noch z. B. das Unbegrenzte und das Begrenzende. Die rein logische, ganz abstruse Betrachtung solcher Gegenstände contrastirt dann freilich sehr mit der Vorstellung von dem schönen, anmuthigen, gemüthlichen Inhalt des Plato. Diese Betrachtung ist ihm überhaupt das Höchste der Philosophie, und das, was er überall als das wahrhafte Philosophiren und Erkennen der Wahrheit ausspricht; darin setzt er den Unterschied des Philosophen vom Sophisten. Die Sophisten betrachten dagegen das Erscheinende, das sie in der Meinung festhalten: also zwar auch Gedanken, aber nicht die reinen Gedanken, oder das, was an und für sich ist. Dieß ist eine Seite, warum Mancher unbefriedigt von dem Studium der Platonischen Werke weggeht. Wenn man einen Dialog anfängt, so findet man, in dieser freien Weise des Platonischen Vortrags, schöne Naturscenen, eine herrliche Einleitung (S. 160), die uns durch Blumengefilde in die Philosophie — und in die höchste, die Platonische — einzuführen verspricht. Man trifft darin Erhebendes

[1] Vergl. Th. I, S. 343, und die Anmerkung daselbst.
Anm. des Herausgebers.

an, was der Jugend besonders zusagt; das geht aber bald aus. Hat man sich von jenen erheiternden Scenen erst einnehmen lassen, so muß man jetzt darauf verzichten: und, indem man an das eigentlich Dialektische und Speculative kommt, sich auf mühsamem Pfade von den Dornen und Disteln der Metaphysik stechen lassen. Denn siehe, da kommen dann als das Höchste die Untersuchungen über das Eine und Viele, Seyn und Nichts; so war's nicht gemeint, und man geht still davon weg, sich wundernd, daß Plato darin die Erkenntniß sucht. Von den tiefsten dialektischen Untersuchungen geht Plato dann auch wieder zu Vorstellungen und Bildern, zur Schilderung von Scenen der Unterredung geistreicher Menschen über: so geschieht es z. B. im Phädon, den Mendelssohn modernisirt und in Wolfische Metaphysik verwandelt hat; Anfang und Ende ist erhebend, schön, die Mitte läßt sich mit der Dialektik ein. Es werden so sehr heterogene Stimmungen erfordert, um die Dialoge Plato's durchzugehen; und es gehört mithin zum Studium derselben eine Gleichgültigkeit des Geistes gegen die verschiedenen Interessen. Liest man mit dem Interesse der Speculation, so überschlägt man das, was als das Schönste gilt; hat man das Interesse der Erhebung, Erbauung u. s. f., so übergeht man das Speculative, und findet es seinem Interesse unangemessen. Es geht Einem, wie dem Jünglinge in der Bibel, der dieß und das gethan, und Christus fragte, was er thun solle, ihm zu folgen. Aber als der Herr ihm gebot: Verkauf Deine Sachen und gieb sie den Armen, da ging der Jüngling traurig fort; so war es nicht gemeint. So haben es Manche gut gemeint mit der Philosophie, haben Fries und Gott weiß wen studirt. Vom Wahren, Guten und Schönen ist ihnen die Brust voll, möchten's erkennen und schauen, und was wir thun sollen; ihre Brust schwillt aber nur vom guten Willen.

Während Sokrates nun beim Guten, Allgemeinen, an sich concreten Gedanken stehen blieb, ohne sie entwickelt, noch durch die Entwickelung aufgezeigt zu haben, geht Plato zwar zur be-

stimmten Idee fort; aber sein Mangel ist, daß diese Bestimmtheit und jene Allgemeinheit noch auseinanderfallen. Durch die Reduction der dialektischen Bewegung zum Resultate würde man wohl die bestimmte Idee erhalten; und das ist eine Hauptseite in der Erkenntniß. Wenn Plato jedoch von der Gerechtigkeit, dem Schönen, Guten, Wahren spricht, so ist dabei nicht ihre Entstehung aufgezeigt; sie erscheinen nicht als Resultat, sondern als unmittelbar aufgenommene Voraussetzung. Das Bewußtseyn hat zwar die unmittelbare Ueberzeugung, daß sie der höchste Zweck sind; aber diese ihre Bestimmtheit ist nicht gefunden. Diese Dialektik reiner Gedanken, da die dogmatischen Vorträge Plato's über die Ideen verloren gegangen sind (s. oben, S. 156), stellen uns nur noch die Dialoge über diesen Gegenstand dar, die, eben weil sie mit dem reinen Gedanken umgehen, darum auch zu den schwersten gehören: nämlich der Sophist, der Philebus, besonders aber der Parmenides. Die Dialoge, welche nur negative Dialektik und Sokratische Unterredung enthalten, indem sie nur concrete Vorstellungen, nicht die Dialektik in jenem höhern Sinne behandeln, übergehen wir hier; denn sie lassen uns unbefriedigt, weil ihr letzter Zweck nur ist, die Meinungen der Individuen zu verwirren oder das Bedürfniß nach Erkenntniß zu erwecken. Jene drei aber drücken die abstract speculative Idee in ihrem reinen Begriffe aus. Das Zusammenfassen der Gegensätze in Eines und das Aussprechen dieser Einheit fehlt zunächst im Parmenides, der so, wie jene anderen Dialoge, mehr nur ein negatives Resultat hat. Im Sophisten aber und dann im Philebus spricht Plato auch diese Einheit aus.

a. Immer jedoch ist die ausgeführte eigentliche Dialektik im Parmenides enthalten, dem berühmtesten Meisterstück der Platonischen Dialektik. Parmenides und Zeno werden da vorgestellt, als mit Sokrates in Athen zusammenkommend; die Hauptsache aber ist die Dialektik, die dem Parmenides und Zeno in den Mund gelegt wird. Gleich Anfangs ist die Natur dieser Dialektik auf folgende Weise näher angegeben. Plato läßt Parmenides so den Sokrates loben: „Ich bemerkte, daß Du, mit Aristoteles" — einem

der anwesenden Unterredner; es paßte wohl auf den Philosophen, aber dieser ist sechszehn Jahre nach Sokrates' Tode geboren — „Dich unterredend, Dich übtest, zu bestimmen, worin die Natur des Schönen, des Gerechten, des Guten und einer jeden dieser Ideen liege. Dieser Dein Trieb ist schön und göttlich. Ziehe Dich aber und übe Dich noch mehr in dieser unnütz scheinenden und von der Menge so genannten Zungendrescherei, so lange Du noch jung bist; sonst wird Dir die Wahrheit entgehen. — Worin, fragt Sokrates, besteht diese Art von Uebung. — Es gefiel mir schon an Dir, daß Du vorhin sagtest, man müsse sich nicht bei der Betrachtung des Sinnlichen und seiner Täuschungen aufhalten, sondern das betrachten, was nur das Denken erfaßt, und was allein ist." Schon früher [1] habe ich bemerkt, daß die Menschen von jeher geglaubt haben, das Wahre könne nur durch das Nachdenken gefunden werden; denn beim Nachdenken findet man den Gedanken, verwandelt das, was man in der Weise der Vorstellung, des Glaubens vor sich hat, in Gedanken. Sokrates erwiedert nun dem Parmenides: „So glaubte ich, das Gleiche und Ungleiche und die anderen allgemeinen Bestimmungen der Dinge am besten einzusehen. — Parmenides antwortet: Wohl! Aber Du mußt, wenn Du von einer solchen Bestimmung anfängst, nicht nur das betrachten, was aus einer solchen Voraussetzung folgt; sondern Du mußt auch noch dieß hinzufügen, was folgt, wenn Du das Gegentheil einer solchen Bestimmung voraussetzest. Z. B. bei der Voraussetzung, das Viele ist, hast Du zu untersuchen: Was geschieht dem Vielen in Beziehung auf sich selbst, und in Beziehung auf das Eine; und ebenso, was geschieht dem Eins in Beziehung auf sich und in Beziehung auf das Viele." Dieß ist eben das Wunderbare, was Einem beim Denken begegnet, wenn man solche Bestimmungen für sich vornimmt, daß eine jede in das Umgekehrte ihrer selbst umgeschlagen ist. „Aber wiederum ist zu betrachten, wenn das Viele nicht ist, was erfolgt dann für das Eine und für das Viele, Beide für sich und gegen einander. Eben solche

[1] Hegel's Werke, Bd. VI, Th. I, S. 8.

Betrachtungen ſind anzuſtellen in Betreff der Identität und Nicht-Identität, der Ruhe und Bewegung, des Entſtehens und Vergehens, und ebenſo in Anſehung des Seyns ſelbſt und des Nichtſeyns: Was iſt jedes für ſich und was ihre Beziehung bei der Annahme des Einen oder des Andern? Darin Dich vollkommen übend, wirſt Du die weſentliche Wahrheit erkennen." [1] So großen Werth legt Plato auf die dialektiſche Betrachtung, die keine Betrachtung des Aeußerlichen, ſondern eine lebendige Betrachtung iſt, deren Inhalt nur die reinen Gedanken ſind: und die Bewegung derſelben iſt eben, daß ſie ſich zum Andern ihrer ſelbſt machen; und ſo zeigen, daß nur ihre Einheit das wahrhaft Berechtigte iſt.

Ueber den Sinn der Einheit des Einen und Vielen läßt Plato den Sokrates ſagen: „Wenn Einer mir beweiſt, daß ich Eines und Vieles ſey, ſo verwundert er mich nicht. Indem er mich nämlich zeigt, daß ich ein Vieles ſey, und an mir die rechte, linke Seite, ein Oben und Unten, Vorn und Hinten aufzeigt, ſo wohnt mir die Vielheit bei: und wiederum die Einheit, da ich von uns Sieben Einer bin. Ebenſo Stein und Holz u. ſ. f. Aber das würde ich bewundern, wenn Einer die Ideen zuerſt, wie Gleichheit und Ungleichheit, Vielheit und Einheit, Ruhe und Bewegung und dergleichen, jede für ſich beſtimmte, und dann zeigte, wie ſie ſich an ihnen ſelbſt identiſch ſetzten und unterſchieden." [2] Die Dialektik des Plato iſt jedoch nicht nach jeder Rückſicht als vollendet anzuerkennen. Iſt es ihm auch beſonders darum zu thun, aufzuzeigen, daß in jeder Beſtimmung die entgegengeſetzte enthalten iſt: ſo kann man doch nicht ſagen, daß in allen ſeinen dialektiſchen Bewegungen dieſe ſtrenge Weiſe enthalten ſey; ſondern es ſind oft äußere Betrachtungen, die in ſeiner Dialektik Einfluß haben. Z. B. ſagt Parmenides: „Werden die beiden Theile des ſeyenden Eins, das Eine und das Seyende, je ablaſſen, das Eine, davon, ein Theil zu ſeyn (τοῦ εἶναι μόριον), das Seyende, vom Einen

[1] Plat. Parmenides, p. 135—136 (p. 21—23).

[2] Plat. Parmenides, p. 129 (p. 9—10).

Theile (τοῦ ἑνὸς μορίου)? Jeder Theil enthält alſo wiederum das Eins und das Seyende, und der kleinſte Theil beſteht immer noch aus dieſen beiden Theilen." [1] Mit andern Worten: „Das Eine iſt; es folgt hieraus, daß das Eine nicht gleichbedeutend iſt mit Iſt, ſo daß alſo das Eine und Iſt unterſchieden ſind. Es iſt alſo in dem Satze: Das Eine iſt, der Unterſchied; ſo iſt das Viele darin, und ſo ſage ich mit dem Einen ſchon das Viele." Dieſe Dialektik iſt zwar richtig, aber nicht ganz rein, indem ſie von ſolcher Verbindung zweier Beſtimmungen anfängt.

Das ganze Reſultat ſolcher Unterſuchung im Parmenides iſt nun am Ende ſo zuſammengefaßt: „Daß das Eine, es ſey oder es ſey nicht, es ſelbſt ſowohl als das Viele (τἄλλα), ſowohl für ſich ſelbſt als in Beziehung auf einander, — Alles durchaus ſowohl iſt als nicht iſt, erſcheint und nicht erſcheint." [2]) Dieß Reſultat kann ſonderbar erſcheinen. Wir ſind nach unſerer gewöhnlichen Vorſtellung ſehr entfernt, dieſe ganz abſtracten Beſtimmungen, das Eine, Seyn, Nichtſeyn, Erſcheinen, Ruhe, Bewegung und dergleichen, für Ideen zu nehmen; aber dieſe ganz Allgemeinen nimmt Plato als Ideen, und dieſer Dialog iſt ſo eigentlich die reine Ideenlehre Plato's. Er zeigt von dem Einen, daß es, wenn es iſt, ebenſowohl als wenn es nicht iſt, als ſich ſelbſt gleich, und nicht ſich ſelbſt gleich, ſo wie als Bewegung, wie auch als Ruhe, Entſtehen und Vergehen, iſt und nicht iſt: oder die Einheit ebenſowohl wie alle dieſe reinen Ideen ſowohl ſind als nicht ſind, das Eine ebenſo ſehr Eines als Vieles iſt. In dem Satze, „Das Eine iſt," liegt auch, „Das Eine iſt nicht Eines, ſondern Vieles;" und umgekehrt, „Das Viele iſt," ſagt zugleich, „Das Viele iſt nicht Vieles, ſondern Eines." Sie zeigen ſich dialektiſch, ſind weſentlich die Identität mit ihrem Andern; und das iſt das Wahrhafte. Ein Beiſpiel giebt das Werden: Im Werden iſt Seyn

[1] Plat. Parmenides, p. 142 (p. 35—36); vergl. Arist. Eth. Nicom., ed. Michelet, T. I, Praef. p. VII sqq.

[2] Plat. Parmenides, p. 166 (p. 84); vergl. Zeller: Platoniſche Studien, S. 165.

und Nichtseyn in untrennbarer Einheit, und doch sind sie darin auch als Unterschiedene; denn Werden ist nur dadurch, daß das eine ins Andere übergeht.

Es kann uns hiernach dieses Resultat im Parmenides vielleicht nicht befriedigen, indem es negativer Art zu seyn scheint, nicht, als Negation der Negation, die wahrhafte Affirmation ausspricht. Indessen sehen die Neuplatoniker, besonders Proklus, gerade diese Ausführung im Parmenides für die wahrhafte Theologie an, für die wahrhafte Enthüllung aller Mysterien des göttlichen Wesens. Und sie kann für nichts Anderes genommen werden, wie wenig dieß auch zunächst so aussieht, und Tiedemann (Platon. Argumenta, p. 340) solche Behauptungen nur für lauter Neuplatonische Schwärmereien ausgiebt. In der That aber verstehen wir unter Gott das absolute Wesen aller Dinge, das eben in seinem einfachen Begriffe die Einheit und Bewegung dieser reinen Wesenheiten, der Ideen des Einen und Vielen u. s. f. ist. Das göttliche Wesen ist die Idee überhaupt, wie sie entweder für das sinnliche Bewußtseyn, oder für das Denken ist. Insofern die göttliche Idee das absolute Sichselbstdenkende ist, so ist eben die Dialektik nichts Anderes, als diese Thätigkeit des Sichselbstdenkens in sich selbst; diesen Zusammenhang sehen die Neuplatoniker nur als metaphysisch an, und haben daraus die Theologie, die Entwickelung der Geheimnisse des göttlichen Wesens, erkannt. Aber es tritt hier die schon (S. 164) bemerkte Zweideutigkeit, die nunmehr bestimmter aufzuklären ist, ein: daß unter Gott und unter dem Wesen der Dinge zweierlei verstanden werden kann. Wenn nämlich einerseits gesagt wird, das Wesen der Dinge sey die Einheit der Gegensätze, so scheint damit nur das unmittelbare Wesen dieser unmittelbar gegenständlichen Dinge bestimmt zu seyn, und diese Wesenlehre oder Ontologie uns noch von der Erkenntniß Gottes, von der Theologie, verschieden zu seyn. Diese einfachen Wesenheiten und ihre Beziehung und Bewegung scheinen nur Momente des Gegenständlichen auszudrücken, nicht den Geist, weil ihnen so ein

Moment — nämlich die Reflexion in sich selbst — fehlt, das wir eben zum Seyn des göttlichen Wesens erfordern. Denn der Geist, das wahrhaft absolute Wesen, ist nicht nur das Einfache und Unmittelbare überhaupt, sondern das Sich-in-sich-Reflectirende, für welches in seinem Gegensatze die Einheit seiner und des Entgegengesetzten ist; als solches aber stellen jene Momente und ihre Bewegung es nicht dar, sondern dieselben erscheinen als einfache Abstractionen. Auf der andern Seite können sie auch als reine Begriffe, rein der Reflexion in sich selbst angehörend genommen werden. Es fehlt ihnen so das Seyn, das wir ebenso für die Reflexion in sich zum göttlichen Wesen erfordern; und dann gilt ihre Bewegung für ein leeres Herumtreiben in leeren Abstractionen, die nur der Reflexion angehören, aber keine Realität haben. Zur Lösung dieses Gegensatzes müssen wir die Natur des Erkennens und Wissens kennen, um im Begriffe Alles zu haben, was darin ist. So werden wir dieß Bewußtseyn haben, daß eben der Begriff in Wahrheit weder nur das Unmittelbare, obschon das Einfache, ist: noch daß er nur das Sich-in-sich-Reflectirende, das Ding des Bewußtseyns ist; sondern er ist von geistiger Einfachheit, also wesentlich, wie in sich zurückgekehrter Gedanke, so auch an sich, d. h. gegenständliches Wesen, und mithin alle Realität. Dieß Bewußtseyn über die Natur des Begriffs hat Plato nun nicht so bestimmt ausgesprochen, und damit auch dieß nicht, daß dieß Wesen der Dinge dasselbe ist, was das göttliche Wesen. Es ist aber eigentlich nur mit dem Worte nicht ausgesprochen, denn die Sache ist allerdings vorhanden; und es ist so nur ein Unterschied des Sprechens als nach der Weise der Vorstellung und des Begriffs vorhanden. Eines Theils ist also diese Reflexion in sich, das Geistige, der Begriff, in der Speculation des Plato vorhanden; denn die Einheit des Einen und Vielen u. s. f. ist eben diese Individualität in der Differenz, dieß Insichzurückgekehrtseyn in seinem Gegentheile, dieß Gegentheil, das in sich selbst ist: das Wesen der Welt ist wesentlich diese in sich zurückkehrende Bewegung des Insichzurückgekehrten. Andern Theils aber bleibt eben

darum bei Plato noch dieß Insichreflectirtseyn — als Gott nach der Weise der Vorstellung — ein davon Getrenntes; und in seiner Darstellung, des Werdens der Natur im Timäus erscheint so als ein Unterschiedenes: Gott, und das Wesen der Dinge.

b. Im Sophisten untersucht Plato die reinen Begriffe oder Ideen von Bewegung und Ruhe, Sichselbstgleichheit und Andersseyn, Seyn und Nichtseyn. Er beweist hier gegen Parmenides, daß das Nichtseyn ist, ebenso, daß das Einfache, Sichselbstgleiche an dem Andersseyn Theil hat, die Einheit an der Vielheit. Von den Sophisten sagt er, daß sie im Nichtseyn stehen bleiben; und widerlegt nun auch ihren ganzen Standpunkt, der das Nichtseyn, die Empfindung, das Viele sey. Plato hat das wahrhaft Allgemeine also so bestimmt, daß es die Einheit z. B. des Eins und Vielen, oder des Seyns und Nichtseyns ist; aber zugleich hat er auch vermieden, oder es lag in seinem Bestreben, zu vermeiden die Zweideutigkeit, die darin liegt, wenn wir von der Einheit des Seyns und Nichts u. s. f. sprechen. Bei diesem Ausdruck legen wir nämlich den Haupt-Accent auf die Einheit, da denn der Unterschied verschwindet, als wenn wir nur von ihm abstrahirten. Plato hat sich aber den Unterschied ebenso auch zu erhalten gesucht. Der Sophist ist eine weitere Ausführung des Seyns und Nichtseyns, die Beide allen Dingen zukommen; denn indem die Dinge verschieden sind, eins das andere des andern, so liegt auch die Bestimmung des Negativen darin. Vorerst drückt Plato im Sophisten aber das nähere Bewußtseyn über die Ideen als abstracte Allgemeinheiten aus, und daß dabei nicht stehen zu bleiben sey, indem es der Einheit der Idee mit sich selbst entgegen wäre. Plato widerlegt so einmal das Sinnliche, und dann die Ideen selbst. Die erste dieser Vorstellungen ist der später sogenannte Materialismus: daß das Substantielle nur das Körperliche sey, und nichts Realität habe, als was man mit den Händen greifen könne, wie Steine und Eichen. „Gehen wir", sagt Plato zweitens, „zu den Andern, zu den Freunden der Ideen." Ihre

Vorstellung ist, daß das Substantielle unkörperlich, intellectuell sey, und sie trennen das Feld des Werdens, der Veränderung davon ab, in welches das Sinnliche falle, während das Allgemeine für sich sey. Diese stellen die Ideen als unbeweglich vor, denen weder Activität noch Passivität zukomme. Plato setzt Dem entgegen, daß dem wahrhaft Seyenden (παντελῶς ὄντι) Bewegung, Leben, Seele und Denken nicht abgesprochen werden könne, und die heilige Vernunft (ἅγιον νοῦν) nirgends und in Keinem seyn könne, wenn es unbewegt ist.[1] Plato hat so ein ausdrückliches Bewußtseyn, weiter gegangen zu seyn, als Parmenides, wenn dieser sagt:

> Nimmer ja wirst Du erkunden, daß irgend seye das Nichtseyn.
> Aber von solcherlei Weg' halt' fern die forschende Seele.

Plato sagt also: Das Seyende hat in Einem sowohl am Seyn als auch am Nichtseyn Theil, das Theilhabende ist dann aber auch ebenso verschieden vom Seyn und Nichtseyn als solchem.[2]

Diese Dialektik nun kämpft hauptsächlich gegen zweierlei: erstens gegen die allgemeine Dialektik im gewöhnlichen Sinne, von der wir auch schon gesprochen haben. Beispiele dieser falschen Dialektik, auf die Plato oft zurückkommt, finden sich besonders bei den Sophisten; doch hat er ihren Unterschied von der reinen dialektischen Erkenntniß, dem Begriffe nach, nicht klar genug behandelt. Plato erklärt sich so z. B. dagegen, wenn Protagoras und Andere sagten, es sey keine Bestimmung an und für sich fest: bitter sey nichts Objectives, da, was Einigen bitter schmecke, für Andere süß sey; ebenso seyen Groß und Klein, Mehr und Weniger u. s. f. relativ, indem das Große unter andern Umständen klein, das Kleine groß sey. Die Einheit der Entgegengesetzten schwebt nämlich jedem Bewußtseyn überhaupt vor; aber die gemeine Vorstellungsart, der das Vernünftige nicht zum Bewußtseyn kommt, hält dabei die Entgegengesetzten immer auseinander, als seyen sie nur auf bestimmte Weise entgegengesetzt. Wie wir von jedem Dinge die Einheit auf-

[1] Plat. Sophista, p. 246—249 (p. 190—196).
[2] Plat. Sophista, p. 258 (p. 219).

zeigen, ebenso auch die Vielheit, da es viele Theile und Eigenschaften hat. Schon im Parmenides hat Plato, wie wir oben (S. 204) sahen, diese Einheit der Entgegengesetzten getadelt, weil dabei gesagt werden muß, Etwas sey in ganz anderer Rücksicht Eins, als es Vieles ist. Hier bringen wir also diese Gedanken nicht zusammen, sondern das Vorstellen und Reden geht nur vom Einen zum Andern herüber und hinüber; wird dieß Herüber- und Hinübergehen nun mit Bewußtseyn angestellt, so ist es die leere Dialektik, die die Gegensätze nicht wahrhaft vereinigt. Plato sagt hierüber: „Wenn Jemand seine Freude daran hat, als ob er etwas Schweres gefunden hätte, daß er die Gedanken von einer Bestimmung zur andern herüber- und hinüberzieht, so hat er nichts Preiswürdiges gethan; denn das ist weder etwas Vortreffliches, noch Schweres." Jene Dialektik, die eine Bestimmung aufhebt, indem sie einen Mangel an ihr aufzeigt, und dann dazu übergeht, eine andere zu constatiren, ist also eine unrichtige. „Das Schwere und Wahrhafte ist dieses, zu zeigen, daß das, was das Andere ist, Dasselbe ist, und, was Dasselbe ist, ein Anderes ist: und zwar in derselben Rücksicht und nach derselben Seite, daß das Eine ihnen geschehen ist, wird auch die andere Bestimmung an ihnen aufgezeigt. Dagegen zu zeigen, daß Dasselbe auf irgend eine Weise ein Anderes, und das Andere auch Dasselbe, daß das Große auch klein" (z. B. Protagoras' Würfel), „und das Aehnliche auch unähnlich sey, und sein Gefallen daran haben, so durch Gründe immer das Entgegengesetzte vorzubringen, — dieß ist keine wahrhafte Einsicht (ἔλεγχος), und offenbar das Erzeugniß eines Neulings" im Denken, „welcher erst das Wesen zu berühren anfängt. Alles von einander abzusondern, ist ein ungeschicktes Verfahren des ungebildeten, unphilosophischen Bewußtseyns. Es ist das vollkommene Ausgehen aller Gedanken, Alles auseinander fallen zu lassen; denn eben die Vereinigung der Ideen ist der Gedanke." [1] Es spricht so Plato bestimmt gegen diese Dialektik,

[1] Plat. Sophista, p. 259 (p. 220—221).

etwas zu widerlegen zu wissen nach irgend einem Gesichtspunkt u. s. w. Wir sehen, daß Plato in Ansehung des Inhalts nichts Anderes ausdrückt, als was die Indifferenz in der Differenz genannt worden: die Differenz absolut Entgegengesetzter, und ihre Einheit. Diesem speculativen Erkennen setzt er das gemeine, positive sowohl als negative, Denken entgegen: jenes, diese Gedanken nicht zusammenbringend, läßt eins, und dann auch das Andere getrennt gelten; dieses ist sich zwar der Einheit bewußt, aber einer oberflächlichen, auseinandergehenden Einheit, worin die beiden Momente in der verschiedenen Rücksicht sich trennen.

Das Zweite, wogegen Plato sich richtet, ist die Dialektik der Eleaten, und ihr Satz, der in seiner Art auch der Satz der Sophisten ist, nämlich der: Es ist nur das Seyn, und das Nichtseyn ist gar nicht. Dieß heißt nun bei den Sophisten, wie dieß Plato angiebt: Da das Negative gar nicht ist, sondern nur das Seyende, so giebt es nichts Falsches; alles Seyende, Alles, was für uns ist, ist also nothwendig wahr, und was nicht ist, wissen und empfinden wir nicht. Plato wirft den Sophisten vor, daß sie damit den Unterschied von Wahr und Falsch aufgehoben haben. [1] Auf dieser Stufe des dialektischen Bewußtseyns angekommen (und Alles ist nur ein Unterschied verschiedener Stufen), können die Sophisten das geben, was sie versprechen: Daß nämlich Alles, was das Individuum sich nach seinem Glauben zum Zweck und Interesse macht, affirmativ und richtig sey. Man kann hiernach nicht sagen: Dieß ist Unrecht, lasterhaft, ein Verbrechen; denn dieß drückt aus, daß die Maxime der Handlung falsch sey. Man kann ebenso wenig sagen: Diese Meinung ist täuschend; denn nach dem Sinne der Sophisten enthält der Satz dieß, daß, was ich empfinde oder mir vorstelle, insofern es das Meinige ist, affirmativer Inhalt, mithin wahr und richtig ist. Der Satz an sich sieht ganz abstract und unschuldig aus; aber man merkt erst, was man an solchen Abstractionen hat, wenn man sie in concreter Gestalt sieht.

[1] Plat. Sophista, p. 260—261 (p. 222—224).

Nach diesem unschuldigen Satze giebt es kein Laster, kein Verbrechen u. s. f. Die Platonische Dialektik unterscheidet sich wesentlich von dieser Weise der Dialektik.

Das Nähere im Sinne des Plato ist, daß die Idee, das an und für sich Allgemeine, Gute, Wahre, Schöne für sich selbst zu nehmen ist. Der Mythos, den ich bereits (S. 172 flgd.) angeführt, geht schon dahin, daß man nicht betrachten müsse eine gute Handlung, einen schönen Menschen, nicht das Subject, wovon solche Bestimmungen die Prädicate sind: sondern das, was in solchen Vorstellungen oder Anschauungen nun als Prädicate auftritt, müsse für sich genommen werden, und dieß sey das Wahrhafte an und für sich. Dieß hängt mit der Weise der Dialektik zusammen, die angeführt worden ist. Eine Handlung nach der empirischen Vorstellung genommen, kann man sagen, ist gerecht; nach einer andern Seite kann man an ihr auch entgegengesetzte Bestimmungen aufweisen. Aber es ist, ohne solche Individualitäten, ohne solche empirisch Concrete, das Gute, Wahre für sich zu nehmen; und dieß ist allein das, was ist. Die Seele, nach dem göttlichen Schauspiel in die Materie gefallen, freut sich über einen schönen, gerechten Gegenstand; das allein Wahrhafte ist aber die Tugend, Gerechtigkeit, Schönheit an und für sich. Es ist also das Allgemeine für sich, was durch die Platonische Dialektik näher bestimmt wird; hiervon kommen mehrere Formen vor, aber diese Formen sind selbst noch sehr allgemein und abstract. Die höchste Form bei Plato ist die Identität des Seyns und Nichtseyns: Das Wahrhafte ist das Seyende, aber dieß Seyende ist nicht ohne die Negation. Plato hat so das Interesse, aufzuzeigen, daß das Nichtseyn eine wesentliche Bestimmung des Seyenden ist, und daß das Einfache, Sichselbstgleiche an dem Andersseyn Theil hat. Diese Einheit des Seyns und Nichtseyns findet sich nun auch in der Vorstellung der Sophisten; aber dieß allein macht es noch nicht aus. Sondern in weiterer Untersuchung kommt Plato dann zu diesem Resultate, daß das Nichtseyn näher bestimmt die Natur

des Andern ist: „Die Ideen vermischen sich, und das Seyn und das Andere (θάτερον) gehen durch Alles und durcheinander hindurch; das Andere, weil es an dem Seyn Theil hat (μετασχόν), wird durch dieses Inwohnen des Seyns zwar seyn, aber nicht Dasselbe mit dem, welchem es inwohnt, sondern ein Verschiedenes: und als das Andere des Seyns ist es nothwendig das Nichtseyn. Da das Seyn aber ebenso am Andersseyn Theil hat, so ist es auch verschieden von den andern Ideen, und ist nicht eine jede derselben; so daß es zehntausenderlei nicht ist, und so auch das Uebrige, sowohl im Einzelnen als im Allgemeinen, auf vielfache Weise ist, und auf vielfache Weise nicht ist.“ [1] Plato spricht es so aus, daß das Andere als das Negative, Nicht-Identische überhaupt, zugleich in einer und derselben Rücksicht das mit sich Identische ist; es sind nicht verschiedene Seiten, die in Widerspruch gegen einander bleiben.

Dieß ist die Hauptbestimmung der eigenthümlichen Dialektik Plato's. Daß die Idee des Göttlichen, Ewigen, Schönen das Anundfürsichseyende ist, ist der Anfang der Erhebung des Bewußtseyns ins Geistige, und in das Bewußtseyn, daß das Allgemeine wahrhaft ist. Für die Vorstellung kann es genügen, sich zu begeistern, zu befriedigen durch die Vorstellung des Schönen, Guten; aber das denkende Erkennen fragt nach der Bestimmung dieses Ewigen, Göttlichen. Und diese Bestimmung ist wesentlich nur freie Bestimmung, die schlechthin die Allgemeinheit nicht aufhält; — eine Begrenzung (denn jede Bestimmung ist Begrenzung), die ebenso das Allgemeine in seiner Unendlichkeit frei für sich läßt. Die Freiheit ist nur in der Rückkehr in sich, das Ununterschiedene ist das Leblose; das thätige, lebendige, concrete Allgemeine ist daher das, was sich in sich unterscheidet, aber frei darin bleibt. Diese Bestimmtheit besteht nun darin, daß das Eine in dem Andern, in den Vielen, Unterschiedenen identisch mit sich ist. Dieß macht das allein Wahrhafte und für das Erkennen allein Interessante aus

[1] Plat. Sophista, p. 258—259 (p. 218—220).

in dem, was Platonische Philosophie heißt; und weiß man dieß nicht, so weiß man die Hauptsache nicht. Während man im schon öfter angeführten Beispiel (S. 204, 210), [1] wo Sokrates zugleich Einer und Vieles ist, die zwei Gedanken auseinander fallen läßt: so kommt es im speculativen Denken allein darauf an, die Gedanken zusammen zu bringen; und dieß Zusammenbringen der Verschiedenen, des Seyns und Nichtseyns, des Eins und Vielen u. s. f., ohne daß bloß vom Einen zum Andern übergegangen wird, ist das Innerste, und das wahrhaft Große der Platonischen Philosophie. Diese Bestimmung ist das Esoterische der Platonischen Philosophie, das Andere das Exoterische; was freilich ein schlechter Unterschied ist, als ob Plato zwei solche Philosophien hätte: eine für die Welt, für die Leute, die andere, das Innere, aufgespart für Vertraute. Das Esoterische ist aber das Speculative, das, auch geschrieben und gedruckt, dennoch, ohne Geheimniß zu seyn, ein Verborgenes bleibt für die, die nicht das Interesse haben, sich anzustrengen. Zu diesem Esoterischen gehören die beiden bisher betrachteten Dialoge; wozu noch drittens der Philebus kommt.

c. Im Philebus untersucht Plato die Natur des Vergnügens; und da handelt es sich dann besonders um den Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, oder des Unbegrenzten (ἄπειρον) und Begrenzenden (πέρας). Stellen wir uns dieß vor, so denken wir nicht daran, daß durch die metaphysische Erkenntniß der Natur des Unendlichen, Unbestimmten, zugleich auch über das Vergnügen entschieden wird; aber diese reinen Gedanken sind das Substantielle, wodurch über alles noch so Concrete, noch so fern Liegende entschieden wird. Wenn Plato vom Vergnügen und der Weisheit gegenüber handelt, so ist es der Gegensatz des Endlichen und Unendlichen. Unter Vergnügen stellen wir uns zwar das unmittelbar Einzelne, das Sinnliche vor; aber es ist das Unbestimmte in der Rücksicht, daß es das bloß Elementarische, wie Feuer, Wasser, nicht das Sichselbstbestimmende ist. Nur die Idee

[1] Vergl. auch Plat. Phileb. p. 14 (p. 138).

ist das Sichselbstbestimmen, die Identität mit sich. Unserer Reflexion scheint die Grenze das Schlechtere gegen das Unendliche, dieses dagegen das Vornehme, Höchste; und alte Philosophen bestimmten es auch so. Bei Plato wird aber umgekehrt dargethan, daß das Begrenzende das Wahre sey, als das Sichselbstbestimmende, während das Unbegrenzte noch abstract ist; es kann zwar auf mannigfaltige Weise bestimmt seyn, dieß Bestimmte ist aber dann nur das Einzelne. Das Unendliche ist das Formlose, die freie Form als Thätigkeit ist das Endliche, das am Unendlichen die Materie findet, um sich zu realisiren. Das sinnliche Vergnügen bestimmt Plato so als das Unbegrenzte, das sich nicht bestimmt; nur die Vernunft ist das thätige Bestimmen. Das Unendliche ist aber dieß, an sich zum Endlichen überzugehen: das vollendete Gute also, nach Plato, weder in der Lust, noch in der Vernunft zu suchen; sondern es sey ein aus Beiden gemischtes Leben. Die Weisheit sey aber, als die Grenze, die wahrhafte Ursache, woraus das Vorzügliche entstehe. [1] Als das Maaß und Ziel Setzende ist sie das an und für sich den Zweck Bestimmende: die immanente Bestimmung, mit der und in der die Freiheit sich zugleich Existenz giebt.

Plato betrachtet dieß, daß das Wahre die Identität der Entgegengesetzten ist, weiter: Das Unendliche sey, als das Unbestimmte, eines Mehr oder Weniger fähig, könne intensiver seyn oder nicht; das sey also das Kältere und Wärmere, das Trocknere und Feuchtere, das Schnellere und Langsamere u. s. f. Das Begrenzte sey nun das Gleiche, Zwiefache, und jedes andere Maaß, wodurch das Entgegengesetzte aufhöre, sich ungleich zu verhalten, und gleichmäßig und übereinstimmend werde. Durch die Einheit jener Gegensätze, z. B. des Kalten und Warmen, Trockenen und Feuchten, entstehe nun die Gesundheit: ebenso die Harmonie der Musik durch die Begrenzung der hohen und tiefen Töne, der schnellern und langsamern Bewegung; überhaupt entstehe alles Schöne und Vollkommene durch die Verbindung solcher Gegensätze. Gesundheit,

[1] Plat. Phileb. p. 11—23 (p. 131—156); p. 27—28 (p. 166—167).

Glückseligkeit, Schönheit u. s. f. erscheint also als ein Erzeugtes, insofern dazu die Gegensätze verwandt sind: damit aber eben als ein Vermischtes von diesen. Statt der Individualität gebrauchen die Alten häufig: Vermischung, Theilnahme u. s. f.; für uns sind dieß aber unbestimmte, ungenaue Ausdrücke. Aber Plato sagt: Das Dritte, was so erzeugt wird, setze ein Solches voraus, wodurch es gemacht wird, die Ursache; diese sey vortrefflicher, als diejenigen, durch deren Wirksamkeit jenes Dritte entsteht. So hat Plato vier Bestimmungen: erstens das Unbegrenzte, Unbestimmte; zweitens das Begrenzte, das Maaß, die Proportion, wozu die Weisheit gehöre; das Dritte sey das Gemischte aus Beiden, das nur Entstandene; das Vierte sey die Ursache. Diese ist an ihr eben die Einheit der Unterschiedenen, die Subjectivität, Macht und Gewalt über die Gegensätze, Dasjenige, was die Kraft hat, die Gegensätze in sich zu ertragen; nur das Geistige aber ist dieß Kräftige, was den Gegensatz, den höchsten Widerspruch in sich ertragen kann: das schwache Körperliche vergeht, sobald ein Anderes an dasselbe kommt. Diese Ursache sey nun die göttliche Vernunft, die der Welt vorstehe; die Schönheit der Welt in Luft, Feuer, Wasser und allgemein in den Lebendigen sey durch sie hervorgekommen.[1] Das Absolute ist also das, was in Einer Einheit endlich und unendlich ist.

Wenn Plato so vom Schönen und Guten spricht, so sind dieß concrete Ideen; oder vielmehr es ist nur Eine Idee. Aber bis zu solchen concreten Ideen ist es noch weit hin, wenn man von solchen Abstractionen anfängt als Seyn, Nichtseyn, Einheit, Vielheit. Hat nun Plato es aber auch nicht geleistet, diese abstracten Gedanken, durch weitere Entwickelung und Verfilzung in sich, zur Schönheit, Wahrheit und Sittlichkeit fortzuführen, so liegt doch schon immer in der Erkenntniß jener abstracten Bestimmungen selbst wenigstens das Kriterium und die Quelle für das Concrete. Im Philebus ist so schon dieser Uebergang zum Concreten gemacht,

[1] Plat. Phileb. p. 23—30 (p. 156—172).

indem daselbst das Princip der Empfindung, der Lust betrachtet wird. Die alten Philosophen wußten ganz wohl, was sie an solchen abstracten Gedanken hatten für das Concrete. Im atomistischen Princip der Vielheit finden wir so die Quelle einer Construction des Staats; denn die letzte Gedankenbestimmung solcher Staats-Principien ist eben das Logische. Die Alten hatten bei solchem reinen Philosophiren nicht solchen Zweck, wie wir: überhaupt nicht so den Zweck metaphysischer Consequenz, gleichsam als ein Problem vorgelegt. Wir dagegen haben eine concrete Gestaltung vor uns, und wollen es mit diesem Stoff in Richtigkeit bringen. Bei Plato enthält die Philosophie die Richtung, welche das Individuum sich geben soll, dieß und dieß zu erkennen; aber überhaupt setzt Plato die absolute Glückseligkeit für sich, das selige Leben selbst, in die im Leben anzustellende Betrachtung jener göttlichen Gegenstände.[1] Dieses betrachtende Leben scheint so zwecklos, indem alle Interessen darin verschwunden sind. Im Reiche des Gedankens frei zu leben, ist aber für die Alten Zweck an und für sich selbst gewesen; und sie erkannten, daß nur im Gedanken Freiheit sey.

2. Natur-Philosophie.

Bei Plato fing die Philosophie auch an, sich weiter zu bemühen, um das Bestimmtere zu erkennen; und so begann der allgemeine Stoff des Erkennens, sich mehr abzusondern. Im Timäus tritt die Idee so in ihrer concreten Bestimmtheit ausgedrückt hervor, und die Platonische Naturphilosophie lehrt uns daher dieß Wesen der Welt näher kennen; allein auf das Specielle können wir uns nicht einlassen, wie es denn auch wenig Interesse hat. Besonders, wo Plato auf Physiologie hinausgeht, entspricht das Vorgetragene unsern Kenntnissen gar nicht, wenn wir auch seine trefflichen, von den Neuern nur zu sehr verkannten Blicke bewundern müssen. Von den Pythagoreern hat Plato viel aufgenommen; wie viel ihnen angehöre, ist indessen nicht genau zu beur-

[1] Plat. Phileb. p. 33 (p. 178).

theilen. Wir bemerkten schon früher (S. 159), daß der Timäus eigentlich die Umarbeitung eines von einem Pythagoreer verfaßten Werkes ist: andere überscharfsinnige Leute haben zwar gesagt, dieses letztere sey nur ein Auszug, den ein Pythagoreer erst aus dem größern Werke Plato's gemacht habe; aber das Erste ist das Wahrscheinlichere. Der Timäus hat zu allen Zeiten für den schwersten und dunkelsten unter den Platonischen Dialogen gegolten. Diese Schwierigkeit liegt Theils in der äußern schon (S. 165) bemerkten Vermischung des begreifenden Erkennens und des Vorstellens, wie wir gleich Pythagoreische Zahlen eingemischt sehen werden: Theils aber vorzüglich in der philosophischen Beschaffenheit der Sache selbst, über die Plato noch kein Bewußtseyn hatte. Diese andere Schwierigkeit ist die Anordnung des Ganzen: was nämlich sogleich daran auffällt, ist, daß Plato in seiner Darstellung sich mehrmal unterbricht, oft umzukehren und wieder von vorne anzufangen scheint. [1] Dieß hat Kritiker, z. B. selbst August Wolf und Andere, die es nicht philosophisch zu nehmen wissen, bewogen: den Timäus für ein Aggregat und eine Zusammenstellung von Fragmenten oder mehrern Werken zu nehmen, die nur äußerlich so zusammengeheftet worden, oder wo in das Platonische vieles Fremde eingeschoben worden wäre; Wolf meinte daher in mündlichen Unterredungen hieraus zu erkennen, daß dieser Dialog gleich wie sein Homer entstanden sey. Allein obzwar der Zusammenhang unmethodisch erscheint, Plato selbst dieser Verwickelung wegen gleichsam häufig seine Entschuldigungen macht: so werden wir doch im Ganzen sehen, wie die Sache nothwendig auseinanderfällt, und welcher tiefere innerliche Grund die mehrmalige Rückkehr gleichsam zum Anfang nothwendig macht.

Die Darlegung des Wesens der Natur oder des Werdens der Welt leitet Plato nun auf folgende Weise ein: „Gott ist das Gute," wie es denn auch in jenen mündlichen Lehren (s. oben, S. 156) an der Spitze der Platonischen Ideen steht; „das Gute

[1] cf. Plat. Tim. p. 34 (p. 31); p. 48 (p. 56—57); p. 69 (p. 96).

hat aber auf keinerlei Weise irgend einen Neid in sich, deßwegen hat er die Welt sich am Aehnlichsten machen wollen." [1] Gott ist hier noch ohne Bestimmung, und ein für den Gedanken leerer Name; wo Plato indessen im Timäus wieder von vorne anfängt, hat er dann eine bestimmtere Vorstellung von Gott. Daß Gott keinen Neid habe, ist allerdings ein großer, schöner, wahrhafter, naiver Gedanke. Bei den Aeltern dagegen ist die Nemesis, Dike, das Schicksal, der Neid die einzige Bestimmung der Götter: wonach sie das Große herabsetzen und klein machen, das Würdige und Erhabene nicht leiden können. Die späteren edlen Philosophen bestritten dieß. Denn in der bloßen Vorstellung der Nemesis ist noch keine sittliche Bestimmung enthalten, indem die Strafe dort nur eine Herabsetzung dessen ist, was das Maaß überschreitet; aber dieß Maaß ist noch nicht als das Sittliche vorgestellt, die Strafe also noch nicht als ein Geltendmachen des Sittlichen gegen das Unsittliche. Plato's Gedanke ist ebenso weit höher, als die Ansicht der meisten Neuern, welche, indem sie sagen, Gott sey ein verschlossener Gott, der sich nicht offenbart habe, von dem man also nichts wissen könne, auch der Gottheit Neid zuschreiben. Denn warum sollte er sich uns nicht offenbaren, wenn wir einigen Ernst mit seiner Erkenntniß machen wollten? Ein Licht verliert nichts, wenn ein anderes daran angezündet wird; weßhalb auch in Athen eine Strafe darauf gesetzt war, dieß nicht zu erlauben. Wird die Erkenntniß Gottes uns aber verwehrt, so daß wir nur Endliches erkennen, das Unendliche jedoch nicht erreichen: so wäre er neidisch, oder Gott ist dann ein leeres Wort. Ueberdieß heißt solches Gerede sonst nichts weiter, als: Das Höhere, Göttliche wollen wir auf der Seite liegen lassen, und unsern kleinlichen Interessen, Ansichten u. s. f. nachgehen. Diese Demuth ist ein Frevel, und die Sünde gegen den heiligen Geist.

Plato fährt fort: „Gott fand nun das Sichtbare vor (παραλαβών)" — ein mythischer Ausdruck, der aus dem Bedürfniß

[1] Plat. Timaeus, p. 29 (p. 25).

hervorgegangen ist, mit etwas Unmittelbarem anzufangen, das man aber, wie es sich so präsentirt, durchaus nicht gelten lassen kann —, „nicht als ruhig, sondern zufällig und unordentlich bewegt; und brachte es aus der Unordnung in die Ordnung, indem er diese für vortrefflicher als jene erachtete." Hiernach sieht es so aus, als habe Plato angenommen, Gott sey nur der δημιοῦργος, d. h. der Ordner der Materie, und diese als ewig, selbstständig von ihm vorgefunden, als Chaos; das ist aber, nach dem eben Angeführten, falsch. Diese Verhältnisse sind nicht philosophische Dogmen des Plato, mit denen es ihm Ernst wäre; sondern dergleichen ist nur nach der Weise der reinen Vorstellung gesprochen, und solche Ausdrücke haben daher keinen philosophischen Gehalt. Es ist nur die Einleitung des Gegenstandes, um zu solchen Bestimmungen einzuführen, wie die Materie ist. Plato kommt dann in seinem Fortgange zu weitern Bestimmungen, und diese sind erst der Begriff; an dieses Speculative Plato's müssen wir uns halten, und nicht an jene Vorstellung. Auch wenn er sagt, Gott achtete die Ordnung für vortrefflicher, so ist dieß die Manier eines naiven Ausdrucks. Bei uns würde man gleich fordern, Gott erst zu beweisen; ebenso wenig würde man das Sichtbare ohne Weiteres statuiren. Was bei Plato aus dieser mehr nur naiven Weise bewiesen wird, ist erst die wahrhafte Bestimmung der Idee, die erst später hervorkommt. Es heißt weiter: „Gott, überlegend, daß von dem Sichtbaren das Unverständige (ἀνόητον) nicht schöner seyn könne als das Vernünftige (νοῦς), an der Vernunft aber nichts ohne Seele Theil haben könne, — nach diesem Schlusse setzte er die Vernunft in die Seele, die Seele aber in den Körper, und schloß sie so zusammen, daß die Welt ein beseeltes, vernünftiges Thier geworden ist." Wir haben Realität und Vernunft, und die Seele, als das Band dieser beiden Extreme, ohne welches die Vernunft nicht am sichtbaren Körper Theil nehmen könnte; auf ähnliche Weise sahen wir im Phädrus (s. oben, S. 184) das wahrhaft Reale von Plato aufgefaßt. „Es ist aber nur Ein solches Thier; denn

wenn es zwei oder mehrere wären, so wären diese nur Theile des Einen, und nur Eines." [1]

Nun geht Plato zuerst an die Bestimmung der Idee des körperlichen Wesens: „Weil die Welt leiblich, sichtbar und betastbar werden sollte, ohne Feuer aber nichts gesehen werden kann, und ohne Festes, ohne Erde, nichts betastet werden kann, so machte Gott im Anfang gleich das Feuer und die Erde." Auf solche kindliche Weise führt Plato diese Extreme des Festen und Belebten ein. „Zwei allein aber können nicht ohne ein Drittes vereinigt seyn, sondern es muß ein Band in der Mitte seyn, das sie Beide zusammenhält" — einer der reinen Ausdrücke des Plato —; „der Bande schönstes aber ist, welches sich selbst, und das, was von ihm zusammengehalten wird, auf's Höchste Eins macht." Das ist ein tiefer Ausspruch, in welchem der Begriff enthalten ist; das Band ist das Subjective, Individuelle, die über das Andere übergreifende Macht, die sich mit ihm identisch macht. „Dieses bewerkstelligt nun das stetige Verhältniß (ἀναλογία) am Schönsten: wenn nämlich von drei Zahlen oder Massen oder Kräften dasjenige, welches die Mitte ist, sich, wie das Erste zu ihm, so selber zum Letzten verhält, und umgekehrt, wie das Letzte zur Mitte, so diese Mitte zum Ersten" (a : b = b : c). „Indem dann diese Mitte das Erste und Letzte geworden, und das Letzte und Erste umgekehrt Beide zu Mittlern: so erfolgt, daß alle nach der Nothwendigkeit dasselbe sind; wenn sie aber dasselbe geworden, so wird Alles Eins seyn." [2] Das ist vortrefflich, das behalten wir noch jetzt in der Philosophie bei; es ist der Unterschied, der keiner ist. Diese Diremtion, von der Plato ausgeht, ist der Schluß, der aus dem Logischen bekannt ist; er erscheint in Form des gewöhnlichen Syllogismus, worin aber die ganze Vernünftigkeit der Idee, wenigstens äußerlich, enthalten ist. Die Unterschiede sind die Extreme, und die Mitte die Identität, welche sie auf's Höchste zu Einem macht; der Schluß ist also das Speculative, welches sich in den Extremen mit sich

[1] Plat. Timaeus, p. 30—31 (p. 25—27).
[2] Plat. Timaeus, p. 31—32 (p. 27—28).

selbst zusammenschließt, indem alle Termini alle Stellen durchlaufen. Es ist daher Unrecht, vom Schluß schlecht zu sprechen, und ihn nicht als höchste absolute Form anzuerkennen; in Hinsicht des Verstandesschlusses hat man dagegen Recht, ihn zu verwerfen. Dieser hat keine solche Mitte; jeder der Unterschiede gilt da als verschieden in eigener selbstständiger Form, eine eigenthümliche Bestimmung gegen das Andere habend. Dieß ist in der Platonischen Philosophie aufgehoben; und das Speculative macht darin die eigentliche, wahrhafte Form des Schlusses aus, worin die Extreme weder selbstständig gegen sich noch gegen die Mitte bleiben. Im Verstandesschluß dagegen ist die Einheit, welche constituirt wird, nur die Einheit wesentlich unterschieden Gehaltener, die so bleiben; denn hier wird ein Subject, eine Bestimmung durch die Mitte nur mit einer andern, oder gar „ein Begriff mit einem andern," zusammengeschlossen. Im Vernunftschluß aber ist die Hauptsache seines speculativen Gehalts die Identität der Extreme, die sich mit einander zusammenschließen; worin liegt, daß das in der Mitte vorgestellte Subject irgend ein Inhalt ist, der sich nicht mit einem Andern, sondern durch das Andere und im Andern mit sich selbst zusammenschließt. Das ist mit andern Worten die Natur Gottes, welcher, wird er zum Subject gemacht, dieß ist, daß er seinen Sohn, die Welt, erzeugt: aber in dieser Realität, die als Anderes erscheint, zugleich identisch mit sich bleibt, den Abfall vernichtet, und sich in dem Andern nur mit sich selbst zusammenschließt; so ist er erst Geist. Wenn man das Unmittelbare über das Vermittelte erhebt, und dann sagt, Gottes Wirkung sey unmittelbar, so hat dieß einen guten Grund; aber das Concrete ist, daß Gott ein Schluß ist, der, durch Unterscheiden von sich sich mit sich selbst zusammenschließend, die durch Aufhebung der Vermittelung sich wiederherstellende Unmittelbarkeit ist. Das Höchste ist so in der Platonischen Philosophie enthalten: es sind zwar nur reine Gedanken, die aber Alles in sich enthalten; denn in allen concreten Formen kommt es allein auf die Gedankenbestimmungen an. Die

Kirchenväter haben so bei Plato die Dreieinigkeit gefunden, die sie in Gedanken fassen und beweisen wollten; in der That hat das Wahre bei Plato dieselbe Bestimmung, als die Dreieinigkeit. Diese Formen haben aber seit Plato ein Paar tausend Jahre brach gelegen, denn in die christliche Religion sind sie nicht als Gedanken übergegangen; ja man hat sie sogar als mit Unrecht hinübergenommene Ansichten betrachtet, bis man in neuern Zeiten angefangen hat, zu begreifen, daß Begriff in diesen Bestimmungen enthalten ist, und Natur und Geist also dadurch erkannt werden können.

Plato fährt nun fort: „Da das Feste zwei Mitten braucht, weil es nicht nur Breite, sondern auch Tiefe hat, so hat Gott zwischen das Feuer und die Erde Luft und Wasser gesetzt; und zwar nach Einem Verhältnisse, so daß sich das Feuer zur Luft wie die Luft zum Wasser, und ferner die Luft zum Wasser wie das Wasser zur Erde verhält." [1] So haben wir auch eigentlich vier Figurationen des Raums, indem der Punkt durch Linie und Fläche mit dem soliden Körper zusammengeschlossen ist. Diese zerbrochene Mitte, die wir hier finden, ist wieder ein wichtiger Gedanke von logischer Tiefe; und die Zahl Vier, die hier vorkommt, ist in der Natur eine Hauptgrundzahl. Als das Differente, das nach beiden Extremen hingekehrt ist, muß die Mitte nämlich in sich selbst unterschieden seyn. In dem Schlusse, wo Gott das Eine, das Zweite (das Vermittelnde) der Sohn, das Dritte der Geist ist, ist die Mitte zwar einfach. Die Ursache aber, warum das, was im vernünftigen Schluß nur Dreiheit ist, in der Natur zur Vierheit übergeht, liegt im Natürlichen, indem eben das, was im Gedanken unmittelbar Eins ist, in der Natur auseinandertritt. Damit in der Natur aber der Gegensatz als Gegensatz existire, muß er selbst ein Doppeltes seyn; so haben wir, wenn wir zählen, Vier. Dieß findet dann auch bei der Vorstellung von Gott Statt; denn indem wir sie auf die Welt anwenden, so haben wir als Mitte die Natur,

[1] Plat. Timaeus, p. 32 (p. 28).

und den existirenden Geist, als den Weg der Rückkehr der Natur; und das Zurückgekehrtseyn ist der absolute Geist. Dieser lebendige Proceß, dieß Unterscheiden und Identisch-Setzen der Unterschiedenen, ist der lebendige Gott.

Plato sagt weiter: „Durch diese Einheit ist die sichtbare und berührbare Welt gemacht worden. Dadurch, daß Gott ihr diese Elemente ganz und ungetheilt gegeben hat, ist sie vollkommen, altert und erkrankt nicht. Denn Alter und Krankheit entstehen nur daraus, daß auf einen Körper solche Elemente im Uebermaße von Außen wirken. Dieß aber ist hier nicht der Fall; denn die Welt enthält selbst jene Elemente ganz in sich, und es kann nichts von Außen an dieselbe kommen. Die Gestalt der Welt ist die kugelichte" (wie sonst bei Parmenides und den Pythagoreern), „als die vollkommenste, welche alle anderen in sich enthält; sie ist vollkommen glatt, denn es ist für sie nichts nach Außen, und sie braucht keine Glieder." Die Endlichkeit besteht darin, daß ein Unterschied gegen Anderes, eine Aeußerlichkeit für irgend einen Gegenstand ist. In der Idee ist auch die Bestimmung, das Begrenzen, Unterscheiden, das Andersseyn, aber zugleich aufgelöst, enthalten, gehalten in dem Einen; so ist es ein Unterschied, wodurch keine Endlichkeit entsteht, sondern sie zugleich aufgehoben ist. Die Endlichkeit ist so im Unendlichen selbst; — dieß ist ein großer Gedanke. „Gott hat nun der Welt die angemessenste Bewegung von den sieben gegeben, nämlich diejenige, welche am meisten zum Verstande und Bewußtseyn paßt, die Kreisbewegung; die sechs anderen hat er von ihr abgesondert, und sie von ihrem ungeordneten Wesen" (dem Vorwärts und Rückwärts) „befreit." [1] Dieß ist nur im Allgemeinen gesagt.

Ferner heißt es: „Da Gott die Welt zum Gotte machen wollte, so hat er ihr die Seele gegeben, und diese in die Mitte gesetzt und durch das Ganze ausgebreitet, und dieß auch von Außen durch sie umschlossen; und auf diese Weise dieß sich selbst genügende,

[1] Plat. Timaeus, p. 32—34 (p. 28—31).

keines Andern bedürftige, sich selbst bekannte und befreundete Wesen zu Stande gebracht. Und so hat Gott durch alles Dieses die Welt als einen seligen Gott geboren." Wir können sagen: Hier, wo die Welt durch die Weltseele eine Totalität ist, ist erst die Erkenntniß der Idee vorhanden; erst dieser erzeugte Gott, als die Mitte und Identität, ist das wahrhaft Anundfürsichseyende. Jener erste Gott, der nur das Gute war, ist dagegen eine bloße Voraussetzung, und daher weder bestimmt noch sich selbst bestimmend. „Wenn wir nun von der Seele zuletzt gesprochen haben, so ist sie," sagt Plato, „deßwegen doch nicht das Letzte, sondern dieß kommt nur unserer Sprechweise zu; sie ist das Herrschende, das Königliche: das Körperliche aber das ihr Gehorchende." Das ist die Naivetät Plato's, der Sprechweise diese Verkehrung zuzuschreiben; was hier so als zufällig erscheint, ist dann aber wieder nothwendig: nämlich mit dem Unmittelbaren anzufangen, und dann erst zum Concreten zu kommen. Wir müssen ebenfalls diesen Weg nehmen, aber mit dem Bewußtseyn, daß, wenn wir in der Philosophie von solchen Bestimmungen, wie Seyn, oder Gott, Raum, Zeit u. s. f: anfangen, wir auch unmittelbarer Weise davon sprechen, und dieser Inhalt selbst, seiner Natur nach, zunächst unmittelbar, damit aber zugleich in sich unbestimmt ist. Gott z. B., mit dem als einem Unmittelbaren angefangen wird, ist erst zuletzt erwiesen, und zwar als das wahrhaft Erste. Man kann also, wie bereits (S. 218) bemerkt ist, in solchen Darstellungen Plato's Verwirrung aufzeigen; aber es kommt allein darauf an, was er für das Wahrhafte giebt.

Näher zeigt uns Plato die Natur der Idee in einer der berühmtesten und tiefsten Stellen, wo er in dem Wesen der Seele eigentlich dieselbe Idee wieder erkennt, die er auch als das Wesen des Körperlichen aussprach. Er sagt nämlich: „Die Seele ist auf folgende Weise beschaffen worden. Von dem ungetheilten und sich immer gleich seyenden Wesen, und dann von dem getheilten Wesen,

[1] Plat. Timaeus, p. 34 (p. 31—32).

welches an den Körpern ist, hat Gott eine dritte Art von Wesen aus beiden zur Mitte vereint, welche von der Natur des Sichselbstgleichen und von der Natur des Andern ist." (Das Getheilte heißt bei Plato auch das Andere als solches oder an ihm selbst, nicht von irgend Etwas.) „Und hiernach hat Gott die Seele zur gleichen Mitte des Ungetheilten und des Getheilten gemacht." Da kommen die abstracten Bestimmungen des Einen, welches die Identität, des Vielen oder Nicht-Identischen, welches der Gegensatz, der Unterschied ist, wieder hervor. Sagen wir: „Gott, das Absolute, ist die Identität des Identischen und Nicht-Identischen;" so hat man über Barbarei und Scholastik geschrieen. Die Leute, die so darüber absprechen, können den Plato hoch rühmen; und doch hat er das Wahre ebenso bestimmt. „Und diese drei Wesen als verschieden gesetzt nehmend, hat Gott Alles in Eine Idee vereint, indem er die Natur des Andern, die schwer mischbar ist, mit Gewalt in das Sichselbstgleiche einpaßte." [1] Dieß ist allerdings die Gewalt des Begriffs, der das Viele, Außereinandersetzende als Ideelles setzt; und das ist eben auch die Gewalt, die dem Verstande angethan wird, wenn man ihm so etwas proponirt.

Plato beschreibt nun, wie das Sichselbstgleiche als selbst ein Moment, ferner das Andere oder die Materie, und das Dritte, die auflöslich erscheinende, nicht in die erste Einheit zurückkehrende Vereinigung, — welche Drei im Anfange geschieden waren, — jetzt, in der einfachen Reflexion in sich und Zurücknahme jenes Anfangs, zu Momenten herabgesetzt werden: „Das Identische und das Andere mit dem Wesen (οὐσία)," dem dritten Moment, „vermischend, und aus allen Dreien Eins machend, hat Gott dieses Ganze wieder in Theile, so viel als sich geziemte, ausgetheilt." [2] Indem diese Substanz der Seele mit der der sichtbaren Welt dieselbe ist, so ist dieß Eine Ganze nun erst die jetzt systematisirte Substanz, die wahrhafte Materie, der absolute Stoff, der in sich getheilt ist,

[1] Plat. Timaeus, p. 35 (p. 32).
[2] Ibidem.

als eine bleibende und untrennbare Einheit des Einen und des Vielen; und es muß nach keinem andern Wesen gefragt werden. Die Art und Weise der Eintheilung dieser Subjectivität enthält nun die berühmten Platonischen Zahlen, welche ohne Zweifel ursprünglich den Pythagoreern angehören, um die sich die Aelteren und die Neueren, auch noch Keppler in seiner Harmonia mundi, viele Mühe gegeben, die aber noch Niemand eigentlich verstanden. Sie verstehen, hieße das Gedoppelte: Theils ihre speculative Bedeutung, ihren Begriff erkennen. Allein, wie schon bei den Pythagoreern angemerkt (Th. I, S. 243), diese Zahlenunterschiede geben nur einen unbestimmten Begriff des Unterschiedes, und nur in den ersten Zahlen; wo aber die Verhältnisse verwickelter werden, sind sie überhaupt unfähig, denselben näher zu bezeichnen. Theils da sie Zahlen sind, so drücken sie, als solche Größenunterschiede, nur Unterschiede des Sinnlichen aus. Das System der erscheinenden Größe — und das himmlische System ist es, worin die Größe am Reinsten und Freisten, ununterjocht von dem Qualitativen, erscheint — müßte ihnen entsprechen. Allein diese lebendigen Zahlen-Sphären sind selbst Systeme vieler Momente: sowohl der Größe der Entfernung, als der Geschwindigkeit, auch der Masse. Kein einzelnes dieser Momente kann, als eine Reihe einfacher Zahlen dargestellt, mit dem System der himmlischen Sphären verglichen werden; denn die diesem entsprechende Reihe kann zu ihren Gliedern nur das System dieser ganzen Momente enthalten. Wären nun die Platonischen Zahlen auch die Elemente eines jeden solchen Systems, so wäre nicht sowohl dieß Element dasjenige, um was es zu thun wäre; sondern das Verhältniß der Momente, die sich in der Bewegung unterscheiden, ist, was als Ganzes zu begreifen, und das wahrhaft Interessante und Vernünftige ist. Wir haben kurz die Hauptsache historisch anzugeben; die gründlichste Abhandlung darüber besitzen wir von Böckh „Ueber die Bildung der Weltseele im Timäos des Platon," in dem dritten Bande der Studien von Daub und Creuzer (S. 26 flgd.).

Die Grundreihe ist sehr einfach: „Zuerst hat Gott aus dem Ganzen Einen Theil genommen; alsdann den zweiten, den doppelten des ersten; der dritte ist ein und ein halbes Mal so viel, als der zweite, oder der dreifache des ersten; der nächste das Doppelte des zweiten; der fünfte das Dreifache des dritten; der sechste das Achtfache des ersten; der siebente ist um sechsundzwanzig Theile größer, als der erste." Die Reihe ist mithin: 1; 2; 3; $4=2^2$; $9=3^2$; $8=2^3$; $27=3^3$. „Alsdann hat Gott die zweifachen und dreifachen Intervallen" (die Verhältnisse 1:2 und 1:3) „ausgefüllt, indem er wieder Theile aus dem Ganzen abschnitt. Diese Theile hat er in die Zwischenräume so gestellt, daß zwei Mitten in jedem seyen, wovon die eine um den ebensovielten Theil größer und kleiner als je eines der Extreme, die andere aber der Anzahl nach um gleich viel größer und kleiner, als diese Extreme ist;" — das erste ein stetiges geometrisches Verhältniß, das andere ein arithmetisches. Die erste Mitte entsteht durch die Quadrate, ist also z. B. bei dem Verhältnisse 1:2 die Proportion: $1:\sqrt{2}:2$; die andere ist, bei demselben Verhältnisse, die Zahl $1\frac{1}{2}$. Hierdurch entstehen dann neue Verhältnisse, welche wieder auf eine besondere angegebene schwierigere Weise in jene ersten eingeschoben sind: doch so, daß allenthalben etwas weggelassen worden, und das letzte Verhältniß der Zahl zur Zahl 256:243, oder $2^8:3^5$ sey. — Man kommt jedoch nicht weit mit diesen Zahlenverhältnissen; denn sie bieten nichts für den speculativen Begriff dar. Die Verhältnisse und Gesetze der Natur lassen sich nicht mit solchen dürren Zahlen ausdrücken; diese sind ein empirisches Verhältniß, das nicht die Grundbestimmung in den Maaßen der Natur ausmacht. Plato sagt nun: „Diese ganze Reihe hat Gott ihrer Länge nach in zwei Theile zerschnitten, sie kreuzweise, wie ein X, übereinander gelegt, ihre Enden zu einem Kreise umgebogen, und sie mit einer gleichförmigen Bewegung umschlossen: einen inneren Kreis und einen äußeren formirend, den äußeren als die Umwälzung des Sichselbstgleichen, den inneren als die des Andersseyns oder Sichungleichen, jenen als den herrschenden, ungetheilten. Den inneren aber hat er wieder nach jenen Verhältnissen in sieben Kreise getheilt, wovon drei mit gleicher Geschwindigkeit, vier aber mit ungleicher Geschwindigkeit unter sich und gegen die drei ersten sich umwälzen. Dieß ist nun das System der Seele, innerhalb deren alles Körperliche gebildet ist; sie ist die Mitte, durchdringt das Ganze und umschließt es ebenso von Außen, und bewegt sich in sich selbst: und hat so den göttlichen Grund eines unaufhörlichen und vernünftigen Lebens in sich selbst." [1] Dieß ist nicht ganz ohne Verwirrung, und daraus nur das Allgemeine zu nehmen, daß, indem dem Plato bei der Idee des körperlichen Universums schon die Seele als das umschließende Einfache hereinkommt, ihm das Wesen des Körperlichen und der Seele die Einheit in der Differenz ist. Dieß gedoppelte Wesen, selbst an und für sich in der Differenz gesetzt, systematisirt sich innerhalb des Einen in viele Momente, die aber Bewegungen sind; so daß diese Realität und jenes Wesen Beide dieses Ganze in der Entgegensetzung von Seele und Körperlichkeit sind, und dieses wieder Eins ist. Der Geist ist das Durchdringende, dem das Körperliche ebenso sehr entgegengesetzt ist, als diese Ausdehnung er selbst ist.

Dieß ist die allgemeine Bestimmung der Seele, die in die Welt gesetzt ist, und diese regiert; und insofern ihr das Substantielle, was in der Materie ist, ähnlich sieht, ist ihre Identität in sich behauptet. Daß in ihr dieselben Momente enthalten sind, die ihre Realität ausmachen, heißt nur: Gott, als absolute Substanz, sieht nichts Anderes, als sich selbst. Plato beschreibt daher das Verhältniß der Seele zu dem gegenständlichen Wesen so, daß sie, wenn sie eins der Momente desselben, entweder die theilbare oder untheilbare Substanz, berühre, sie sich in sich reflectirend darüber bespreche, Beides unterscheide, was Dasselbe an ihm oder das Ungleiche sey, wie, wo und wann das Einzelne sich zu einander und zum Allgemeinen verhalte. „Wenn nun der Kreis des

[1] Plat. Timaeus, p. 35—36 (p. 32—34).

Sinnlichen, richtig sich verlaufend, sich seiner ganzen Seele zu erkennen giebt" (wenn die verschiedenen Kreise des Weltlaufs sich übereinstimmend mit dem Insichseyn des Geistes zeigen), „so entstehen wahre Meinungen und richtige Ueberzeugungen. Wenn die Seele aber sich an das Vernünftige wendet, und der Kreis des Sichselbstgleichen sich zu erkennen giebt, so vollendet sich der Gedanke zur Wissenschaft." [1] Dieß ist nun das Wesen der Welt, als des in sich seligen Gottes; hier ist erst die Idee des Ganzen vollendet, und nach dieser Idee tritt erst die Welt hervor. Bisher war nur das Wesen des Sinnlichen, nicht die Welt als sinnliche schon hervorgetreten: denn ob Plato früher (S. 221) zwar schon von dem Feuer u. s. f. gesprochen hatte, so gab er dort doch nur das Wesen des Sinnlichen; er hätte daher auch besser gethan, jene Ausdrücke wegzulassen. Darin liegt nun der Grund, warum es so scheint, als fange Plato hier von vorne an, zu betrachten, was er schon abgehandelt habe (s. oben, S. 218). Indem man nämlich vom Abstracten anfangen muß, um zum Wahren, zum Concreten zu kommen, welches erst später eintritt (s. oben, S. 225): so hat dieß, wenn man es nun gefunden, wieder den Schein und die Form eines Anfangs, besonders in Plato's loser Weise.

Plato geht nun weiter fort, indem er diese göttliche Welt auch das Muster nennt, das allein im Gedanken (*νοητόν*) und immer in der Sichselbstgleichheit sey: dieses Ganze aber sich wieder so entgegensetzt, daß ein Zweites sey, das Abbild jenes Ersten, die Welt, die Entstehung hat und sichtbar ist. Dieß Zweite ist das System der himmlischen Bewegung, jenes Erste das ewige Lebendige. Dasjenige, was Entstehung und Werden an ihm hat, sey nicht möglich, jenem Ersten, der ewigen Idee, völlig gleich zu machen. Es sey aber ein sich bewegendes Bild des Ewigen, das in der Einheit bleibt, gemacht; und dieß ewige Bild, das nach der Zahl sich bewegt, sey, was wir Zeit nennen. Plato sagt

[1] Plat. Timaeus, p. 37 (p. 35).
Plat. Timaeus, p. 48 (p. 57); p. 37—38 (p. 36—37).

von ihr: Wir pflegen das War und Wirdseyn Theile der Zeit zu nennen, und tragen in das absolute Wesen der Zeit diese Unterschiede der in der Zeit sich bewegenden Veränderung. Die wahre Zeit aber sey ewig, oder die Gegenwart. Denn die Substanz sey weder älter, noch jünger; und die Zeit, als unmittelbares Bild des Ewigen, habe ebenso nicht die Zukunft und Vergangenheit zu ihren Theilen. Die Zeit ist ideell, wie der Raum, nichts Sinnliches; sondern die unmittelbare Weise, wie der Geist in der gegenständlichen Weise hervortritt, die sinnliche unsinnliche. Die realen Momente des Princips der an und für sich seyenden Bewegung im Zeitlichen sind nun die, an denen die Veränderungen hervortreten: „Aus dem Rathschluß und dem Willen Gottes, die Zeit zu erzeugen, entstand die Sonne, der Mond und die fünf anderen Sterne, welche Planeten genannt werden; sie sind es, welche zur Bestimmung und Bewahrung der Zahlenverhältnisse der Zeit dienen." [1] Denn in ihnen sind eben die Zahlen der Zeit realisirt. So ist also die himmlische Bewegung, als die wahre Zeit, das in der Einheit bleibende Bild des Ewigen, d. h. ein solches, worin das Ewige die Bestimmtheit des Sichselbstgleichen behält. Denn Alles ist in der Zeit, d. h. eben in der negativen Einheit, welche nichts frei in sich einwurzeln, und so dem Zufalle nach sich bewegen, und bewegt werden, läßt.

Aber dieß Ewige ist auch in der Bestimmtheit der andern Wesenheit, in der Idee des sich ändernden und irrenden Princips, dessen Allgemeines die Materie ist. Die ewige Welt hat ein Abbild an der Welt, die der Zeit angehört; aber dieser gegenüber ist eine zweite Welt, der die Veränderlichkeit wesentlich inne wohnt. Das Sichselbstgleiche und das Andere sind die abstractesten Gegensätze, die wir früher hatten. Die ewige Welt, als in die Zeit gesetzt, hat so zwei Formen: die Form des Sichselbstgleichen; und die Form des Sich-Andern, des Irrenden. Die drei Momente, wie sie in dieser letzten Sphäre erscheinen, sind: erstens das ein-

[1] Plat. Timaeus, p. 48 (p. 57); p. 37—38 (p. 36—37).

fache Wesen, das erzeugt wird, das Entstandene oder die bestimmte Materie; zweitens der Ort, worin es erzeugt wird; und drittens das, woran das Gezeugte sein Urbild hat. Oder Plato giebt sie dann auch so an: „Das Wesen (ὄν), der Ort und die Erzeugung." Wir haben so den Schluß, worin der Raum die Mitte zwischen der individuellen Zeugung und dem Allgemeinen ist. Setzen wir dieß Princip nun der Zeit, nach ihrer Negativität, entgegen, so ist die Mitte dieß Princip des Andern als allgemeines Princip — „ein aufnehmendes Medium, wie eine Amme;" — ein Wesen, welches Alles erhält, für sich bestehen macht und für sich gewähren läßt. Dieß Princip ist das Formlose, das aber aller Formen empfänglich ist, das allgemeine Wesen alles unterschieden Erscheinenden; es ist die schlechte passive Materie, was wir darunter verstehen, wenn wir davon sprechen: das relativ Substantielle, das Bestehen überhaupt, aber als äußerliches Daseyn, und nur abstractes Fürsichseyn. Wir unterscheiden davon in unserer Reflexion die Form; und diese kommt nach Plato erst durch die Amme zum Bestehen. In dieses Princip fällt das, was wir die Erscheinung nennen; denn die Materie ist eben dieß Bestehen der einzelnen Zeugung, worin die Entzweiung gesetzt ist. Was nun aber hierin erscheint, ist nicht als Einzelnes irdischer Existenz zu setzen, sondern selbst als Allgemeines in deren Bestimmtheit aufzufassen. Da die Materie, als das Allgemeine, das Wesen alles Einzelnen ist, so erinnert für's Erste Plato, daß man von diesen sinnlichen Dingen nicht sprechen dürfe: das Feuer, das Wasser, die Erde, die Luft u. s. f. (die also hier wieder zum Vorschein kommen); denn hierdurch werden sie als eine fixe Bestimmtheit ausgesagt, die als solche bleibt, — was aber bleibt, ist nur ihre Allgemeinheit, oder sie als Allgemeine, nur das Feurige, Irdische, u. s. f. [1]

Ferner exponirt Plato die bestimmte Wesenheit dieser sinnlichen Dinge, oder ihre einfache Bestimmtheit. In dieser Welt der Veränderlichkeit ist nun die Form die räumliche Figur; denn wie

[1] Plat. Timaeus, p. 47—53 (p. 55—66).

in der Welt, welche unmittelbares Abbild des Ewigen ist, die Zeit das absolute Princip ist: so ist hier das absolute ideelle Princip die reine Materie als solche, d. h. eben das Bestehen des Raums. Der Raum ist das ideelle Wesen dieser erscheinenden Welt, die Mitte, welche die Positivität und Negativität vereint; seine Bestimmtheiten aber sind die Figuren. Und zwar unter den Dimensionen des Raums ist es die Fläche, welche als wahre Wesenheit genommen werden muß, da sie zwischen Linie und Punkt im Raume die Mitte für sich, und in ihrer ersten realen Begrenzung Drei ist; so ist auch das Dreieck die erste der Figuren, während der Kreis die Grenze als solche nicht an ihm hat. Hier kommt Plato also auf die Ausführung der Figurationen, in welchen das Dreieck die Grundlage ist; das Wesen der sinnlichen Dinge sind daher die Dreiecke. Da sagt er denn auf Pythagoreische Weise, daß die Zusammensetzung und Verbindung dieser Dreiecke, als ihre der Mitte angehörende Idee, dann wieder nach den ursprünglichen Zahlenverhältnissen die sinnlichen Elemente ausmacht. Dieß ist nun die Grundlage; wie er aber die Figuren der Elemente und die Verbindungen der Dreiecke bestimme, übergehe ich. [1]

Von hier aus geht Plato auch in eine Physik und Physiologie über, in die wir ihm eben so wenig folgen wollen. Es ist als ein erster, kindlicher Versuch anzusehen, die sinnliche Erscheinung in ihrer Vielheit zu begreifen; aber er ist noch oberflächlich und verworren, — ein Aufnehmen der sinnlichen Erscheinung, z. B. der Theile und Glieder des Körpers, und eine Erzählung desselben mit Gedanken vermischt, die sich unsern formellen Erklärungen nähert, und worin in der That der Begriff ausgeht. Wir haben uns an die Erhabenheit der Idee zu halten, die das Vortreffliche daran ist; denn was die Realisirung derselben betrifft, so hat Plato davon nur das Bedürfniß gefühlt und ausgedrückt. Oft ist auch der speculative Gedanke erkennbar, aber meistens läuft die Betrachtung auf ganz äußerliche Weisen, z. B. der Zweckmäßigkeit u. s. f.,

[1] Plat. Timaeus, p. 53—56 (p. 66—72).

hinaus. Es ist eine andere Weise, die Physik zu behandeln, als bei uns; denn während bei Plato auch die empirische Kenntniß noch mangelhaft ist, so ist in der jetzigen Physik umgekehrt der Mangel der Idee fühlbar. Plato stellt, obschon er unserer den Begriff der Lebendigkeit nicht festhaltenden Physik nicht angemessen erscheint, und nach kindlicher Weise in äußerlichen Analogien zu sprechen fortfährt, doch im Einzelnen sehr tiefe, auch für uns wohl beachtenswerthe Blicke dar, wenn anders die Betrachtung der Natur nach der Lebendigkeit bei unsern Physikern Platz hätte; und ebenso beachtenswerth würde uns seine Beziehung des Physiologischen auf Psychisches erscheinen. Einige Momente enthalten etwas Allgemeines, z. B. die Farben; von wo aus er wieder in allgemeinere Betrachtungen übergeht. Indem Plato nämlich auf diesen Gegenstand zu reden kommt, so sagt er über die Schwierigkeit, das Einzelne zu unterscheiden und zu erkennen, daß bei der Naturbetrachtung „zwei Ursachen zu unterscheiden sind: die nothwendige und die göttliche. In Allem muß man das Göttliche aufsuchen, um des seligen Lebens willen" (diese Beschäftigung ist Zweck an und für sich, und in ihr liegt die Glückseligkeit), „so weit unsere Natur dessen empfänglich ist: die nothwendigen Ursachen nur zum Behuf jener Dinge, da wir sie ohne diese nothwendigen Ursachen" (als Bedingungen der Erkenntniß) „nicht erkennen können." Die Betrachtung nach der Nothwendigkeit ist die äußerliche Betrachtung der Gegenstände, ihres Zusammenhangs, ihrer Beziehung u. s. f. „Vom Göttlichen ist Gott selbst der Urheber;" das Göttliche gehört jener ersten ewigen Welt an, nicht aber als einer jenseitigen, sondern als einer gegenwärtigen. „Die Erzeugung und Einrichtung der sterblichen Dinge hat Gott seinen Gehülfen (γεννήμασι) aufgetragen." Dieß ist eine leichte Manier des Uebergangs vom Göttlichen zum Endlichen, Irdischen. „Diese nun, das Göttliche nachahmend, weil sie in sich selbst das unsterbliche Princip einer Seele empfangen: so haben sie einen sterblichen Körper gemacht, und in diesen eine andere sterbliche Idee der Seele gesetzt. Diese sterbliche Idee enthält die gewalthabenden und nothwendigen Leidenschaften: das Vergnügen, die größte Lockspeise zum Bösen; dann Schmerzen, die Hindernisse (φυγάς) des Guten; ferner auch Tollkühnheit (θάῤῥος) und Furcht, die unverständigen Rathgeber; Zorn, Hoffnung u. s. f. Diese Empfindungen gehören alle der sterblichen Seele an. Und um das Göttliche nicht zu beflecken, wo es nicht unumgänglich nothwendig, so haben die unteren Götter dieses Sterbliche vom Sitze des Göttlichen getrennt, und in einen anderen Theil des Körpers eingewohnt; und haben so einen Isthmus und Grenze zwischen Kopf und Brust gemacht, den Hals dazwischen setzend." Die Empfindungen, Leidenschaften u. s. f. wohnen nämlich in der Brust, im Herzen (wir legen das Unsterbliche ins Herz); das Geistige ist im Kopfe. Aber um Jenes so vollkommen zu machen, wie möglich, „haben sie," z. B., „dem Herzen, von Zorn entbrannt, die Lunge als eine Hülfe beigesellt, weich und blutlos, dann durchbohrte Röhren, wie in einem Schwamm, habend, damit sie Luft und Getränke in sich nehmend, das Herz abkühle, und eine Erholung und Erleichterung seiner Hitze gewähre." [1]

Besonders merkwürdig ist, was Plato dann über die Leber sagt: „Da der unvernünftige Theil der Seele, der Begierde nach Essen und Trinken hat, die Vernunft nicht hört, hat Gott die Natur der Leber geschaffen, damit die aus der Vernunft in dieselbe, wie in einen Spiegel, der die Urbilder aufnimmt und Gespenster zeigt, herabsteigende Kraft der Gedanken, sie erschrecke; dann aber auch, wenn dieser Theil der Seele wieder besänftigt ist, er im Schlafe der Gesichte theilhaftig werde. Denn die uns gemacht haben, eingedenk des ewigen Gebots des Vaters, das sterbliche Geschlecht so gut zu machen als möglich, haben den schlechteren Theil von uns so eingerichtet, daß er auch einigermaßen der Wahrheit theilhaftig werde, und haben ihm die Weissagung gegeben." Plato schreibt so die Weissagung der unvernünftigen, leiblichen

[1] Plat. Timaeus, p. 67—70 (p. 93—99).

Seite des Menschen zu: und obgleich man oft glaubt, daß bei Plato die Offenbarung u. s. f. der Vernunft zugeschrieben werde, so ist dieß doch falsch; es ist eine Vernunft, sagt er, aber in der Unvernünftigkeit. „Daß Gott eben der menschlichen Unvernunft die Weissagung gegeben, davon ist dieß ein hinreichender Beweis, daß kein seiner Vernunft mächtiger Mensch einer göttlichen und wahrhaften Weissagung theilhaftig wird: sondern nur, wenn entweder im Schlafe die Kraft der Besonnenheit gefesselt ist, oder wer durch Krankheit oder einen Enthusiasmus außer sich gebracht ist." Das Hellsehen erklärt also Plato für das Niedrigere gegen das bewußte Wissen. „Der Besonnene aber hat Solches nun auszulegen und zu deuten; denn wer noch im Wahnsinn ist, kann es nicht beurtheilen. Gut ist es also schon von Alters her gesagt worden: Zu thun und zu erkennen das Seinige und sich selbst, kommt nur dem besonnenen Manne zu." [1] Man macht Plato zum Schutzpatron des bloßen Enthusiasmus; das ist hiernach ganz falsch. Dieß sind die Hauptmomente der Natur-Philosophie Plato's.

3. Philosophie des Geistes.

Theils haben wir, in Rücksicht der theoretischen Seite, das speculative Wesen des Geistes noch ohne seine Realisation, so wie die sehr wichtigen Unterschiede in Ansehung der Arten des Erkennens, schon im Allgemeinen bemerklich gemacht (S. 173—194). Theils finden wir bei Plato noch kein ausgebildetes Bewußtseyn über den Organismus des theoretischen Geistes, sondern zwar wohl Empfindung, Erinnerung u. s. f., Vernunft unterschieden: aber diese Momente des Geistes weder genau bestimmt, noch in ihrem Zusammenhange exponirt, wie sie nach der Nothwendigkeit sich zu einander verhalten. Was uns also von dem, was auf die Seite des Geistes fällt, nur noch interessiren kann, ist die Idee Plato's über die sittliche Natur des Menschen; und diese reale, praktische Seite des Bewußtseyns ist vorzüglich das Glänzende bei

[1] Plat. Timaeus, p. 70—72 (p. 99—102).

Plato, die wir daher jetzt herauszuheben haben. Dieß hat nun auch nicht die Form, als ob Plato sich um ein oberstes Moral-Princip bemüht hätte, wie es jetzt genannt wird, und woran man etwas Leeres hat, indem man Alles zu haben glaubt: noch um ein Naturrecht, diese triviale Abstraction über das reale praktische Wesen, das Recht; sondern jene sittliche Natur ist es, die er in seinen Büchern von der Republik explicirt. Die sittliche Natur des Menschen scheint uns vom Staate entfernt zu seyn; Plato aber erschien die Realität des Geistes — des Geistes, insofern er der Natur entgegengesetzt ist — in ihrer höchsten Wahrheit, nämlich als die Organisation eines Staats, der als solcher wesentlich sittlich ist; und er erkannte, daß die sittliche Natur (der freie Wille in seiner Vernünftigkeit) nur zu ihrem Rechte, zu ihrer Wirklichkeit in einem wahrhaften Volke kommt.

Näher ist nun zu bemerken, daß Plato in den Büchern von der Republik die Untersuchung seines Gegenstandes so einleitet, daß gezeigt werden solle, was die Gerechtigkeit (δικαιοσύνη) sey. Nach mancherlei Hin- und Herreden und nach mehrern negativen Betrachtungen ihrer Definitionen, sagt Plato endlich, in seiner einfachen Weise: In Ansehung dieser Untersuchung verhalte es sich so, wie wenn Jemanden aufgegeben worden wäre, kleine und entfernte Buchstabenschrift zu lesen, und die Bemerkung gemacht würde, daß dieselben Buchstaben sich in einem nähern Orte und größer vorfinden, so würde er sie, wo sie größer sind, lieber erst lesen, und dann auch die kleineren leichter lesen können. Ebenso wolle er nun mit der Gerechtigkeit verfahren. Die Gerechtigkeit sey nicht nur am Einzelnen, sondern auch am Staate, und der Staat größer als der Einzelne; sie werde deßwegen auch an Staaten in größern Zügen ausgedrückt und leichter zu erkennen seyn. (Das ist verschieden vom Stoischen Reden von dem Weisen.) Er wolle sie deßwegen lieber, wie sie als Gerechtigkeit des Staats ist, betrachten. [1] Plato führt so durch Vergleichung die

[1] Plat. De Republica, II, p. 368—369 (p. 78).

Frage nach der Gerechtigkeit herüber zur Betrachtung des Staats; das ist ein sehr naiver, anmuthiger Uebergang, der willkührlich scheint. Der große Sinn führte die Alten aber zum Wahren: und was Plato bloß für eine größere Leichtigkeit ausgiebt, ist in der That vielmehr die Natur der Sache. Es ist also nicht die Bequemlichkeit, die ihn dahin führt: sondern es ist dieß, daß die Ausführung der Gerechtigkeit nur möglich ist, insofern der Mensch Mitglied des Staates ist; denn die Gerechtigkeit in ihrer Realität und Wahrheit ist allein im Staate. Das Recht, als der Geist, nicht insofern er erkennend ist, sondern insofern er sich Realität geben will, ist das Daseyn der Freiheit, die Wirklichkeit des Selbstbewußten, das geistige Insich- und Beisichseyn, das thätig ist: wie ich im Eigenthum z. B. meine Freiheit in diese äußerliche Sache setze. Das Wesen des Staats ist nun wieder die objective Wirklichkeit des Rechts: die Realität, worin der ganze Geist ist, nicht bloß das Mich-Wissen als diesen Einzelnen. Denn wie der freie vernünftige Wille sich bestimmt, sind es Gesetze der Freiheit; aber diese Gesetze sind eben als Gesetze der Staaten, da es eben der Begriff des Staats ist, daß der vernünftige Wille existire. Im Staate also gelten die Gesetze, sind seine Gewohnheit und seine Sitte; weil aber die Willkühr ebenso unmittelbar dabei ist, so sind sie nicht bloß Sitte, sondern müssen zugleich auch gegen die Willkühr eine Macht seyn, wie sie eben in den Gerichten und Regierungen erscheint. So hält sich Plato, um die Züge der Gerechtigkeit zu erkennen, mit diesem Instinct der Vernunft daran, wie der Staat dieselben darstellt.

Das Gerechte an sich wird bei uns gemeiniglich in der Form von einem natürlichen Rechte, vom Rechte in einem Naturzustande vorgestellt; ein solcher Naturzustand ist aber unmittelbar ein sittliches Unding. Was an sich ist, wird von denen, die das Allgemeine nicht erreichen, für etwas Natürliches gehalten, wie die nothwendigen Momente des Geistes für angeborene Ideen. Das Natürliche ist vielmehr das vom Geiste Aufzuhebende, und das Recht

des Naturzustandes kann nur so auftreten, daß es das absolute Unrecht des Geistes ist. Gegen den Staat, als den realen Geist, ist der Geist in seinem einfachen, noch nicht realisirten Begriffe das abstracte Ansich; dieser Begriff muß allerdings der Construction seiner Realität vorhergehen, und dieß ist es, was als Naturzustand aufgefaßt worden ist. Wir sind es gewohnt, von der Fiction eines Naturzustandes auszugehen, der freilich kein Zustand des Geistes, des vernünftigen Willens, sondern der Thiere untereinander ist; weßhalb auch Hobbes richtig bemerkt hat, daß der wahre Naturzustand der Krieg Aller gegen Alle ist. Dieses Ansich des Geistes ist zugleich der einzelne Mensch; denn in der Vorstellung trennt sich überhaupt das Allgemeine von dem Einzelnen, als ob der Einzelne an und für sich wäre, so wie er einmal ist, und das Allgemeine ihn nicht zu dem machte, was er in Wahrheit ist: dieses also nicht sein Wesen wäre, sondern das Wichtigste das wäre, was er Besonderes an sich hat. Die Fiction des Naturstandes fängt von der Einzelnheit der Person an, ihrem freien Willen, und der Beziehung auf andere Personen nach diesem freien Willen. Was von Natur Recht sey, hat man also das genannt, was am Einzelnen und für den Einzelnen Recht ist; und den Zustand der Gesellschaft und des Staats hat man bloß gelten lassen als Mittel für die einzelne Person, die der Grundzweck sey. Plato umgekehrt legt das Substantielle, Allgemeine zum Grunde, und zwar so, daß der Einzelne als solcher eben dieß Allgemeine zu seinem Zwecke habe, und das Subject für den Staat wolle, handle, lebe und genieße, so daß er dessen zweite Natur, Gewohnheit und Sitte sey. Diese sittliche Substanz, die den Geist, das Leben und das Wesen der Individualität ausmacht, und die Grundlage ist, systematisirt sich zu einem lebendigen organischen Ganzen, indem es sich wesentlich in seine Glieder unterscheidet, deren Thätigkeit eben das Hervorbringen des Ganzen ist.

Dieß Verhältniß des Begriffs zu seiner Realität ist bei Plato freilich nicht zum Bewußtseyn gekommen; und so finden wir bei

ihm keine philosophische Construction, welche zuerst die Idee an und für sich, alsdann in ihr selbst die Nothwendigkeit ihrer Realisation und diese selbst aufzeigt. Ueber die Platonische Republik hat sich daher dieses Urtheil fixirt, daß Plato darin ein sogenanntes Ideal von einer Staatsverfassung gegeben habe, die als sobriquet sprichwörtlich geworden ist: in dem Sinne, daß diese Vorstellung eine Chimäre sey, die wohl im Kopfe gedacht werden könne, auch an sich, wie sie Plato beschreibt, allerdings vortrefflich und wahr sey, — daß sie auch ausführbar sey, aber nur unter der Bedingung, daß die Menschen vortrefflich sind, wie vielleicht im Monde; daß sie aber nicht ausführbar sey für die Menschen, wie sie einmal auf Erden sind. Da man also die Menschen nehmen müsse, wie sie sind, so könne man, wegen der Schlechtigkeit derselben, dieses Ideal nicht ins Daseyn bringen; und es sey daher doch sehr müßig, ein solches Ideal aufzustellen.

Für's Erste ist hierüber zu bemerken, daß in der christlichen Welt überhaupt ein Ideal eines vollkommenen Menschen gäng und gäbe ist, das freilich nicht wohl als die Menge eines Volkes vorhanden seyn kann. Wenn wir es in Mönchen oder in Quäkern oder dergleichen frommen Leuten realisirt finden, so könnte ein Haufen solcher tristen Geschöpfe kein Volk ausmachen, so wenig als Läuse oder Parasiten-Pflanzen für sich existiren könnten, sondern nur auf einem organischen Körper. Wenn solche Menschen ein Volk constituiren sollten, so müßte diese lammsmäßige Sanftmuth, diese Eitelkeit, die sich nur mit der eigenen Person beschäftigt, und diese hegt und pflegt, und sich immer das Bild und Bewußtseyn der eigenen Vortrefflichkeit giebt, zu Grunde gehen. Denn das Leben im Allgemeinen und für's Allgemeine fordert nicht jene lahme und feige, sondern eine ebenso energische Sanftmuth: nicht eine Beschäftigung mit sich und seinen Sünden, sondern mit dem Allgemeinen, und dem, was für dieses zu thun ist. Wem nun jenes schlechte Ideal vorschwebt, der findet freilich die Menschen immer mit Schwäche und Verderbniß behaftet, und findet jenes Ideal

nicht realisirt. Denn sie machen eben aus Lumpereien eine Wichtigkeit, worauf kein Vernünftiger sieht; und meinen, solche Schwachheiten und Fehler seyen doch vorhanden, wenn sie sie auch übersehen. Allein es ist nicht ihre Großmuth zu schätzen; sondern vielmehr, daß sie auf das, was sie Schwachheit und Fehler nennen, sehen, ist ihr eigenes Verderben, das etwas daraus macht. Der Mensch, der sie hat, ist unmittelbar durch sich selbst davon absolvirt, insofern er nichts daraus macht. Das Laster ist nur dieses, wenn sie ihm wesentlich sind, und das Verderben dieses, sie für etwas Wesentliches zu halten. Jenes Ideal muß uns also nicht im Wege stehen, in welcher feinen Form es sey, wenn auch nicht gerade als Mönche und Quäker: sondern z. B. als dieß Princip der sinnlichen Entbehrung und der Entbehrung der Energie des Thuns, das Vieles zu Boden schlagen muß, was sonst gilt. Alle Verhältnisse erhalten, ist widersprechend; es ist immer an ihnen, die sonst gelten, eine Seite, wo sie beleidigt werden. Auch was ich schon über das Verhältniß der Philosophie zum Staate (S. 167 flgd.) angeführt habe, zeigt, daß das Platonische Ideal nicht in diesem Sinne zu nehmen ist. Wenn ein Ideal überhaupt in sich Wahrheit hat durch den Begriff, so ist es keine Chimäre, eben weil es wahrhaft ist; denn die Wahrheit ist keine Chimäre. Ein solches Ideal ist daher auch nichts Müßiges und Kraftloses, sondern vielmehr das Wirkliche. Wünsche zu machen, ist freilich ganz erlaubt; wenn man aber über Großes und Wahrhaftes in sich nur frommes Wünschen hat, so ist das gottlos: ebenso wenn man nichts kann, weil Alles heilig und unverletzlich sey, und nichts Bestimmtes seyn will, weil alles Bestimmte seinen Mangel habe. Das wahrhafte Ideal soll nicht wirklich seyn, sondern ist wirklich, und allein das Wirkliche; soll eine Idee zur Existenz zu gut seyn, so wäre dieß vielmehr ein Fehler des Ideals selbst, für das die Wirklichkeit zu gut ist. Die Platonische Republik wäre deßwegen eine Chimäre, nicht weil solche Vortrefflichkeit der Menschheit fehlt; sondern sie, diese Vortrefflichkeit, zu schlecht für sie wäre. Denn was wirklich ist,

ist vernünftig. Man muß aber wissen, was in der That wirklich ist; im gemeinen Leben ist Alles wirklich, aber es ist ein Unterschied zwischen der Erscheinungswelt und der Wirklichkeit. Das Wirkliche hat auch ein äußerliches Daseyn, welches Willkühr und Zufälligkeit darbietet, wie in der Natur ein Baum, ein Haus, eine Pflanze zusammenkommen. Die Oberfläche im Sittlichen, das Handeln der Menschen hat viel Schlimmes, und Vieles könnte da besser seyn; Menschen werden immer lasterhaft und verderbt seyn, das ist aber nicht die Idee. Erkennt man die Wirklichkeit der Substanz, so muß man durch die Oberfläche, an der sich die Leidenschaften herumbalgen, hindurch sehen. Das Zeitliche, Vergängliche existirt wohl, kann Einem wohl Noth genug machen; aber dessenungeachtet ist es keine wahrhafte Wirklichkeit, so wenig als die Particularität des Subjects, seine Wünsche und Neigungen. — Mit Beziehung auf diese Bemerkung ist an den Unterschied zu denken, der vorhin (S. 230—231, 234) bei der Platonischen Natur-Philosophie gemacht wurde: Die ewige Welt, als der in sich selige Gott, ist die Wirklichkeit, nicht drüben, nicht jenseits, sondern die gegenwärtige Welt in ihrer Wahrheit betrachtet, nicht wie sie dem Hörenden, Sehenden u. s. f. in die Sinne fällt. Wenn wir so den Inhalt der Platonischen Idee betrachten, so wird sich ergeben, daß Plato in der That die Griechische Sittlichkeit nach ihrer substantiellen Weise dargestellt hat; denn das Griechische Staatsleben ist das, was den wahrhaften Inhalt der Platonischen Republik ausmacht. Plato ist nicht der Mensch, der sich mit abstracten Theorien und Grundsätzen herumtreibt; sein wahrhafter Geist hat Wahrhaftes erkannt und dargestellt: und dieses konnte nichts Anderes seyn, als das Wahrhafte der Welt, worin er lebte, dieses Einen Geistes, der in ihm so gut lebendig gewesen ist, wie in Griechenland. Es kann Niemand seine Zeit überspringen, der Geist seiner Zeit ist auch sein Geist; aber es handelt sich darum, ihn nach seinem Inhalte zu erkennen.

Auf der andern Seite ist eine vollkommene Constitution

in Beziehung auf ein Volk so zu betrachten, daß die Constitution nicht für jedes Volk taugt. Wenn also gesagt wird, daß eine wahrhafte Constitution nicht für die Menschen, wie sie nun sind, passe: so ist einmal dieß zu bedenken, daß eben die Constitution eines Volkes, je vortrefflicher sie ist, das Volk auch um so vortrefflicher macht; aber dann umgekehrt, da die Sitten die lebendige Constitution sind, die Constitution ebenso in ihrer Abstraction nichts für sich ist, sondern sich auf sie beziehen muß, und der lebendige Geist dieses Volkes sie erfüllen muß. Es kann darum gar nicht gesagt werden, daß eine wahrhafte Constitution für jedes Volk passe; und es ist allerdings der Fall, daß für die Menschen, wie sie sind, z. B. wie sie Irokesen, Russen, Franzosen sind, nicht jede tauglich ist. Denn das Volk fällt in die Geschichte. Aber wie der einzelne Mensch im Staate erzogen, d. h. als Einzelnheit in die Allgemeinheit erhoben wird, und aus dem Kinde erst ein Mann wird, so wird auch jedes Volk erzogen; sein Zustand, worin es Kind ist, oder die Barbarei geht in einen vernünftigen Zustand über. Die Menschen bleiben nicht nur, wie sie sind, sondern sie werden anders: ebenso ihre Constitutionen. Und es ist hier die Frage, welches die wahrhafte ist, der das Volk zugehen muß: wie die Frage ist, welches die wahre Wissenschaft der Mathematik oder jede andere ist; aber nicht, ob Kinder oder Knaben jetzt diese Wissenschaft besitzen sollen, da sie vielmehr erst so erzogen werden müssen, daß sie dieser Wissenschaft fähig werden. So steht dem geschichtlichen Volke die wahre Constitution bevor, so daß es ihr zugeht. Jedes Volk muß mit dem Fortgange der Zeit solche Veränderungen mit seiner vorhandenen Constitution machen, welche sie der wahren immer näher bringen. Sein Geist tritt selbst seine Kinderschuhe aus; und die Constitution ist das Bewußtseyn über das, was er an sich ist, — die Form der Wahrheit, des Wissens von sich. Ist ihm das Ansich nicht mehr wahr, was ihm seine Constitution noch als das Wahre ausspricht, — sein Bewußtseyn oder Begriff, und seine Realität verschieden: so ist der Volksgeist

ein zerrissenes, getheiltes Wesen. Es treten dann zwei Fälle ein: Erstens das Volk zerschlägt durch einen inneren gewaltsameren Ausbruch dieß Recht, das noch gelten soll; oder ändert auch ruhiger und langsamer das Gesetz, was noch als Recht gilt, aber nicht mehr wahre Sitte ist, sondern worüber der Geist bereits hinaus ist. Zweitens es hat den Verstand und die Kraft nicht dazu, sondern bleibt bei dem niedrigern Gesetze stehen; oder ein anderes Volk hat seine höhere Constitution erreicht, ist hierdurch ein vortrefflicheres Volk, — und jenes erste hört gegen es auf, ein Volk zu seyn, und muß ihm unterliegen. Deßwegen ist es wesentlich, zu wissen, was die wahre Constitution ist; denn was ihr widerstreitet, hat keinen Bestand, keine Wahrheit, und hebt sich auf. Es hat ein zeitliches Daseyn, kann sich aber nicht erhalten: es hat gegolten, kann aber nicht fortwährend gelten; daß es abgeschafft werden muß, liegt in der Idee der Constitution. Diese Einsicht kann allein durch die Philosophie erreicht werden. Staatsumwälzungen geschehen ohne gewaltsame Revolutionen, wenn die Einsicht allgemein ist; Einrichtungen fallen ab, verlieren sich, man weiß nicht wie, — Jeder ergiebt sich darein, sein Recht zu verlieren. Daß es aber an der Zeit damit ist, muß die Regierung wissen; knüpft sie dagegen, unwissend über das, was die Wahrheit ist, sich an zeitliche Einrichtungen, nimmt sie das unwesentlich Geltende in Schutz gegen das Wesentliche (und was dieses ist, ist in der Idee enthalten), so wird sie selbst damit vor dem dringenden Geiste gestürzt, und die Auflösung der Regierung löst das Volk selbst auf: es entsteht eine neue Regierung, — oder die Regierung und das Unwesentliche behält die Oberhand.

Der Hauptgedanke, der nun Plato's Republik zum Grunde liegt, ist eben der, welcher als das Princip der Griechischen Sittlichkeit anzusehen ist: Daß nämlich das Sittliche das Verhältniß des Substantiellen überhaupt habe, also als göttlich festgehalten werde. Dieß ist nun allerdings die Grundbestimmung. Die Bestimmung, die diesem substantiellen Verhältniß der Individuen zur

Sitte entgegensteht, ist die subjective Willkühr der Individuen, die Moral: Daß die Individuen nicht aus Achtung, Ehrfurcht für die Institutionen des Staats, des Vaterlandes aus sich heraus handeln; sondern aus eigener Ueberzeugung, nach einer moralischen Ueberlegung einen Entschluß aus sich fassen und sich danach bestimmen. Dieß Princip der subjectiven Freiheit ist ein späteres, ist das Princip der ausgebildeten modernen Zeit, das auch in die Griechische Welt, aber als Princip des Verderbens des Griechischen Staatslebens gekommen ist. Es war das Verderben, weil der Griechische Geist, seine Staatsverfassung und seine Gesetze nicht darauf berechnet waren noch seyn konnten, daß innerhalb ihrer dieß Princip auftreten würde. Weil Beides nicht homogen ist, so mußten Griechische Sitte und Gewohnheit untergehen. Plato hat nun den wahrhaften Geist seiner Welt erkannt und aufgefaßt, und ihn nach der nähern Bestimmung ausgeführt, daß er dieß neue Princip in seiner Republik unmöglich machen wollte. Es ist so ein substantieller Standpunkt, auf dem Plato steht, indem das Substantielle seiner Zeit zum Grunde liegt; aber derselbe ist auch nur relativ so, da es nur ein Griechischer Standpunkt ist, und das spätere Princip mit Bewußtseyn verbannt wird. Dieß ist das Allgemeine des Platonischen Ideals vom Staate; und aus diesem Gesichtspunkte muß man es betrachten. Untersuchungen, ob ein solcher Staat möglich und der beste sey, die sich auf die neuesten Gesichtspunkte basiren, führen nur auf schiefe Ansichten. In modernen Staaten ist Freiheit des Gewissens, wonach jedes Individuum fordern kann, für seine Interessen sich ergehen zu können; dieß ist aber aus der Platonischen Idee ausgeschlossen.

a. Ich will nun in näherer Ausführung die Hauptmomente angeben, insofern sie philosophisches Interesse haben. Stellt nun Plato auch dar, was der Staat in seiner Wahrheit ist, so hat der Platonische Staat doch eine Schranke, die wir kennen lernen werden: daß nämlich der Einzelne nicht — im formalen Recht — dieser Allgemeinheit entgegensteht, wie in der todten Constitution der

Rechtsstaaten. Der Inhalt ist nur das Ganze: zwar die Natur des Individuums, aber sich reflectirend ins Allgemeine, nicht fixirt, noch an und für sich geltend; so daß das praktische Wesen am Staate und am Einzelnen dasselbe ist. Indem Plato also von der Gerechtigkeit ausgeht, welche in sich schließt, daß der Gerechte allein als sittliches Mitglied des Staats existire: so legt er in der nähern Weise der Behandlung, um zu zeigen, wie diese Wirklichkeit des substantiellen Geistes beschaffen sey, erstens den Organismus des sittlichen Gemeinwesens, d. h. die Unterschiede, die in dem Begriffe der sittlichen Substanz liegen, auseinander. Durch die Entfaltung dieser Momente wird sie lebendig, daseyend; diese Momente sind aber nicht unabhängig, sondern nur gehalten in der Einheit. Plato betrachtet diese Momente des sittlichen Organismus in drei Gestalten: erstens wie sie im Staate als Stände sind; zweitens als Tugenden, oder Momente des Sittlichen; drittens wie sie Momente des einzelnen Subjects, der empirischen Wirksamkeit des Willens sind. Plato predigt nicht Moral, er zeigt, wie das Sittliche sich lebendig in sich bewegt; seine Functionen, seine Eingeweide stellt er also auf. Denn innere Systematisirung, wie im organischen Leibe, nicht gediegene, todte Einheit, wie die Metallität, kommt eben durch die unterschiedenen Functionen der Eingeweide hervor, welche sich zu dieser in sich lebendigen, sich bewegenden Einheit machen.

α. Ohne Stände, ohne diese Theilung in große Massen, hat der Staat keinen Organismus; diese großen Unterschiede sind der Unterschied des Substantiellen. Der Gegensatz, der im Staate zunächst vorkommt, ist der des Allgemeinen, als Staatsgeschäfts und Lebens im Staate, und des Einzelnen, als Lebens und Arbeitens für das Einzelne; beide Geschäfte sind so vertheilt, daß Ein Stand jenem gewidmet ist, ein anderer aber diesem. Näher führt Plato drei Systeme der Wirklichkeit des Sittlichen auf: Die Functionen αα) der Gesetzgebung, Berathung, überhaupt der Thätigkeit und Vorsorge für das Allgemeine, für die Interessen des

Ganzen als solchen; ββ) der Vertheidigung des Gemeinwesens nach Außen gegen Feinde; γγ) der Sorge für das Einzelne, das Bedürfniß, wie Ackerbau, Viehzucht, Verfertigung der Bekleidung, Häuser, Geräthe u. s. f. Dieß ist im Allgemeinen ganz richtig, doch erscheint es mehr als äußere Nothwendigkeit, weil sich solche Bedürfnisse vorfinden, ohne aus der Idee des Geistes selbst entwickelt zu seyn. Ferner werden diese unterschiedenen Functionen nun an verschiedene Systeme vertheilt, indem sie einer Masse von Individuen zugetheilt werden, die dazu besonders bestimmt sind; und das giebt die unterschiedenen Stände des Staats, indem Plato ebenfalls gegen die oberflächliche Vorstellung ist, daß Einer und derselbe Alles zusammen seyn müsse. Er führt hiernach drei Stände auf: αα) den der Regierer, Gelehrten, Wissenden; ββ) den der Krieger; γγ) den des Anschaffens der Bedürfnisse, die Ackerbauer und Handwerker. Den ersten nennt er auch den der Wächter (φύλακας), die wesentlich philosophisch gebildeten Staatsmänner, welche die wahrhafte Wissenschaft besitzen; sie haben die Krieger als Bethätigung auf ihrer Seite (ἐπικούρους τε καὶ βοηθούς), aber so, daß nicht ein Civil- und Militärstand auseinanderfällt, sondern Beides vereint ist, [1] und die Aeltesten die Wächter sind. [2] Wiewohl Plato diese Eintheilung der Stände nicht deducirt, so bildet sie doch auf diese Weise die Constitution des Platonischen Staates; und jeder Staat ist nothwendig ein System dieser Systeme innerhalb seiner selbst. Plato geht dann hierbei zu einzelnen Bestimmungen über, die zum Theil kleinlich sind

[1] Diesen Platonischen Andeutungen gemäß faßte auch Hegel in einem frühern rechtsphilosophischen Versuche (Werke, Bd. I, S. 380—381) diese beiden Stände in Einen zusammen, den er später (Werke, Bd. VIII, S. 267) den allgemeinen Stand nannte; den „anderen" (wie Hegel sich an der ersten Stelle ausdrückt), noch übrig gebliebenen Stand bei Plato unterschied Hegel aber in beiden Darstellungen als zweiten (städtisches Gewerbe) und dritten Stand (Ackerbauer). Anm. des Herausgebers.

[2] Plat. De Republica, II, p. 369—376 (p. 79—93); III, p. 414 (p. 158—159).

und besser entbehrt würden: z. B. er bestimmt sogar für den ersten Stand besondere Titulaturen, spricht davon, wie die Ammen sich benehmen sollen u. s. f. [1]

β. Alsdann zeigt Plato die Momente, welche hier in Stände realisirt sind, als sittliche Eigenschaften auf, die in den Individuen vorhanden sind und deren Wesenheit ausmachen: der in seine allgemeinen Bestimmtheiten vertheilte einfache sittliche Begriff. Denn als Resultat dieser Unterscheidung der Stände giebt er an, daß durch solch' einen Organismus alle Tugenden im Gemeinwesen lebendig vorhanden seyen; er unterscheidet deren vier, [2] und man hat sie Cardinal-Tugenden genannt.

αα. Als erste Tugend erscheint die Weisheit (*σοφία*) und die Wissenschaft: Ein solcher Staat werde weise und wohlberathen seyn, und zwar nicht wegen der mannigfaltigen Kenntnisse, die darin vorhanden sind, welche sich auf die vielen einzelnen gemeinen Beschäftigungen beziehen, die ein Eigenthum der Menge sind, wie Schmiedekunst, Ackerbau (Handwerkswissenschaften und Cameral-Wissenschaften, wie wir uns ausdrücken würden); sondern wegen der wahrhaften Wissenschaft, die ihre Realität an dem Stande der Vorsteher und Regenten hat, welche das Allgemeine berathen, sowohl wiefern es sich in sich selbst, als zu andern Staaten, auf's Beste verhält. Diese Einsicht sey eigentlich nur der Besitz des kleinsten Theils. [3]

ββ. Die zweite Tugend ist die Tapferkeit (*ἀνδρία*), welche Plato so bestimmt, daß sie eine feste Behauptung der gerechten und den Gesetzen gemäßen Meinung von dem sey, was zu fürchten ist, und die, im Gemüthe befestigt, sich durch Begierden, durch Vergnügen nicht wankend machen lasse. Dieser Tugend entspreche der Stand der Krieger. [4]

[1] Plat. De Republica, V, p. 463 (p. 241); p. 460 (p. 236).
[2] Plat. De Republica, IV, p. 427—428 (p. 179—181).
[3] Plat. De Republica, IV, p. 428—429 (p. 181—182).
[4] Plat. De Republica, IV, p. 429—430 (p. 182—185).

γγ. Die dritte Tugend ist die Mäßigung (*σωφροσύνη*), die Gewalt über die Begierden und Leidenschaften, die wie eine Harmonie durch das Ganze verbreitet sey; so daß die schwächeren Menschen und die stärkeren, es sey nach dem Verstande betrachtet, nach der Stärke, oder Menge, oder Reichthum, oder in welcher Rücksicht es sey, auf Ein und Dasselbe zusammenwirken, und mit einander übereinstimmen. Diese Tugend sey also nicht, wie Weisheit und Tapferkeit, auf Theile des Staats eingeschränkt, sondern den Regenten und Regierten gemeinschaftlich, als eine Harmonie vertheilt, die Tugend aller Stände. [1] Ungeachtet diese Mäßigung die Harmonie ist, in der Alles zu Einem Zwecke wirkt, so ist sie doch eigentlich die Tugend des dritten Standes, dem die Herbeischaffung der Bedürfnisse und die Arbeit zufällt, wiewohl sie ihm bei dem ersten Anblicke nicht sogleich zu entsprechen scheint. Allein diese Tugend ist eben dieses, daß kein Moment, keine Bestimmtheit oder Einzelnheit sich isolirt: im Moralischen näher, daß kein Bedürfniß sich zum Wesen macht, und damit Laster wird. Die Arbeit ist nun gerade dieß Moment der auf's Einzelne sich beschränkenden Thätigkeit, die aber ins Allgemeine zurückgeht und für es ist. Ist diese Tugend also auch allgemein, so findet sie doch besonders in Ansehung des dritten Standes Statt, der zunächst nur in Harmonie zu bringen ist, indem er nicht die absolute Harmonie hat, die die anderen Stände in sich selbst haben.

δδ. Die vierte Tugend endlich ist die Gerechtigkeit, um die es von Anfang an zu thun gewesen. Diese werde im Staate (als Rechtschaffenheit) darin gefunden, daß jeder Einzelne sich nur um Eine Sache, die sich auf den Staat bezieht, bemühe, wozu seine Natur am geschicktesten geboren ist; so daß Jeder nicht Vielerlei treibe, sondern das ihm Zukommende: Jung und Alt, Knaben, Weiber, Freie, Sklaven, Handwerker, Obrigkeiten und Regierte. Es ist hierüber erstens zu bemerken, daß Plato die Gerechtigkeit hier neben die anderen Momente stellt, und dieselbe so

[1] Plat. De Republica, IV, p. 430—432 (p. 185—188).

als Eine der vier Bestimmungen erscheint. Aber er nimmt dieß so zurück, daß sie es nun sey, welche den andern, der Mäßigkeit, Tapferkeit und Weisheit, erst die Kraft giebt, daß sie werden, und daß sie, wenn sie vorhanden sind, sich erhalten können. Deßwegen er auch gesagt hatte, die Gerechtigkeit werde für sich selbst schon vorhanden angetroffen werden, wenn jene anderen Tugenden gefunden sind.[1] Bestimmter dieß gesagt, so ist der Begriff der Gerechtigkeit die Grundlage, die Idee des Ganzen, welches so in sich organisch getheilt ist, daß jeder Theil nur als Moment im Ganzen ist, und das Ganze durch ihn ist; so daß an diesem jene Stände oder Eigenschaften nur eben diese Momente sind. Die Gerechtigkeit nur ist dieß Allgemeine, Durchdringende: damit aber zugleich das Fürsichseyn jedes Theils, den der Staat für sich gewähren läßt.

Es erhellt hieraus zweitens, daß Plato unter Gerechtigkeit nicht das Recht des Eigenthums, wie gemeinhin in der Rechtswissenschaft, verstanden hat, sondern dieß, daß der Geist in seiner Totalität zu seinem Rechte, als dem Daseyn seiner Freiheit gelange. Im Eigenthum ist höchst abstract meine Persönlichkeit, meine ganz abstracte Freiheit vorhanden. Bestimmungen dieser Rechtswissenschaft hält Plato (De Republica, IV, p. 425 Steph.; p. 176 Bekk.) im Ganzen für überflüssig. Allerdings finden wir auch bei ihm Gesetze über Eigenthum, Polizei u. s. w.; „aber," sagt er, „edlen und schönen Männern darüber Gesetze zu geben, verlohnt sich nicht der Mühe." Wirklich, wie will man darüber göttliche Gesetze erfinden, wo der Stoff an sich nur Zufälligkeiten enthält? Auch in den Büchern über die Gesetze betrachtet er hauptsächlich das Sittliche; doch läßt er sich etwas mehr auf Jenes ein. Indem die Gerechtigkeit nach Plato aber vielmehr das ganze Wesen ist, welches sich für den Einzelnen so bestimmt, daß Jeder das, zu dem er geboren ist, auf's Beste treiben lerne und treibe, so kommt er allein als bestimmte Individualität zu seinem Rechte; nur so gehört

[1] Plat. De Republica, IV, p. 432—433 (p. 188—191).

er dem allgemeinen Geiste des Staates an, und kommt in ihm zum Allgemeinen seiner als eines Diesen. Während das Recht das Allgemeine mit einem bestimmten Inhalte, und damit nur formell Allgemeines ist: so ist hier dieser Inhalt die bestimmte ganze Individualität, nicht dieß oder jenes mir durch den Zufall des Besitzes gehörige Ding; sondern meine eigentliche Habe ist der ausgebildete Besitz und Gebrauch meiner Natur. Die Gerechtigkeit läßt überhaupt jeder besondern Bestimmung ihr Recht widerfahren, und führt sie ebenso ins Ganze zurück; dadurch, daß die Particularität eines Individuums ausgebildet werden und zum Daseyn kommen muß, ist Jeder an seiner Stelle und erfüllt seine Bestimmung. Gerechtigkeit heißt also nach ihrem wahrhaften Begriff bei uns die Freiheit im subjectiven Sinn, weil sie dieß ist, daß das Vernünftige Existenz erhalte: und indem dieß Recht, daß die Freiheit zum Daseyn komme, allgemein ist, so stellt Plato die Gerechtigkeit oben an als die Bestimmung des Ganzen, in dem Sinne, daß die vernünftige Freiheit durch den Organismus des Staats zur Existenz gelange; — eine Existenz, die dann, als nothwendig, eine Weise der Natur ist.

γ. Das besondere Subject als Subject hat ebenso diese Eigenschaften an ihm; und diese Momente des Subjects entsprechen den drei realen Momenten des Staats. Daß so Ein Rhythmus, Ein Typus in der Idee des Staates ist, — das ist eine große und schöne Grundlage des Platonischen Staates. Diese dritte Form, in der jene Momente aufgezeigt werden, bestimmt Plato auf folgende Weise: Es zeigen sich am Subjecte zuerst Bedürfnisse, Begierden (ἐπιθυμίαι), wie Hunger und Durst, deren jede auf etwas Bestimmtes, und nur auf dieses geht. Die Arbeit für die Begierde entspreche der Bestimmung des dritten Standes. Zugleich aber auch finde sich zweitens im einzelnen Bewußtseyn etwas Anderes, was die Befriedigung dieser Begierde aufhält und hindert, und über den Reiz zu derselben die Oberhand hat; dieß sey das Vernünftige (λόγος). Diesem entspreche der

Stand der Vorsteher, die Weisheit des Staats. Außer diesen zwei Ideen der Seele sey ein Drittes, der Zorn (θυμός), welcher eines Theils den Begierden verwandt ist, aber ebenso auch gegen die Begierde streitet, und der Vernunft beisteht. „Theils wenn Einer Unrecht gethan hat, und der ihn Hunger und Kälte ausstehen läßt, von dem er mit Recht dieß zu leiden glaubt: so wird er, je edler er ist, desto weniger in Zorn gegen ihn entbrennen; Theils, wenn er Unrecht leidet, so gährt es in ihm auf, und er steht dem, was gerecht ist, bei, und Hunger und Frost und sonstige Mühseligkeiten, die der Begierde entgegen sind, duldet er und überwindet sie, und giebt das Rechte nicht auf, bis er es durchgesetzt, oder den Tod gefunden, oder durch Gründe, wie ein Hund vom Schäfer, besänftigt ist." Der Zorn entspreche dem Stande der tapfern Vertheidiger im Staate: wie diese für die Vernunft des Staats zu den Waffen greifen, so stehe der Zorn der Vernunft bei, wenn er nicht durch schlechte Erziehung verderbt worden. So sey also die Weisheit des Staats dieselbe als des Einzelnen, so auch die Tapferkeit; und so im Uebrigen, die Mäßigung die Uebereinstimmung der einzelnen Momente des Natürlichen: und die Gerechtigkeit, wie in den äußern Handlungen, daß Jeder das Seinige vollbringt, so im Innern, daß jedes Moment des Geistes sein Recht erlangt und sich nicht in die Geschäfte der andern mischt, sondern sie gewähren läßt.[1] Wir haben so den Schluß dreier Momente, wo, zwischen der Allgemeinheit und Einzelnheit, der fürsichseyende, gegen das Gegenständliche gewendete Zorn die Mitte ausmacht, als die in sich zurückkehrende und negativ sich bethätigende Freiheit. Dem Plato ist auch hier, wo er kein Bewußtseyn seiner abstracten Idee, wie beim Timäus hat, diese in Wahrheit im Innern gegenwärtig; und Alles bildet sich darnach. Dieß ist nun die Weise, wie Plato die Disposition für das Ganze macht; die Ausführung ist ein Detail, das für sich weiter kein Interesse hat.

b. Plato giebt dann zweitens die Mittel an, den Staat

[1] Plat. De Republica, IV, p. 437—443 (p. 198—210).

zu erhalten. Da nun überhaupt das ganze Gemeinwesen auf Sitte, als dem zur Natur gewordenen Geiste der Individuen, beruht, so fragt sich eben: Wie bewirkt es Plato, daß Jedem das Geschäft, das seine Bestimmung ist, zum eignen Seyn werde, und als sittliches Thun und Wollen des Individui vorhanden sey, — daß Jeder, nach der Mäßigung, sich dieser seiner Stelle unterwerfe? Die Hauptsache ist, die Individuen dazu zu erziehen. Plato will diese Sitte direct in den Individuen hervorbringen, zuerst und vornehmlich in den Wächtern, deren Bildung also zum wichtigsten Theil des Ganzen gehört, und die Grundlage ausmacht. Denn da den Wächtern gerade die Sorge überlassen ist, diese Sitte durch Erhaltung der Gesetze hervorzubringen, so muß in den Gesetzen auch auf ihre Erziehung besonders geachtet werden: hernach auch auf die der Krieger. Wie es im Stande der Gewerbe sey, macht dem Staat wenig Sorge; „denn ob die Schuhflicker schlecht und verdorben werden, und das nur zu seyn scheinen, was sie seyn sollen, — das ist dem Staat kein Unglück."[1] Die Bildung der Vorsteher soll aber vorzüglich durch die Wissenschaft der Philosophie, welche die Kunde von dem Allgemeinen, Anundfürsichseyenden ist, geschehen. Plato geht dabei die einzelnen Bildungsmittel durch: Religion, Kunst, Wissenschaft. Ausführlicher redet er auch ferner darüber, wie weit Musik und Gymnastik als Mittel zuzulassen seyen. Die Dichter aber, Homer und Hesiodus, verbannt er aus seinem Staate, weil er ihre Vorstellungen von Gott unwürdig findet.[2] Denn es fing damals an, mit der Betrachtung des Glaubens an Jupiter und die Homerischen Geschichten Ernst zu werden, indem solche einzelne Darstellungen als allgemeine Maximen und göttliche Gesetze genommen wurden. Auf einer Stufe der Bildung sind Kindermährchen unschuldig; wenn sie aber zum Grunde der Wahrheit des Sittlichen gelegt werden sollen, als ge-

[1] Plat. De Republica, IV, p. 421 (p. 167—168).

[2] Plat. De Republica, II, p. 376 — III, p. 412 (p. 93—155); V, p. 472 — VII, fin. (p. 258—375).

genwärtiges Gesetz — so in den Schriften der Israeliten, dem alten Testament, das Ausrotten der Völker als Maaßstab im Völkerrecht, die unzähligen Schändlichkeiten, die David, der Mann Gottes, begangen, die Gräulichkeiten, welche die Priesterschaft durch Samuel gegen Saul verübt und geltend gemacht hat —: dann ist es Zeit, sie zu einem Vergangenen, zu etwas bloß Historischem herabzusetzen. Ferner will Plato Einleitungen in die Gesetze, worin die Bürger zu ihren Pflichten ermahnt, davon überzeugt werden [1] u. s. f.: Wahl der Vortrefflichsten, kurz Sittlichkeit.

Hier ist aber der Zirkel vorhanden: Das öffentliche Staatsleben besteht durch die Sitten, und umgekehrt die Sitten durch die Institutionen. Die Sitten dürfen nicht unabhängig von den Institutionen seyn: d. h. die Institutionen nicht bloß auf die Sitten gerichtet seyn durch Erziehungsanstalten, Religion. Eben Institutionen müssen als das Erste angesehen werden, wodurch die Sitte wird; denn diese ist die Weise, wie die Institutionen subjectiv sind. Plato selber giebt zu verstehen, wie viel Widerspruch er zu finden erwarte. Und noch jetzt pflegt man seinen Mangel darin zu setzen, daß er zu idealisch sey; der Mangel liegt aber vielmehr darin, daß er nicht idealisch genug ist. Denn wenn die Vernunft die allgemeine Macht ist, diese aber wesentlich geistig ist: so gehört zum Geistigen die subjective Freiheit, welche schon bei Sokrates als Princip aufgegangen war. Also die Vernünftigkeit soll die Grundlage des Gesetzes seyn, und ist es auch im Ganzen; aber auf der andern Seite ist das Gewissen, die eigene Ueberzeugung, — kurz alle Formen der subjectiven Freiheit, — wesentlich darin enthalten. Diese Subjectivität steht nun zunächst den Gesetzen, der Vernunft des Staats-Organismus gegenüber, als der absoluten Macht, die das Individuum der Familie — durch äußere Nothwendigkeit der Bedürfnisse, worin aber Vernunft an und für sich ist — sich anzueignen den Trieb hat. Es geht von der Subjectivität der freien Willkühr aus, schließt sich dem Ganzen an, wählt

[1] Plat. De Legibus, IV, p. 722—723 (p. 367—369).

sich einen Stand, und bringt sich so als sittliche Sache empor. Aber dieses Moment überhaupt, diese Bewegung des Individuums, dieses Princip der subjectiven Freiheit ist bei Plato Theils nicht beachtet, Theils sogar absichtlich verletzt, weil sie sich als das bethätigte, was das Verderben Griechenlands ausgemacht hat; und er betrachtet nur, wie die Organisation des Staats die beste sey, nicht wie die subjective Individualität. Im Hinausgehen über das Princip der Griechischen Sittlichkeit, das in seiner substantiellen Freiheit das Erblühen der subjectiven Freiheit nicht auszuhalten vermochte, faßt die Platonische Philosophie jenes Princip zugleich auf, und ging sogar darin noch weiter.

c. Was nun drittens diesen Gesichtspunkt des Ausschließens des Princips der subjectiven Freiheit betrifft, so ist dieß ein Hauptzug in der Platonischen Republik. Der Geist derselben besteht wesentlich darin, daß alle Seiten, worin sich die Einzelnheit als solche fixirt, im Allgemeinen aufgelöst werden, — Alle nur als allgemeine Menschen gelten.

α. Dieser Bestimmung, das Princip der Subjectivität auszuschließen, ist es nun ins Besondere gemäß, daß Plato erstens es den Individuen nicht gestattet, sich einen Stand zu wählen; was wir für die Freiheit als nothwendig fordern. Es ist aber nicht die Geburt, welche die Stände trennt und die Individuen für dieselben bestimmt; sondern Jeder wird von den Regenten des Staats, als den Aeltesten des Ersten Standes, welche die Individuen erziehen lassen, geprüft, und je nachdem Einer natürliches Geschick und Anlagen hat, wird von Jenen die Auswahl und die Abscheidung gemacht, und Jeder einem bestimmten Geschäfte zugetheilt. [1] Dieß erscheint unserem Princip durchaus widersprechend; denn obwohl man es billig findet, daß zu einem gewissen Stande eine besondere Fähigkeit und Geschicklichkeit gehöre, so bleibt es doch immer eine Neigung, welchem Stande man angehört: und mit dieser Neigung, als einer frei scheinenden Wahl, macht der

[1] Plat. De Republica, III, p. 412—415 (p. 155—161).

Stand sich für sich selber. Aber von einem andern Individuum läßt man sich das nicht vorschreiben, noch z. B. sagen: „Weil Du zu nichts Besserem zu brauchen bist, sollst Du ein Handwerker werden." Jeder kann es selbst versuchen; man muß ihn über sich als Subject auch auf subjective Weise durch eigene Willkühr, ohnehin nach äußern Umständen, entscheiden lassen, es ihm also nicht wehren, wenn er z. B. sagt: „Ich will auf das Studiren mich legen."

β. Ferner kommt es aus dieser Bestimmung her, daß Plato (De Republica, III, p. 416—417 Steph.; p. 162—164 Bekk.) ebenso in seinem Staate das Princip des Privat-Eigenthums überhaupt aufgehoben hat. Denn in ihm wird die Einzelnheit, das einzelne Bewußtseyn absolut, oder die Person angesehen als das Ansichseyende ohne allen Inhalt. Im Rechte, als solchen, gelte ich als Dieser an und für mich. Es gelten Alle so, und ich gelte nur, weil Alle gelten, oder ich gelte nur als Allgemeines; aber der Inhalt dieser Allgemeinheit ist die fixirte Einzelnheit. Wenn es im Rechte um das Recht als solches zu thun ist, den Richtern der Sache nichts daran gelegen ist, ob eigentlich Dieser oder ein Anderer dieß Haus besitze, und auch den Partheien nichts am Besitze dieses Dings, um das sie streiten, sondern am Rechte um des Rechtes willen (wie der Moralität an der Pflicht um der Pflicht willen): so wird an dieser Abstraction festgehalten, und von dem Inhalt der Realität abstrahirt. Aber das Wesen ist der Philosophie nicht eine Abstraction, sondern die Einheit des Allgemeinen und der Realität oder seines Inhalts. Es gilt daher nur der Inhalt, insofern er im Allgemeinen negativ gesetzt wird: also nur als zurückkehrend, nicht an und für sich. Insofern ich die Dinge brauche, — nicht insofern ich sie nur zum Eigenthum habe, oder sie mir als seyend, als fixirt an mir als Fixirtem gelten, — stehen sie in lebendiger Beziehung auf mich. Bei Plato nun treibt der andere (vergl. oben, S. 247 Anm.) Stand Handwerke, Handel, Ackerbau, und schafft das Nöthige für das Allgemeine herbei, ohne

Eigenthum durch seine Arbeit zu gewinnen; sondern das Ganze ist Eine Familie, worin Jeder sein angewiesenes Geschäft hat, aber das Product der Arbeit gemeinsam ist, und er von seinem, so wie von allen Producten, das erhält, was er braucht. Eigenthum ist ein Besitz, der mir als dieser Person angehört, worin meine Person als solche zur Existenz, zur Realität kommt; aus diesem Grunde schließt Plato es aus. Es bleibt aber unerörtert, wie in der Entwickelung der Gewerbe, ohne Hoffnung auf Privat-Eigenthum, ein Reiz zur Thätigkeit Statt finden soll; denn darin, daß ich thätige Person bin, liegt ja vielmehr meine Fähigkeit zum Eigenthum. — Daß dann, wie Plato (De Republica, V, p. 464 Steph.; p. 243—244 Bekk.) meint, allen Streitigkeiten, Zwist, Haß, Habsucht u. s. f. ein Ende gemacht sey, kann man sich wohl im Allgemeinen vorstellen; aber das ist nur eine untergeordnete Folge gegen das höhere und vernünftige Princip des Eigenthumsrechts: und die Freiheit hat nur Daseyn, sofern der Person Eigenthum zukommt. Auf diese Weise sehen wir die subjective Freiheit von Plato selbst mit Bewußtseyn aus seinem Staate entfernt.

γ. Aus demselben Grunde hebt Plato endlich auch die Ehe auf, weil sie eine Verbindung ist, worin eine Person von Einem Geschlechte einer Person vom andern, als diese, gegenseitig bleibend angehört, auch außer der bloß natürlichen Beziehung. Plato läßt das Familienleben in seinem Staate nicht aufkommen — diese Eigenthümlichkeit, wonach eine Familie ein Ganzes für sich ausmacht —, weil die Familie nur die erweiterte Persönlichkeit ist: ein innerhalb der natürlichen Sittlichkeit ausschließendes Verhältniß gegen Anderes, das zwar Sittlichkeit, aber eine solche ist, die dem Individuum als Einzelnheit zugehört. Nach dem Begriff der subjectiven Freiheit ist die Familie aber dem Individuum ebenso nothwendig, ja heilig, als das Eigenthum. Plato dagegen läßt den Müttern die Kinder gleich nach der Geburt wegnehmen, in einer

eigenen Anstalt zusammenbringen, durch Säugammen aus der Zahl der Mütter, die entbunden worden, nähren, und gemeinsam erziehen: und zwar so, daß keine Mutter mehr ihr Kind soll erkennen können. Hochzeiten soll es wohl geben, und Jeder seine besondere Frau haben: aber so, daß das Zusammenseyn von Mann und Frau nicht eine persönliche Neigung voraussetzt, und es nicht das besondere Gefallen seyn soll, welches die Individuen für einander bestimmt. Die Weiber sollen vom zwanzigsten bis vierzigsten Jahre gebähren, die Männer vom dreißigsten bis fünfundfunzigsten Jahre Frauen haben. Um Blutschande zu verhindern, sollen die Kinder, die zu der Zeit geboren, wo ein Mann verheirathet ist, alle seine Kinder genannt werden. [1] Die Frauen, deren wesentliche Bestimmung das Familienleben ist, entbehren hier dieses ihres Bodens. In der Platonischen Republik folgt daher: Indem die Familie aufgelöst ist und die Weiber nicht mehr dem Hause vorstehen, so sind sie auch keine Privat-Personen, und nehmen die Weise des Mannes als des allgemeinen Individuums im Staate an. Und Plato läßt die Weiber deßwegen ebenso, wie die Männer, vertheilen, alle männlichen Arbeiten verrichten, ja selbst mit in den Krieg ziehen. So setzt er sie auf beinahe gleichen Fuß mit den Männern, hat aber dennoch kein sonderliches Zutrauen zu ihrer Tapferkeit: sondern stellt sie nur hinterdrein, und zwar nicht als Reserve, sondern als Arrière-garde, um wenigstens dem Feinde durch die Menge Furcht einzujagen und im Nothfall auch zu Hülfe zu eilen. [2]

Dieß macht nun die Grundzüge der Platonischen Republik aus, welche dieß Wesentliche hat, daß das Princip der Einzelnheit unterdrückt ist; und es scheint, daß die Idee dieß erfordere, daß eben hierin der Gegensatz der Philosophie überhaupt gegen die Vorstellungsweise liegt, welche das Einzelne gelten läßt, und so auch im Staate, als dem realen Geiste, Eigenthumsrecht, Schutz

[1] Plat. De Republica, V, p. 457—461 (p. 230—239).

[2] Plat. De Republica, V, p. 451—457 (p. 219—230); p. 471 (p. 257).

der Personen und des Eigenthums sogar als die Basis des Ganzen ansieht. Darin besteht jedoch eben die Grenze der Platonischen Idee, nur als abstracte Idee hervorzutreten. Aber in der That ist die wahre Idee eben diese, daß jedes Moment sich vollkommen realisirt, verkörpert und selbstständig macht, und in seiner Selbstständigkeit für den Geist doch ein Aufgehobenes ist. Dieser Idee zufolge muß die Einzelnheit sich vollkommen realisiren, ihr Feld und Reich im Staate haben, und doch in ihm aufgelöst seyn. Das Element des Staats ist die Familie: d. h. sie ist der natürliche, vernunftlose Staat; dieß Element muß als solches vorhanden seyn. Alsdann hat die Idee des Vernunftstaats die Momente ihres Begriffs so zu realisiren, daß sie Stände werden, daß die sittliche Substanz in Massen sich zertheilt, wie die körperliche Substanz in Eingeweide und Organe, deren jedes das Leben in eigenthümlicher Bestimmtheit treibt, alle aber nur Ein Leben zusammen ausmachen. Der Staat überhaupt, das Ganze, muß endlich durch Alles hindurchgehen. Aber ebenso muß das formelle Princip des Rechts, als abstracte Allgemeinheit der Persönlichkeit mit dem Einzelwesen als seyendem Inhalt, durchs Ganze hindurchlaufen; Ein Stand gehört ihm jedoch besonders an. So muß auch ein Stand seyn, worin das unmittelbare bleibende Eigenthum, wie der Besitz des Leibes, so ein Besitz eines Stück Landes ist: und dann ein Stand, worin immer erworben wird, nicht solcher unmittelbarer Besitz ist, sondern ein sich immer wandelndes und veränderndes Gut. Diese beiden Stände giebt das Volk als einen Theil seiner selbst dem Princip der Einzelnheit Preis, und läßt hier das Recht regieren: eine Beständigkeit, das Allgemeine, das Ansich in diesem Principe suchen, das vielmehr das der Beweglichkeit ist. Dieß Princip muß seine ganze vollständige Realität haben, es muß auch als Eigenthum vorkommen. Dieß ist erst der wahre reale Geist, daß jedes Moment seine vollkommene Selbstständigkeit, und er sein Andersseyn in völliger Gleich-

gültigkeit des Seyns erhält; — dieß vermag die Natur nicht, selbstständiges Leben ihrer Theile darzustellen, außer im großen Systeme. [1] Dieß ist, wie wir sonst sehen werden, die große Erhebung der modernen Welt — über die alte —, worin das Gegenständliche größere, ja absolute Selbstständigkeit erhält, die aber darum um so schwerer unter die Einheit der Idee zurückkehrt.

Der Mangel der Subjectivität ist der Mangel der Griechischen sittlichen Idee selbst. Das Princip, was bei Sokrates aufging, war nur bisher untergeordneter vorhanden; es muß nun auch absolutes Princip, nothwendiges Moment der Idee selbst werden. Durch das Ausschließen des Eigenthums, des Familienlebens, durch die Aufhebung der Willkühr bei Wahl des Standes, d. h. aller der Bestimmungen, die sich auf das Princip der subjectiven Freiheit beziehen, glaubt Plato allen Leidenschaften die Thür verschlossen zu haben; er hatte wohl erkannt, daß das Verderben des Griechischen Lebens davon hergekommen ist, daß die Individuen als solche ihre Zwecke, Neigungen und Interessen geltend zu machen anfingen, und über den gemeinsamen Geist Meister werden ließen. Indem dieß Princip aber nothwendig ist durch die christliche Religion — in der die Seele des Einzelnen absoluter Zweck ist, und so als nothwendig im Begriff des Geistes eingetreten ist in die Welt —: so sieht man, daß die Platonische Staatsverfassung das nicht erfüllen kann, was die höhere Forderung von einem sittlichen Organismus verlangt. Plato hat das Wissen, Wollen, Beschließen des Individuums, das Beruhen desselben auf sich nicht anerkannt, noch mit seiner Idee zu vereinigen gewußt; die Gerechtigkeit erfordert aber ebenso für Dieses sein Recht, als sie die höhere Auflösung und Harmonie desselben mit dem Allgemeinen verlangt. Das Entgegengesetzte gegen das Princip Plato's ist das Princip des bewußten freien Willens der Einzelnen, was in späterer Zeit besonders durch Rousseau obenan gestellt worden ist: daß die Willkühr des Einzelnen

[1] Vergl. Hegel: Ueber die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts (Werke, Bd. I), S. 383—386

als Einzelnen, das Sich-Aussprechen des Einzelnen nothwendig ist. Da ist denn das Princip bis in das directe Extrem gesteigert, und in seiner ganzen Einseitigkeit hervorgetreten. Dieser Willkühr und Bildung gegenüber, muß das an und für sich Allgemeine, das Gedachte, nicht als weise Vorsteher und Sitte, sondern als Gesetz, und zugleich als mein Wesen und mein Gedanke, d. h. als Subjectivität und Einzelnheit, seyn. Die Menschen müssen das Vernünftige selbst aus sich mit ihrem Interesse, ihrer Leidenschaft hervorgebracht haben: so wie es in die Wirklichkeit tritt durch dringende Noth, Gelegenheit, Veranlassungen. —

Noch kann eine berühmte Seite der Platonischen Philosophie kurz betrachtet werden: nämlich das Aesthetische, die Erkenntniß dessen, was das Schöne ist. Hierüber hat Plato ebenso den einzigen wahren Gedanken aufgefaßt, daß das Wesen des Schönen intellectuell, die Idee der Vernunft ist. Wenn er von einer geistigen Schönheit spricht, so ist er so zu verstehen: daß die Schönheit als Schönheit die sinnliche Schönheit ist, die nicht an einem andern Orte, man weiß nicht wo, sey; sondern was am Sinnlichen schön sey, eben geistig ist. Es ist dieß der Fall, wie mit seiner Idee überhaupt. Wie das Wesen und die Wahrheit des Erscheinenden überhaupt die Idee ist, so ist auch die Wahrheit des erscheinenden Schönen eben diese Idee. Das Verhältniß zum Körperlichen, als ein Verhältniß der Begierde oder des Angenehmen und Nützlichen, ist kein Verhältniß zu ihm als Schönem; es ist ein Verhältniß zu ihm als dem nur Sinnlichen, oder ein Verhältniß des Einzelnen zu Einzelnem. Das Wesen des Schönen aber ist nur die auf sinnliche Weise als ein Ding vorhandene einfache Idee der Vernunft; der Inhalt dieses Dinges ist nichts Anderes, als sie. [1] Das Schöne ist wesentlich ein geistiges Wesen; es ist also nicht bloß ein sinnliches Ding, sondern die der Form der Allgemeinheit, der Wahrheit unterworfene Wirklichkeit. Aber dieß Allgemeine behält auch nicht die

[1] Plat. Hippias major, p. 292 (p. 433); p. 295 sqq. (p. 439 sqq.); p. 302 (p. 455—456).

Form der Allgemeinheit, sondern das Allgemeine ist der Inhalt, dessen Form die sinnliche Weise ist; und darin liegt die Bestimmtheit des Schönen. In der Wissenschaft hat das Allgemeine auch wieder die Form des Allgemeinen oder des Begriffs; das Schöne aber tritt als wirkliches Ding, — oder in der Sprache als Vorstellung hervor, in welcher Weise das Dingliche im Geiste ist. Die Natur, das Wesen und der Inhalt des Schönen wird allein durch die Vernunft erkannt und beurtheilt, da es derselbe Inhalt ist, den die Philosophie hat. Weil die Vernunft im Schönen aber auf dingliche Weise erscheint, so bleibt das Schöne unter der Erkenntniß; und Plato hat eben deßwegen ihre wahre Erscheinung, wo sie in Weise des Geistigen ist, in die Erkenntniß gesetzt. —

Dieß wäre der Hauptinhalt der Platonischen Philosophie. Der Platonische Standpunkt ist: erstens die zufällige Form des Gesprächs, wo edle, freie Menschen sich ohne anderes Interesse, als das des geistigen Lebens der Theorie, unterhalten; zweitens kommen sie dabei, fortgeführt durch den Inhalt, auf die tiefsten Begriffe und schönsten Gedanken, wie Edelsteine, auf die man, wenn auch nicht in einer Sandwüste, doch freilich auf trockenem Gange, stößt; drittens findet sich kein systematischer Zusammenhang, wenn auch Alles aus Einem Interesse fließt; viertens fehlt die Subjectivität des Begriffs überhaupt; aber fünftens bildet die substantielle Idee die Grundlage. — Plato's Philosophie hatte nun zwei Stufen, nach welchen sie sich ausbilden und in ein höheres Princip hinaufarbeiten mußte. Das Allgemeine, welches in der Vernunft ist, mußte erstens im stärksten unendlichen Gegensatz sich entzweien, in Selbstständigkeit des persönlichen Bewußtseyns, das für sich ist: so geht in der neuen Akademie das Selbstbewußtseyn in sich zurück, und wird eine Art von Skepticismus; — die negative Vernunft, welche überhaupt gegen alles Allgemeine sich wendet, und die Einheit des Selbstbewußtseyns und des Allgemeinen nicht zu finden weiß, daher an jenem stehen bleibt. Zweitens aber machen die Neuplatoniker die Rückkehr, diese Einheit des Selbstbewußtseyns und des absoluten Wesens: ihnen ist Gott in der Vernunft unmittelbar gegenwärtig, das vernünftige Erkennen selbst der göttliche Geist, und der Inhalt dieses Erkennens das Wesen Gottes. Beides werden wir späterhin sehen.

B. Aristoteles.

Hiermit verlassen wir Plato, von dem man sich ungern trennt. Indem wir aber zu seinem Schüler Aristoteles übergehen, muß uns noch mehr bangen, weitläufig werden zu müssen; denn er ist eins der reichsten und tiefsten wissenschaftlichen Genie's gewesen, die je erschienen sind: ein Mann, dem keine Zeit ein gleiches an die Seite zu stellen hat. Indem wir noch einen so großen Umfang seiner Werke besitzen, so wird der Stoff um so ausgedehnter; doch kann ich dem Aristoteles die Ausführlichkeit, die er verdient, leider nicht gewähren. Sondern wir werden uns auf eine allgemeine Vorstellung von seiner Philosophie beschränken müssen, und nur besonders bemerken, inwiefern Aristoteles in seiner Philosophie weiter geführt, was das Platonische Princip begonnen, sowohl in der Tiefe der Ideen, als nach deren Ausdehnung; denn er ist so umfassend und speculativ, wie Keiner, obgleich er nicht systematisch verfährt.

Was nämlich den allgemeinen Charakter des Aristoteles betrifft, so hat er sich über den ganzen Umkreis der menschlichen Vorstellungen verbreitet, ist in alle Seiten des realen Universums eingedrungen, und hat ihren Reichthum und ihre Zerstreuung dem Begriffe unterjocht: wie denn die meisten philosophischen Wissenschaften ihm ihre Unterscheidung und ihren Anfang zu verdanken haben. Wenngleich aber die Wissenschaft auf diese Weise allenthalben in eine Reihefolge von Verstandesbestimmungen bestimmter Begriffe auseinanderfällt, so enthält die Aristotelische Philosophie doch zugleich die tiefsten speculativen Begriffe. Auf dieselbe Weise, wie Aristoteles im Einzelnen verfährt, verfährt er auch

im Ganzen. Die allgemeine Ansicht seiner Philosophie erscheint aber nicht als ein durch Construction sich systematisirendes Ganze, dessen Ordnung und Zusammenhang ebenfalls dem Begriffe angehörte, sondern die Theile sind aus der Erfahrung aufgenommen und nebeneinander gestellt; so daß eben jeder Theil für sich als bestimmter Begriff erkannt ist, ohne in die zusammenhängende Bewegung der Wissenschaft aufgenommen zu seyn. Die Nothwendigkeit aufzuzeigen, kann man von dem Standpunkt der Philosophie damaliger Zeit nicht verlangen. Obwohl Aristoteles' System aber nicht als in seinen Theilen aus dem Begriff selbst entwickelt erscheint, sondern die Theile nebeneinander stehen, so sind sie doch eine Totalität wesentlich speculativer Philosophie.

Ein Grund, beim Aristoteles weitläufig zu seyn, liegt darin, daß keinem Philosophen so viel Unrecht gethan worden ist durch ganz gedankenlose Traditionen, die sich über seine Philosophie erhalten haben und noch an der Tagesordnung sind, obgleich er lange Jahrhunderte der Lehrer aller Philosophen war; denn man schreibt ihm Ansichten zu, die gerade das Entgegengesetzte seiner Philosophie sind. Und während Plato viel gelesen wird, so ist der Schatz des Aristoteles seit Jahrhunderten bis in die neuere Zeit so gut als unbekannt, und es herrschen die falschesten Vorurtheile über ihn. Seine speculativen, logischen Werke kennt fast Niemand; den naturgeschichtlichen hat man in neuerer Zeit zwar mehr Gerechtigkeit widerfahren lassen, aber nicht so seinen philosophischen Ansichten. Es ist z. B. eine ganz allgemein verbreitete Meinung, daß Aristotelische und Platonische Philosophie sich geradezu entgegengesetzt seyen: Diese sey Idealismus, jene Realismus und zwar Realismus im trivialsten Sinne. Plato habe nämlich das Ideal zum Princip gemacht, so daß die innere Idee aus sich selber schöpfe; nach Aristoteles dagegen sey die Seele eine tabula rasa, empfange alle ihre Bestimmungen ganz passiv von der Außenwelt: seine Philosophie sey also Empirismus, der schlechteste Lockeanismus u. s. f. Aber wir werden sehen, wie wenig dieß der Fall ist. In der That übertrifft an

speculativer Tiefe Aristoteles den Plato, indem er die gründlichste Speculation, den Idealismus, gekannt hat, und in dieser steht bei der weitesten empirischen Ausbreitung. Auch namentlich bei den Franzosen existiren noch jetzt ganz falsche Ansichten über Aristoteles. Ein Beispiel, wie die Tradition blind ihm etwas nachsagt, ohne daß sie in seinen Werken selbst nachgesehen, ob es darin steht oder nicht, ist: daß in den alten Aesthetiken die drei Einheiten des Drama — der Handlung, der Zeit und des Orts — als règles d'Aristote, la saine doctrine, gepriesen werden. Aristoteles spricht aber (Poet. c. 8 et 5) [1] nur von der Einheit der Handlung, beiläufig von der Einheit der Zeit: von der dritten Einheit, der des Orts, gar nicht.

Was die Lebensumstände des Aristoteles betrifft, so ist er aus Stagira gebürtig, einer Thracischen Stadt am Strymonischen Meerbusen, aber Griechischen Colonie: ob also schon aus Thracien, doch ein geborner Grieche. Diese Griechische Colonie fiel inzwischen, wie das übrige Land, unter die Herrschaft Philipps von Macedonien. Aristoteles' Geburtsjahr ist das erste der 99. Olympiade (384 vor Chr.); und wenn Plato im dritten Jahre der 87. Olympiade (430 v. Chr.) geboren wurde, so ist Aristoteles sechsundvierzig Jahre jünger. Sein Vater Nikomachus war Leibarzt bei dem Macedonischen Könige Amyntas, dem Vater des Philippus. Nach dem Tode seiner Eltern, die er früh verlor, wurde er von einem gewissen Proxenus erzogen, dem er beständige Dankbarkeit widmete: wie er denn das Andenken desselben sein ganzes Leben hindurch so werth hielt, daß er es durch Statuen ehrte; auch vergalt er ihm seine Erziehung dadurch, daß er späterhin dessen Sohn

[1] Beim Citiren der Kapitel des Aristoteles ist, wie bisher, auch für die Folge, die Becker'sche Ausgabe zu Grunde gelegt worden; wo eine zweite Zahl in Parenthese neben der ersten steht, bezeichnet sie abweichende Ausgaben: z. B. für das Organon die Ausgabe von Buhle, für die Nikomachische Ethik die Ausgaben von Zell und dem Herausgeber, u. s. w.

Anm. d. Herausgebers.

Nikanor erzog, an Kindes Statt annahm und zu seinem Erben einsetzte. Im siebzehnten Jahre seines Alters kam Aristoteles nach Athen, und verweilte daselbst zwanzig Jahre im Umgange mit Plato.[1] Er hat so die beste Gelegenheit gehabt, die Platonische Philosophie ganz genau kennen zu lernen; und wenn man daher sagen hört (s. Th. I, S. 184), er habe sie nicht verstanden: so zeigt sich dieß schon nach den äußern Umständen als eine willkührliche, ganz unbegründete Annahme. Ueber das Verhältniß Plato's zu Aristoteles, besonders über den Umstand, daß Plato nicht den Aristoteles zu seinem Nachfolger in der Akademie erwählte, sondern Speusipp, einen nahen Verwandten, werden von Diogenes (V, 2) eine Menge unnützer, sich widersprechender Anekdoten beigebracht. Sollte die Fortsetzung der Platonischen Schule dieß ausdrücken, daß Plato's Philosophie genauer in seinem Sinne darin sich erhielte: so konnte Plato allerdings den Aristoteles nicht zu seinem Nachfolger ernennen, sondern Speusipp war ganz der Mann dazu. Plato hat jedoch in der That den Aristoteles zum Nachfolger gehabt; denn Aristoteles trug die Philosophie im Sinne des Plato, aber tiefer und erweiterter vor, so daß er sie zugleich weiter gebracht hat. Der Verdruß über dieß Uebergehen soll die Ursache gewesen seyn, daß Aristoteles nach Plato's Tode Athen verließ, und drei Jahre bei Hermias, dem Dynasten von Atarnea in Mysien verlebte, welcher Aristoteles' Mitschüler bei Plato gewesen war, und damals mit Aristoteles eine enge Freundschaft gestiftet hatte. Hermias, ein unabhängiger Fürst, wurde nebst andern absoluten Griechischen Fürsten, und Republiken, in Kleinasien von einem Persischen Satrapen unterjocht; Hermias wurde sogar nach Persien zu Artarerres gefangen geschickt, der ihn ohne Weiteres kreuzigen ließ. Um einem ähnlichen Schicksale zu entgehen, entfloh Aristoteles mit der Tochter des Hermias, Pythias, seiner Gemahlin, nach Mitylene, und lebte dort einige Zeit. Dem Hermias aber errichtete er eine Statue in Delphi mit einer Inschrift, die uns noch erhalten ist; aus ihr erhellt, daß er hinterlistig und durch Verrath in die Gewalt der Perser gekommen. Aristoteles verherrlichte seinen Namen ebenso durch eine schöne Hymne auf die Tugend, die gleichfalls auf uns gekommen ist.[1]

[1] Diog. Laërt. V, 1, 9, 12, 15; Buhle: Aristotelis vita (ante Arist. Opera, T. I), p. 81—82; Ammonius Saccas: Aristotelis vita (ed. Buhle in Arist. Op. T. I), p. 43—44.

Von Mitylene wurde er (Ol. 109, 2; 343 v. Chr.) durch Philipp von Macedonien berufen, um die Erziehung des Alexander zu übernehmen, der damals funfzehn Jahr alt war. Philipp hatte ihn dazu schon in dem bekannten Briefe eingeladen, den er ihm gleich nach der Geburt des Alexander schrieb: „Wisse, daß mir ein Sohn geboren ist; aber ich danke den Göttern weniger, daß sie mir ihn gaben, als daß sie ihn zu Deiner Zeit geboren werden ließen. Denn ich hoffe, daß Deine Sorgfalt und Deine Einsichten ihn meiner, und seines künftigen Reiches würdig machen werden.[2] Es erscheint allerdings in der Geschichte als ein glänzendes Schicksal, der Erzieher eines Alexander gewesen zu seyn; auch genoß Aristoteles an diesem Hofe die Gunst und Achtung des Philipp und der Olympias im höchsten Grade. Was aus Aristoteles' Zögling geworden ist, ist bekannt: und die Größe von Alexanders Geist und Thaten, so wie dessen fortdauernde Freundschaft, sind das höchste Zeugniß für den Erfolg und den Geist dieser Erziehung, wenn Aristoteles eines solchen Zeugnisses bedürfte. Die Bildung Alexanders schlägt das Geschwätz von der praktischen Unbrauchbarkeit der speculativen Philosophie nieder. Aristoteles hatte auch an Alexander einen anderen, würdigeren Zögling, als Plato in dem Dionysius gefunden hatte. Plato war es um seine Republik, um das Ideal eines Staates zu thun: er läßt sich mit einem solchen Subjecte ein, durch das es ausgeführt werden sollte; das Individuum war ihm also nur Mittel,

[1] Diog. Laërt. V, 3—4, 7—8; Buhle: Aristotel. vita, p. 90—92.

[2] Aristotelis Opera (ed. Pac., Aurel. Allobrog. 1607), T. I, in fine: Aristotelis Fragmenta. (Vergl. Stahr: Aristotelia, Th. I, S. 85—91.)

und ist insofern gleichgültig. Bei Aristoteles dagegen fiel diese Absicht weg, er hatte rein nur das Individuum vor sich; und sein Zweck war, die Individualität als solche großzuziehen und auszubilden. Aristoteles ist als ein tiefer, gründlicher, abstracter Metaphysiker bekannt; und daß er es ernstlich mit Alexander gemeint habe, zeigt sich. Daß Aristoteles nämlich mit Alexander nicht nach der modernen Manier der gewöhnlichen oberflächlichen Prinzenerziehung verfuhr, ist Theils schon von dem Ernste des Aristoteles, der wohl wußte, was das Wahre und das Wahre in der Bildung ist, an und für sich zu erwarten. Theils erhellt es aus dem äußern Umstande, daß Alexander, als er mitten unter seinen Eroberungen tief in Asien hörte, Aristoteles habe von dem Akroamatischen seiner Philosophie in speculativen (metaphysischen) Schriften bekannt gemacht, ihm einen verweisenden Brief schrieb, worin er sagte: Daß er das, was sie Beide zusammen getrieben, nicht dem gemeinen Volke hätte bekannt machen sollen; worauf Aristoteles antwortete, daß es ebensowohl bekannt gemacht, als nach wie vor nicht bekannt gemacht sey. [1]

Es ist hier nicht der Ort, Alexander als historische Person zu würdigen. Was in der Bildung Alexanders Aristoteles' philosophischem Unterricht zugeschrieben werden kann, ist, daß das Naturell, die eigenthümliche Größe der Anlagen seines Geistes auch innerlich befreit, und zur vollkommenen, selbstbewußten Selbstständigkeit erhoben worden, die wir in seinen Zwecken und Thaten sehen. Alexander erlangte diese vollkommene Gewißheit seiner selbst, die nur die unendliche Kühnheit des Gedankens giebt, und die Unabhängigkeit von besondern, beschränkten Planen, so wie ihre Erhebung zu dem ganz allgemeinen Zweck, die Welt zu einem gemeinschaftlichen, gesellschaftlichen Leben und Verkehr durch Stiftung von Staaten einzurichten, die der zufälligen Individualität entnommen wären. Alexander führte so den Plan aus, den schon sein Vater gefaßt hatte, an der Spitze der Griechen Europa an Asien zu

[1] Aulus Gellius: Noctes Atticae, XX, 5.

rächen und Asien Griechenland zu unterwerfen; so daß, wie allein am Anfang der Griechischen Geschichte die Griechen, zum Trojanischen Krieg, vereinigt waren, diese Vereinigung auch den Beschluß der eigenthümlichen Griechischen Welt machte. Alexander rächte dabei zugleich die Treulosigkeit und Grausamkeit, die die Perser an Aristoteles' Freunde Hermias begangen hatten. Alexander breitete aber ferner die Griechische Cultur über Asien aus, um dieß wilde, nur zerstörende, in sich zerfallende Gemenge von höchster Rohheit, diese in gänzliche Schlaffheit, Negation und Verkommenheit des Geistes versunkenen Länder zu einer Griechischen Welt zu erheben. Und wenn gesagt wird, daß er nur ein Eroberer gewesen sey, der aber kein Reich von Bestand zu stiften verstanden habe, indem sein Reich nach seinem Tode sogleich wieder zerfallen sey: so ist dieß richtig, wenn die Sache oberflächlicher Weise betrachtet wird, — nämlich daß seine Familie nicht diese Herrschaft behalten hat; die Griechische Herrschaft aber ist geblieben. Alexander hat also ein weites Reich, nicht für seine Familie, sondern des Griechischen Volks über Asien gegründet; denn Griechische Bildung und Wissenschaft wurden seit ihm dort einheimisch. Die Griechischen Reiche von Kleinasien, besonders von Aegypten, sind Jahrhunderte lang Sitze der Wissenschaft geworden; und die Wirkungen davon mögen sich bis Indien und China erstreckt haben. Wir wissen zwar nicht bestimmt, ob die Indier nicht das Beste von ihren Wissenschaften auf diesem Wege bekommen; aber es ist wahrscheinlich, daß die bestimmtere Astronomie der Indier wohl von Griechen zu ihnen gekommen ist. Das Syrische Reich, das sich tief in Asien hinein bis zu einem Griechischen Reiche in Baktrien erstreckte, ist es namentlich, von wo aus ohne Zweifel durch die Griechischen Colonien, die dort angesiedelt worden sind, bis ins feste Asien, bis China die wenigen wissenschaftlichen Kenntnisse gebracht worden sind, die sich wie eine Tradition dort erhalten haben, daselbst aber nicht wucherten. Denn die Chinesen sind z. B. so ungeschickt, nicht einen Kalender machen zu können, und für sich

scheinen sie alles Begriffs unfähig zu seyn. So zeigten sie auch alte Instrumente, die nicht in ihren Kram paßten; und die nächste Vermuthung war, daß sie aus Baktrien gekommen seyen. Die hohen Vorstellungen, die man von den Wissenschaften der Indier und Chinesen hat, sind also falsch.

Nach Ritter (Erdkunde, Bd. II, S. 839 der ersten Ausgabe) soll Alexander nicht bloß zu erobern ausgezogen seyn, sondern mit der Vorstellung, daß Er der Herr sey. Ich bin nicht der Meinung, daß Aristoteles diesen Zweck noch mit einer andern Orientalischen Anschauung verknüpft in die Seele Alexanders gelegt. Nämlich im Orient blüht noch der Name Alexander, als Iskander, auch als Dul-k-ar-nein, d. h. Mensch mit zwei Hörnern: wie denn Jupiter Ammon ein älteres Orientalisches Heldenbild ist. Es wäre nun die Frage, ob nicht Macedonische Könige durch Abstammung von Heroengeschlechtern Alt-Indiens Anspruch auf die Herrschaft dieses Landes gemacht, woraus auch der Zug des Dionysos aus Thracien nach Indien erklärt werden könnte: ob die „Kenntniß hiervon nicht die eigentliche religiöse Grundidee war, welche sich der Seele des jungen Helden bemächtigte, als er, vor seinem Zuge nach Asien, Indische Priesterstaaten, wo die Unsterblichkeit der Seele gelehrt ward, an dem untern Ister fand, und sicher nicht ohne Aristoteles' Rath, der durch Plato und Pythagoras ein Eingeweihter Indischer Weisheit war, den Zug in den Orient begann, und erst das Orakel der Ammonier (jetzt Siwa) besuchte, dann das Perserreich zerstörte, und Persepolis verbrannte, die alte Feindin Indischer Götterlehre, um Rache zu nehmen für allen schon durch Darius an den Budiern und deren Glaubensgenossen verübten Frevel." Dieß ist eine sinnreiche Combination, aus der gründlichen Beschäftigung mit den Zusammenhängen Orientalischer und Europäischer Ideen, und mit dem höhern Standpunkt der Geschichte hervorgegangen. Doch erstens ist diese Vermuthung dem Geschichtlichen, an das ich mich halte, heterogen: Alexanders Zug hat einen ganz anderen historischen, militairischen, politischen

Charakter, und ohnehin mit dem Indischen nicht viel zu thun gehabt; er ist gerade offene Eroberung. Aristoteles' Metaphysik und Philosophie ist zweitens ganz entfernt von solchen Schwindeleien, dergleichen Schwärmerei-Phantasien anzuerkennen. Die spätere Erhöhung Alexanders in Orientalischen Phantasien zu einem allgemeinen Helden und Gott, ist drittens nicht verwundernswürdig; der Dalai-Lama ist es noch jetzt, und Gott und Mensch sind überhaupt nicht so weit auseinander. Ohnehin drängte sich Griechenland zur Idee eines Gottes, der Mensch geworden, und zwar nicht als eine entfernte fremde Bildsäule, sondern eines gegenwärtigen Gottes in der gottlosen Welt: wie denn Demetrius Phalereus und Andere in Athen bald nachher als Gott verehrt und gefeiert wurden. War nicht ohnehin das Unendliche jetzt ins Selbstbewußtseyn verlegt? Viertens gehen wohl die Buddhisten den Alexander nichts an, und in seinem Indischen Zuge kommt nichts davon vor; die Zerstörung von Persepolis ist aber genug gerechtfertigt als Griechische Rache dafür, daß Xerxes die Tempel in Griechenland, namentlich in Athen, zerstört hatte.

Während Alexander dieses große Werk vollbrachte, an der Spitze Griechenlands das größte Individuum, so dachte er immer an Kunst und Wissenschaft. Wie wir in neuern Zeiten wieder gesehen, daß Krieger auch an Wissenschaft und Kunst in ihren Feldzügen dachten: so ließ Alexander die Veranstaltung treffen, daß dem Aristoteles, was von neuen Thieren und Gewächsen in Asien gefunden wurde, entweder in Natur, oder die Zeichnungen und Beschreibungen davon zugeschickt wurden. Diese Achtung des Alexander verschaffte dem Aristoteles die schönste Gelegenheit, sich Schätze zu seiner Erkenntniß der Natur zu sammeln. Plinius (Histor. natur. VIII, 17 ed. Bip.) erzählt, daß Alexander etliche tausend Menschen, welche von der Jagd, dem Fisch- und Vogelfang lebten, die Aufseher der Thiergärten, Vogelhäuser und Teiche des Persischen Reichs, angewiesen habe, dem Aristoteles von allen Orten Alles zu liefern, was merkwürdig war. Solcher Gestalt

haben Alexanders Feldzüge in Asien die nähere Wirkung für Aristoteles gehabt, daß er in den Stand gesetzt wurde, der Vater der Naturgeschichte zu werden, und in funfzig Theilen, nach Plinius, eine Naturgeschichte zu verfassen.

Nachdem Alexander seinen Zug nach Asien angetreten, kehrte Aristoteles nach Athen zurück, und trat als öffentlicher Lehrer im Lyceum auf, einer Anlage, die Perikles zum Exerciren der Rekruten hatte machen lassen; sie bestand in einem Tempel, dem Apollo Λύκειος geweiht, und Spaziergängen (περίπατοι), die mit Bäumen, Quellen und Säulenhallen belebt waren. Von diesen Spaziergängen vielmehr erhielt seine Schule den Namen der Peripatetischen, nicht — vom Herumlaufen des Aristoteles — weil, wie man sagt, er besonders im Gehen seine Vorträge gehalten haben soll. Er lebte so lehrend dreizehn Jahre in Athen. Aber nach dem Tode Alexanders brach ein schon lange aus Furcht vor Alexander, wie es scheint, zurückgehaltenes Ungewitter los; er wurde nämlich der Impietät angeklagt. Das Nähere wird verschiedentlich angegeben: unter Anderem auch, daß ihm seine Hymne auf Hermias und die Inschrift auf der diesem geweihten Bildsäule zur Last gelegt worden sey. Als er diesen Sturm herannahen sah, entfloh er nach Chalcis in Euböa, dem jetzigen Negropont, um den Athenern, wie er selbst sagte, nicht eine Gelegenheit zu geben, sich noch einmal an der Philosophie zu versündigen. Dort starb er das Jahr darauf, im dreiundsechzigsten Jahre seines Alters Ol. 114, 3 (322 v. Chr.) [1]

Die Quelle seiner Philosophie sind seine Schriften; allein wenn wir deren äußeres Schicksal und ihre äußere Beschaffenheit betrachten, so scheint uns die Kenntniß seiner Philosophie aus ihnen sehr erschwert zu seyn. Näher kann ich mich freilich nicht auf

[1] Diog. Laërt. V, 5—6; Suidas, s. v. Aristoteles; Buhle: Aristot. vit. p. 100; Ammon. Saccas: Arist. vit. p. 47—48; Menag. ad. Diog. Laërt. V, 2; Stahr: Aristotelia, Th. I, S. 108—109; Bruckeri Hist. crit. phil. T. I, p. 788—789.

dieselben einlassen. Diogenes von Laerte (V, 21—27) führt deren eine sehr große Anzahl an, bei deren Titel wir aber nicht immer genau wissen, welche der noch vorhandenen darunter verstanden sind, weil die Titel ganz andere sind. Diogenes giebt als Reihenzahl 445,270 an; rechnen wir nun ungefähr zehntausend Zeilen auf ein Alphabet, so giebt dieß vierundvierzig Alphabete: was wir davon haben, möchte sich etwa auf zehn Alphabete belaufen, so daß wir also ungefähr nur den vierten Theil übrig hätten. Das Schicksal der Aristotelischen Handschriften wird so angegeben, daß es scheinen sollte, es sey eigentlich unmöglich oder man könne doch wenig Hoffnung haben, daß wir Eine seiner Schriften ächt und unverdorben haben. Zweifel über ihre Aechtheit konnten unter diesen Umständen nicht ausbleiben; und wir müssen uns verwundern, sie noch in diesem Zustand auf uns gekommen zu sehen. Aristoteles machte nämlich, wie erzählt wird, bei seinen Lebzeiten wenige bekannt, und hinterließ seine Handschriften dem Theophrast, seinem Nachfolger, mit seiner übrigen sehr zahlreichen Bibliothek. Dieß ist wohl die erste beträchtliche Bibliothek, durch eigenen Reichthum und Alexanders Unterstützung entstanden; und daher erklärt sich auch die Gelehrsamkeit des Aristoteles. Später kam sie, theilweise oder in Abschriften, nach Alexandrien, und machte den Grund zur Ptolemäischen Bibliothek aus, die bei der Einnahme Alexandriens durch Julius Cäsar eine Beute der Flammen wurde. Von den Manuscripten des Aristoteles selbst aber wird erzählt, daß Theophrast sie einem Neleus im Testamente vermacht habe, von dem sie in die Hände von Unwissenden kamen, die sie entweder ohne alle Sorgfalt und Werthschätzung verwahrten: oder es sollen die Erben des Neleus, um sie vor den Königen von Pergamus, die sehr eifrig eine Bibliothek sammelten, zu retten, sie in einem Keller vergraben haben, wo sie vergessen hundert und dreißig Jahre gelegen haben, also schlecht zugerichtet worden sind. Hierauf haben endlich Nachkommen von Theophrast sie nach vielen Forschungen wieder aufgefunden, und an einen Apellikon aus

Tejos verkauft, der, was Würmer und Fäulniß verdorben, wieder hergestellt, aber dazu eigentlich nicht die Gelehrsamkeit und das Geschick besessen habe. Deßwegen noch Andere darüber gekommen, und die Lücken nach ihrem Gutdünken ausgefüllt, und das Verdorbene hergestellt haben; so daß sie dadurch schon hinlänglich verändert worden. Aber noch nicht genug. Gleich nach Apellikon's Tode eroberte der Römer Sylla Athen, und unter der Beute, die er nach Rom schleppte, waren auch die Schriften des Aristoteles. Die Römer, die mit Griechischer Wissenschaft und Kunst eben angefangen hatten bekannt zu werden, und Griechische Philosophie noch nicht recht schätzten, wußten aus dieser Beute keinen Gewinn zu ziehen. Ein Grieche Tyrannio erhielt dann später in Rom die Erlaubniß, des Aristoteles Manuscripte zu gebrauchen und bekannt zu machen, und veranstaltete eine Ausgabe von ihnen, die jedoch auch der Vorwurf der Ungenauigkeit trifft; denn hier hatten sie das Schicksal, von den Buchhändlern in die Hände unwissender Abschreiber gegeben zu werden, die noch eine Menge Corruptionen hineinbrachten. [1]

So soll nun die Quelle der Aristotelischen Philosophie beschaffen seyn. Aristoteles hat wohl zu seinen Lebzeiten Vieles bekannt gemacht, nämlich die Handschriften in der Alexandrinischen Bibliothek; doch scheinen selbst diese Werke nicht sehr verbreitet gewesen zu seyn. In der That sind mehrere höchst corrupt, lückenhaft, und, wie z. B. die Poetik, unvollständig. Mehrere, z. B. die metaphysischen, scheinen zum Theil aus mehrern Schriften zusammengeflickt zu seyn: so daß die höhere Kritik hier ihrem ganzen Scharfsinn den Lauf lassen kann, und nach diesem mit vieler Wahrscheinlichkeit sich die Sache auf Eine Weise erklären kann; — eine Weise, der dann ein anderer Scharfsinn wieder eine andere

[1] Strabo: XIII, p. 419 (ed. Casaub. 1587); Plutarch. in Sulla, c. 26; Brucker. Hist. crit. phil. T. I, p. 798—800. (Vergl. Michelet: Examen critique de l'ouvrage d'Aristote, intitulé Métaphysique, p. 5—16.)

entgegenstellen kann. [1] So viel bleibt gewiß, daß die Schriften des Aristoteles verdorben, oft im Einzelnen und im Größern nicht zusammenhängend sind; öfters kommen auch fast wörtliche Wiederholungen ganzer Absätze vor. Da das Uebel so alt ist, so ist freilich keine gründliche Cur zu erwarten; inzwischen ist die Sache nicht ganz so arg, als sie nach solchen Beschreibungen aussieht. Es sind viele und Hauptwerke, die als ganz und unverletzt gelten können; und sind andere auch hier und da verdorben, oder nicht gut geordnet, so thut dieß doch für den Körper der Sache keinen so großen Eintrag, als es scheinen könnte. Was wir haben, setzt uns darum hinreichend in den Stand, uns von der Aristotelischen Philosophie sowohl in ihrem großen Umfange, als auch sogar in vielem Detail, eine bestimmte Vorstellung zu machen.

Noch aber ist ein historischer Unterschied zu bemerken. Es ist nämlich eine alte Tradition, daß Aristoteles zweierlei Lehrvortrag gehalten, und zweierlei Schriften geschrieben: esoterische oder akroamatische, und exoterische; — ein Unterschied, der auch bei den Pythagoreern vorgekommen (s. Th. I, S. 221). Den esoterischen Vortrag habe er im Lyceum des Morgens gehalten, den exoterischen des Abends; dieser habe sich auf die Uebung in der Redekunst und im Disputiren, und auf die Kenntniß der bürgerlichen Geschäfte bezogen: der andere aber auf die innere tiefere Philosophie, die Betrachtung der Natur und die eigentliche Dialektik. [2] Dieser Umstand ist von keiner Wichtigkeit: man sieht gleich selbst, welche Werke eigentlich speculativ und philosophisch, und welche mehr nur empirischer Natur sind; sie sind aber nicht als etwas dem Inhalte nach Entgegengesetztes anzusehen, als ob Aristoteles einige für's Volk, andere für seine näheren Schüler geschrieben habe.

[1] Vergl. Michelet: Examen critique etc., p. 17—23; 28—114; 199—241.

[2] Gellius: Noct. Atticae, XX, 5; Stahr: Aristotelia, Th. I, S. 110—112.

a. Zunächst ist zu bemerken, daß der Name Aristotelische Philosophie sehr vieldeutig ist, indem das, was man Aristotelische Philosophie nennt, in verschiedenen Zeiten sehr verschiedene Gestaltungen gehabt hat. Er bezeichnet zuerst die eigentlich Aristotelische Philosophie. Was nun die anderen Gestalten der Aristotelischen Philosophie anbetrifft, so hatte sie zweitens, zur Zeit Cicero's, besonders unter dem Namen der Peripatetischen Philosophie, mehr die Form einer popularen Philosophie, die sich vornehmlich auf das Naturgeschichtliche und Moralische legte (s. oben, S. 137); diese Zeit scheint nicht das Interesse gehabt zu haben, die tiefe und eigentlich speculative Seite der Aristotelischen Philosophie ausgebildet und zum Bewußtseyn gebracht zu haben: und namentlich findet sich bei Cicero kein Begriff davon. Eine dritte Form derselben ist die höchst speculative der Alexandrinischen Philosophie, die auch die Neupythagoreische oder Neuplatonische genannt wird, aber ebenso gut Neuaristotelische zu nennen ist; die Form, wie sie von den Alexandrinern als identisch mit der Platonischen angesehen und bearbeitet ist. Eine Hauptbedeutung ist viertens diejenige, welche der Ausdruck im Mittelalter gehabt hat, wo man bei der ungenauen Kenntniß die Scholastische Philosophie als Aristotelische bezeichnete. Die Scholastiker haben sich viel mit ihr beschäftigt; aber die Gestalt, die die Philosophie des Aristoteles bei ihnen angenommen hat, können wir nicht für die ächte Gestalt derselben halten. Alle diese Ausführungen und der ganze Umfang von Verstandes-Metaphysik und formeller Logik, den wir da finden, gehört nicht dem Aristoteles an. Die Scholastische Philosophie ist nur aus Traditionen der Aristotelischen Lehren hervorgegangen. Und erst als die Schriften des Aristoteles im Abendlande bekannter geworden sind, hat sich eine fünfte Aristotelische Philosophie gebildet, die sich der Scholastischen zum Theil entgegengesetzt hat, — zu Ausgang der Scholastischen Zeit, und mit der Wiederherstellung der Wissenschaften; denn erst nach der Reformation ging man recht zu den Quellen des Aristoteles selber zurück. Die sechste Bedeutung der Aristotelischen Philosophie sind die neuesten schiefen Vorstellungen und Auffassungen derselben, wie sie sich z. B. bei Tennemann finden, der mit zu wenig philosophischem Sinn begabt ist, um die Aristotelische Philosophie auffassen zu können (s. Th. I, S. 130—131). Ueberhaupt ist die gewöhnliche Vorstellung, die man jetzt von der Aristotelischen Philosophie hat, die, daß sie das, was man Erfahrung nennt, zum Princip des Erkennens gemacht hat.

b. So falsch diese Ansicht auch einerseits ist, so ist doch die Veranlassung dazu in der Manier des Aristotelischen Philosophirens zu suchen. Einige besondere Stellen, die in dieser Rücksicht herausgehoben werden und die man beinahe allein verstanden hat, werden gebraucht, um diese Vorstellung zu beweisen. Von dem Charakter der Aristotelischen Manier haben wir daher nunmehr zu sprechen. Indem wir bei Aristoteles, wie schon (S. 264) angegeben, nicht ein System der Philosophie zu suchen haben, dessen besondere Theile deducirt würden, sondern er einen äußerlichen Anfang und empirischen Fortgang zu nehmen scheint, so ist seine Manier oft die des gewöhnlichen Raisonnements. Da Aristoteles aber bei diesem Verfahren dieses ganz Eigenthümliche hat, doch auch durchaus auf's Tiefste speculativ zu seyn, so besteht seine Manier näher darin, erstens die Erscheinung als denkender Beobachter aufgefaßt zu haben. Er hat die Anschauung in ihrer ganzen Vollständigkeit vor sich; und läßt nichts, es sehe noch so gemein aus, auf der Seite liegen. Alle Seiten des Wissens sind in seinen Geist eingetreten, alle haben ihn interessirt; und alle hat er gründlich und ausführlich behandelt. Die Abstraction kann durch den empirischen Umfang einer Erscheinung leicht in Verlegenheit gesetzt werden, und nicht wissen, wie sie sich an diesem geltend machen soll: sondern für sich einseitig fortgehen, ohne ihn erschöpfen zu können. Aristoteles aber, indem er alle Seiten des Universums beachtet, nimmt alles jenes Einzelne mehr als speculativer Philosoph auf, und verarbeitet es so, daß der

tiefste speculative Begriff daraus hervorgeht. Wir sahen überdieß den Gedanken erst aus dem Sinnlichen herkommen, und in der Sophistik überhaupt an der Erscheinung noch unmittelbar sich bemühen. In der Wahrnehmung, im Vorstellen kommen die Kategorien vor; das absolute Wesen, die speculative Ansicht dieser Momente ist immer ausgesprochen im Aussprechen der Wahrnehmung. Dieß reine Wesen der Wahrnehmung nimmt Aristoteles auf. Wenn er zweitens umgekehrt von dem Allgemeinen, dem Einfachen anfängt, und zu dessen Bestimmung übergeht: so hat dieß ebenso das Ansehen, daß er die Menge der Bedeutungen aufzählt, in welchen es vorkomme; und in dieser Menge geht er wieder alle Weisen, auch die ganz gemeinen und sinnlichen, durch. Er spricht so von den vielen Bedeutungen, die sich z. B. an den Wörtern οὐσία, ἀρχή, αἰτία, ὁμοῦ u. s. w. vorfinden. Es ist zum Theil ermüdend, ihm in dieser bloßen Aufzählung zu folgen, die ohne Nothwendigkeit fortgeht, und wo die Reihe der Bedeutungen, nur ihrem Wesen nach, das als ein gemeinschaftliches erscheint, nicht den Bestimmtheiten nach, also nur äußerlich aufgefaßt sich zeigt. Aber diese Weise bietet eines Theils eine Vollständigkeit der Momente dar, andern Theils reizt sie zum eigenen Suchen und Finden der Nothwendigkeit. Drittens nimmt Aristoteles auch die verschiedenen Gedanken vor, welche die früheren Philosophen gehabt haben, widerlegt sie, oft empirisch, berichtigt sie, auf mannigfache Weise raisonnirend; und kommt dann zur wahrhaften speculativen Bestimmung. Endlich viertens geht Aristoteles dazu über, den Gegenstand selbst, den er behandelt, z. B. die Seele, die Empfindung, die Erinnerung, das Denken, die Bewegung, die Zeit, den Ort, die Wärme, die Kälte u. s. f., denkend zu betrachten. Indem er alle Momente, die in der Vorstellung enthalten sind, gleichsam verbunden aufnimmt, läßt er nicht Bestimmtheiten weg, hält nicht Eine Bestimmung fest, und dann wieder eine andere, sondern sie zumal in Einem: während die verständige Reflexion, welche die Identität zur Regel hat, mit derselben nur darum aus-

kommen kann, weil sie immer in der Einen Bestimmung die andere vergißt und abhält. Aristoteles aber hat die Geduld, alle Vorstellungen und Fragen durchzugehen; und aus der Untersuchung der einzelnen Bestimmungen ergiebt sich die feste, zurückgeführte Bestimmtheit eines jeden Gegenstandes. So bildet Aristoteles den Begriff und ist im höchsten Grade zugleich eigentlich philosophisch, indem er nur empirisch zu seyn scheint. Aristoteles' Empirie ist eben total, weil er sie immer wieder zur Speculation zurückführt; man kann also sagen, als ein völliger Empiriker, ist er zugleich ein denkender. Nehmen wir z. B. aus dem Raum alle empirischen Bestimmungen ehrlich heraus, so wird dieß höchst speculativ seyn; denn das Empirische, in seiner Synthesis aufgefaßt, ist der speculative Begriff.

In diesem Zusammenbringen der Bestimmungen zu Einem Begriff ist Aristoteles groß und meisterhaft, so wie in der Einfachheit des Fortgangs, in dem Urtheil in wenig Worten. Es ist dieß eine Methode des Philosophirens, die eine sehr große Wirksamkeit hat, und die ebenso in unserer Zeit angewendet worden ist, z. B. bei den Franzosen. Sie verdient, in weitere Anwendung zu kommen; denn es ist gut, die Bestimmungen der gewöhnlichen Vorstellung von einem Gegenstande zum Gedanken zu führen, und sie dann in der Einheit, in dem Begriff zu vereinigen. Aber allerdings erscheint diese Methode nach einer Seite empirisch, — und zwar nach der des Aufnehmens der Gegenstände, wie wir in unserem Bewußtseyn davon wissen; ist also da auch keine Nothwendigkeit, so gehört dieß doch mehr nur zur äußern Manier. Doch ist immer nicht zu läugnen, daß es dem Aristoteles gar nicht darum zu thun ist, Alles auf eine Einheit, oder die Bestimmungen auf eine Einheit des Gegensatzes zurückzuführen: sondern im Gegentheil Jedes in seiner Bestimmtheit festzuhalten, und so es zu verfolgen. Jenes kann eines Theils oberflächlich seyn, z. B. wenn man Alles auf eine leere Bestimmtheit, wie Irritabilität und Sensibilität, Sthenisch und Asthenisch, bringt: aber andern Theils ist

es auch nothwendig, die Realität in der einfachen Bestimmtheit aufzufassen, freilich ohne diese auf jene Weise zum Ausgangspunkte zu machen. Aristoteles dagegen verläßt nur die Bestimmung in einer andern Sphäre, wo sie nicht mehr diese Gestalt hat: aber zeigt, wie sie hier ist, oder welche Veränderung mit ihr vorgegangen; und so kommt es, daß er oft eine Bestimmung nach der andern abhandelt, ohne ihren Zusammenhang aufzuzeigen. In seiner eigentlichen Speculation ist Aristoteles aber dennoch so tief als Plato, und zugleich entwickelter und bewußter; denn die Gegensätze erhalten bei ihm eine höhere Bestimmtheit. Es fehlt ihm freilich die schöne Form Plato's, diese Süßigkeit der Sprache, man möchte fast sagen, des Geschwätzes: dieser Unterredungston, der ebenso lebendig, als gebildet und human ist. Allein wo wir Plato, z. B. in seinem Timäus, die speculative Idee thetisch aussprechen sehen, sahen wir das Mangelhafte und Unreine sowohl daran, und das Reine entgeht ihr, da Aristoteles jenes rein, und dieß begriffen ausspricht. Wir lernen den Gegenstand in seiner Bestimmung und den bestimmten Begriff desselben kennen; weiter bringt Aristoteles aber speculativ in die Natur des Gegenstandes ein, so jedoch, daß derselbe in seiner concretern Bestimmung bleibt, und Aristoteles ihn selten auf abstracte Gedankenbestimmungen zurückführt. Das Studium des Aristoteles ist daher unerschöpflich: die Darstellung aber schwer, weil sie nicht auf allgemeinere Principien zurückführt. Um also Aristotelische Philosophie anzugeben, müßte man den besonderen Inhalt jedes Dings aufführen. Würde es indessen Ernst mit der Philosophie, so wäre nichts würdiger, als über Aristoteles Vorlesungen zu halten; denn er ist unter den Alten der würdigste, studirt zu werden.

c. Das Weitere wäre die Bestimmung der Aristotelischen Idee; und hier ist zunächst ganz im Allgemeinen zu sagen, daß Aristoteles mit der Philosophie überhaupt anfängt, und zuerst über die Würde der Philosophie im zweiten Kapitel des ersten Buchs der Metaphysik sagt: Der Gegenstand der Philosophie sey

das am meisten Wißbare, nämlich das Erste und die Ursachen, d. h. das Vernünftige. Denn durch diese und aus diesen werde alles Andere erkannt; die Principien würden aber nicht durch die Substrate (ὑποκείμενα) erkannt. Darin liegt schon das Entgegengesetzte der gewöhnlichen Ansicht. Aristoteles hat ferner für die Hauptuntersuchung oder das wesentlichste Wissen (ἐπιστήμη ἀρχικωτάτη) die Erkenntniß des Zwecks erklärt: dieser aber sey das Gute eines jeden Dinges, überhaupt aber das Beste in der ganzen Natur. Dieß ist, wie bei Plato und Sokrates; doch ist der Zweck das Wahrhafte, Concrete gegen die abstracte Platonische Idee. Aristoteles sagt dann über den Werth der Philosophie: „Die Menschen sind durch das Bewundern zur Philosophie gekommen;" denn es wird darin das Wissen eines Höhern wenigstens geahnet. „Da man also, um die Unwissenheit zu fliehen, zu philosophiren angefangen: so erhellt, daß man um des Erkennens willen das Wissen verfolgt hat, und nicht um eines Nutzens willen. Dieß zeigt sich auch nach dem ganz äußerlichen Gange. Denn erst, nachdem man mit allen nothwendigen Bedürfnissen, und dem, was zur Bequemlichkeit dient, fertig war, hat man angefangen, eine solche philosophische Erkenntniß zu suchen. Wir suchen sie daher nicht um eines andern Gebrauchs willen. Und so wie wir sagen, daß ein freier Mensch der ist, der um sein selbst willen ist, nicht um eines Andern willen: so ist auch die Philosophie allein die freie unter den Wissenschaften, weil sie allein um ihrer selbst willen — das Erkennen des Erkennens wegen — ist. Darum wird man sie mit Recht auch nicht für einen menschlichen Besitz halten;" in dem Sinne, wie wir oben (S. 157) sagten, daß sie nicht im Besitz eines Menschen sey. „Denn vielfach ist die Natur der Menschen abhängig; so daß nach Simonides Gott allein dieß Ehrengeschenk (γέρας) besitze, es aber des Menschen unwürdig sey, die Wissenschaft, die ihm gemäß ist (τὴν καθ' αὐτὸν ἐπιστήμην), nicht zu suchen. Wenn aber die Dichter Recht hätten, und der Neid die Natur des Göttlichen wäre: so müßten Alle,

die höher hinauswollen, unglücklich seyn;" die Nemesis bestraft eben, was sich über das Gewöhnliche erhebt, und macht Alles wieder gleich. „Aber das Göttliche kann nicht neidisch seyn," d. h. das, was es ist, nicht mittheilen, so daß den Menschen diese Wissenschaft nicht zukomme (s. oben, S. 219); „und nach dem Sprichwort lügen die Poeten viel. Auch ist nicht dafür zu halten, daß irgend eine geehrter sey; denn die die göttlichste ist, ist auch die geehrteste." Was nämlich das Vortrefflichste hat und mittheilt, ist geehrt; die Götter sind also zu ehren, weil sie diese Wissenschaft haben. „Gott ist für die Ursache und das Princip von Allem gehalten; und darum hat Gott sie auch allein, oder am meisten." Aber eben deßhalb ist es nicht des Menschen unwürdig, dieses höchste Gut, was seiner gemäß, — diese Gott gehörende Wissenschaft, — suchen zu wollen. „Nothwendiger sind auch wohl alle anderen Wissenschaften, als die Philosophie; keine aber ist vortrefflicher."

Das Nähere der Aristotelischen Philosophie, die allgemeine Idee mit den besondern Hauptmomenten, anzugeben, ist schwierig; denn Aristoteles ist viel schwerer zu verstehen, als Plato. Dieser hat Mythen, über das Dialektische kann man weggehen und doch sagen, man habe den Plato gelesen; bei Aristoteles geht es aber gleich ins Speculative. Aristoteles scheint immer nur über Einzelnes, Besonderes philosophirt zu haben, und nicht heraus zu heben, was das Absolute, Allgemeine, was Gott ist; er geht immer von Einzelnem zu Einzelnem fort. Sein Tagewerk ist, was ist, wie ein Professor seine Arbeit im halbjährigen Cursus hat; und nimmt er auch hiermit die ganze Masse der Vorstellungswelt durch, so scheint er doch nur das Wahrhafte im Besondern, nur eine Reihe von besondern Wahrheiten erkannt zu haben. Dieß hat nichts Glänzendes, da er sich nicht zur Idee erhoben zu haben (wie Plato von der Herrlichkeit der Ideen spricht), noch das Einzelne darauf zurückgeführt zu haben scheint. Hat Aristoteles aber auch einerseits die allgemeine Idee nicht logisch herausgehoben (denn sonst wäre seine sogenannte Logik, die etwas Anderes ist, für die Methode als der Eine Begriff in Allem zu erkennen), so erscheint doch andererseits bei Aristoteles das Eine Absolute, die Idee Gottes, selbst auch als ein Besonderes an ihrer Stelle neben den Andern, obzwar sie alle Wahrheit ist. Es ist ungefähr, wie wenn man sagte: „Es giebt Pflanzen, Thiere, Menschen, dann auch Gott, das Vortrefflichste."

Aus den ganzen Reihen von Begriffen, die Aristoteles durchgeht, wollen wir nun vom Besondern nähere Proben geben: und zwar will ich zuerst von seiner Metaphysik, und ihren Bestimmungen sprechen; dann von den besondern Wissenschaften, die Aristoteles behandelt hat, und zwar zunächst den Grundbegriff der Natur angeben, wie er sich bei Aristoteles macht; drittens will ich vom Geist, von der Seele und ihren Zuständen Einiges erwähnen; woran sich zuletzt noch die logischen Bücher des Aristoteles schließen werden.

1. Die Metaphysik.

Die speculative Idee des Aristoteles ist vorzüglich aus den Büchern der Metaphysik zu schöpfen: namentlich aus den letzten Kapiteln des zwölften Buchs (*Λ*), die vom göttlichen Denken handeln. Allein besonders diese Schrift hat die oben (S. 274) angegebene, ganz eigene Schwierigkeit in ihrer Zusammensetzung, daß mehrere Schriften in Eins zusammengefügt wurden. Aristoteles und die Aelteren kennen dieß Werk auch nicht unter dem Namen Metaphysik, sondern es hieß ihnen πρώτη φιλοσοφία.[1] Oder, wenn der Körper dieser Schrift so Eins ist, wie es auch wieder wegen des allgemeinen Zusammenhangs scheint:[2] so kann nicht gesagt werden, daß ordnungsmäßig und klar verfahren sey. Diese reine Philosophie unterscheidet Aristoteles (Metaph. IV, 1) dann

[1] Arist. Metaphys. VI, 1; Physic. II, 2; I, 9. (Vergl. Michelet: Examen critique etc., p. 23—27.)

[2] Michelet: Examen critique, p. 115—198.

sehr bestimmt von den andern Wissenschaften als „die Wissenschaft dessen, was ist, insofern es ist, und was ihm an und für sich selbst zukommt." Die Bestimmung dessen zu erkennen, was nun diese Substanz (οὐσία) ist, darauf geht Aristoteles (Metaph. VII, 1) vorzüglich. In dieser Ontologie, oder, wie wir es nennen, Logik, untersucht und unterscheidet er genau die vier Principien (Metaph. I, 3): erstens die Bestimmtheit oder Qualität als solche, wodurch Etwas Dieses ist, das Wesen oder die Form; zweitens die Materie; drittens das Princip der Bewegung; und viertens das Princip des Zwecks oder des Guten. Im weitern Verfolg der Metaphysik kommt Aristoteles auch öfter auf die Bestimmung der Ideen zurück; aber auch in diesem Werke erscheint Alles in loser Weise nacheinander, obgleich es dann zu einem ganz speculativen Begriff vereinigt wird.

Das Nähere sind nun die zwei Hauptformen, welche Aristoteles als die der Möglichkeit (δύναμις) und der Wirklichkeit (ἐνέργεια) bestimmt: letztere noch bestimmter als Entelechie (ἐντελέχεια), oder freie Thätigkeit, welche den Zweck (τὸ τέλος) in sich hat, und Realisirung dieses Zweckes ist. Dieß sind Bestimmungen, die allenthalben bei Aristoteles, namentlich im neunten Buche der Metaphysik vorkommen, und die man kennen muß, um ihn zu fassen. Der Ausdruck (δύναμις) bei Aristoteles ist Anlage, das Ansich, das Objective; dann das abstract Allgemeine überhaupt, die Idee: die Materie, welche alle Formen annehmen kann, ohne selbst das formirende Princip zu seyn. Mit solch' einer leeren Abstraction, als das Ding an sich ist, hat Aristoteles aber nichts zu thun. Erst die Energie oder concreter die Subjectivität ist die verwirklichende Form, die sich auf sich beziehende Negativität. Wenn wir dagegen sagen: das Wesen, so ist damit noch nicht Thätigkeit gesetzt; sondern Wesen ist nur an sich, nur Möglichkeit, ohne unendliche Form. Der Hauptbegriff der Substanz ist dem Aristoteles hiernach, daß sie nicht nur Materie ist (Metaph. VII, 3): wiewohl diese, im gemeinen Leben, gewöhnlich als das Substantielle

gilt. Alles Seyende enthält zwar Materie, alle Veränderung erfordert ein Substrat (ὑποκείμενον), an dem sie vorgeht; weil die Materie selbst aber nur eine Möglichkeit, nicht die Wirklichkeit ist, welche der Form zukommt, so gehört Thätigkeit der Form dazu, daß die Materie wahrhaft sey (Metaph. VIII, 1—2). Bei Aristoteles heißt also δύναμις gar nicht Kraft (Kraft ist vielmehr eine unvollkommene Gestalt der Form), sondern mehr Vermögen, auch nicht unbestimmte Möglichkeit; ἐνέργεια aber ist die reine Wirksamkeit aus sich selbst. Durch das ganze Mittelalter waren diese Bestimmungen wichtig. Dabei hat nach Aristoteles die wesentlich absolute Substanz Möglichkeit und Wirklichkeit, Form und Materie, nicht von einander getrennt; sondern das wahrhaft Objective hat allerdings auch Thätigkeit in sich, wie das wahrhaft Subjective auch Möglichkeit.

Aus dieser Bestimmung erhellt nun die Art des Gegensatzes, in welchem die Aristotelische Idee zu der Platonischen sich befindet. Denn wiewohl auch die Idee bei Plato in sich wesentlich concret und bestimmt ist, so geht Aristoteles doch weiter. Insofern nämlich die Idee in sich selbst bestimmt ist, so ist das Verhältniß der Momente in ihr näher anzugeben; und diese Beziehung der Momente auf einander ist eben als Thätigkeit überhaupt aufzufassen. Uns ist geläufig, das Mangelhafte des Allgemeinen, d. h. dessen, was nur an sich ist, im Bewußtseyn zu haben. Das Allgemeine hat damit, daß es Allgemeines ist, noch keine Wirklichkeit; denn weil das Ansich ein Träges ist, so ist die Thätigkeit der Verwirklichung noch nicht daran gesetzt. Vernunft, Gesetze u. s. f. sind so abstract; aber das Vernünftige, als sich verwirklichend, erkennen wir als nothwendig: und darum halten wir nicht viel auf solche allgemeine Gesetze. Der Platonische Standpunkt ist nun im Allgemeinen: das Wesen mehr als das Objective, das Gute, den Zweck, das Allgemeine überhaupt auszudrücken, dem aber das Princip der lebendigen Subjectivität, als das Moment der Wirklichkeit, zu fehlen, oder wenigstens in den Hintergrund zu

stehen zu kommen scheint. Und in der That ist dieß negative Princip auch nicht so unmittelbar bei Plato ausgedrückt, aber wesentlich ist es darin enthalten, daß er das Absolute als die Einheit Entgegengesetzter bestimmt; denn diese Einheit ist wesentlich negative Einheit dieser Entgegengesetzten, die ihr Andersseyn, ihre Entgegensetzung aufhebt, und sie in sich zurückführt. Bei Aristoteles ist aber als Energie ausdrücklich bestimmt eben diese Negativität, diese thätige Wirksamkeit: sich selbst, dieses Fürsichseyn, zu entzweien, die Einheit aufzuheben, und die Entzweiung zu setzen; denn, wie Aristoteles (Metaph. VII, 13) sagt, „die Entelechie trennt." Die Platonische Idee ist dagegen mehr dasjenige Aufheben der Entgegengesetzten, wo Eins der Entgegengesetzten selbst die Einheit ist. Während also bei Plato das affirmative Princip, die Idee, als nur abstract mit sich selbst identisch, das Ueberwiegende ist: so ist bei Aristoteles das Moment der Negativität, aber nicht als Veränderung, auch nicht als Nichts, sondern als Unterscheiden, Bestimmen hinzugekommen und von ihm herausgehoben worden. Dieß Princip der Individuation, nicht in dem Sinne einer zufälligen, nur besondern Subjectivität, sondern der reinen Subjectivität, ist Aristoteles eigenthümlich. Aristoteles macht also auch das Gute als den allgemeinen Zweck zur substantiellen Grundlage, und hält ihn im Gegensatz gegen Heraklit und gegen die Eleaten fest. Das Werden des Heraklit ist eine richtige, wesentliche Bestimmung; aber die Veränderung entbehrt noch der Bestimmung der Identität mit sich, der Festigkeit der Allgemeinheit. Der Strom verändert sich immer; aber er ist auch perennirend, und ist noch mehr eine allgemeine Existenz. Woraus denn sogleich sichtbar ist, daß Aristoteles (Metaph. IV, 3—6) vorzüglich gegen Heraklit und Andere streitet, wenn er sagt, daß Seyn und Nichtseyn nicht dasselbe sey (s. Th. I, S. 305): und damit den berühmten Satz des Widerspruchs begründet, daß ein Mensch nicht zugleich ein Schiff sey. Es erhellt sogleich, daß Aristoteles nicht das reine Seyn oder Nichtseyn versteht, diese Abstraction, die wesentlich nur das Uebergehen des

Einen in das Andere ist; sondern unter dem, was ist, versteht er wesentlich die Substanz, die Idee, die Vernunft, aber zugleich als bewegenden Zweck. Wie er nun gegen das Princip der bloßen Veränderung das Allgemeine festhält, so macht er im Gegentheil gegen die Zahlen der Pythagoreer und die Platonischen Ideen stets die Thätigkeit geltend. Wie weitläufig und oft Aristoteles aber auch gegen Beides polemisirt, so laufen die Einwände doch alle auf die schon Th. I, S. 233 angeführte Bemerkung hinaus: Die Thätigkeit sey nicht in diesen Principien zu finden; daß die wirklichen Dinge an den Ideen Theil haben, sey ein leeres Gerede und poetische Metaphern. Die Ideen als abstract allgemeine Bestimmtheiten seyen nur der Zahl nach ebenso viel, als die Dinge, darum aber noch nicht als deren Ursachen nachgewiesen. Es enthalte ferner Widersprüche, selbstständige Gattungen anzunehmen, weil dann im Sokrates z. B. mehrere Ideen zusammen wären: Mensch, zweifüßig, Thier (Metaph. I, 7 und 9). Die Thätigkeit bei Aristoteles ist also zwar auch Veränderung, aber innerhalb des Allgemeinen gesetzte, sich selbst gleich bleibende Veränderung: mithin ein Bestimmen, welches Sichselbstbestimmen, und daher der sich realisirende allgemeine Zweck ist; in der bloßen Veränderung ist dagegen das Erhalten seiner in der Veränderung noch nicht enthalten. Dieß ist die Hauptbestimmung, auf die es bei Aristoteles ankommt.

Aristoteles unterscheidet an der Substanz, insofern die Momente der Thätigkeit und der Möglichkeit nicht in Eins, sondern noch getrennt erscheinen, mannigfache Momente. Die nähere Bestimmung dieses Verhältnisses der Energie zur Möglichkeit, der Form zur Materie, und die Bewegung dieses Gegensatzes giebt die unterschiedenen Weisen der Substanz. Hier geht Aristoteles nun die Substanzen durch; und sie erscheinen bei ihm als eine Reihe verschiedener Arten von Substanzen, die er mehr nur nach einander betrachtet, als daß er sie in ein System zusammengebracht hätte. Die Hauptbestimmungen sind folgende drei Momente.

a. Die sinnliche empfindbare Substanz ist diejenige, welche eine Materie hat, von der die wirksame Form noch unterschieden ist. Diese Substanz ist somit endlich; denn die Trennung und Aeußerlichkeit von Form und Materie gegen einander macht eben die Natur des Endlichen überhaupt aus. Die sinnliche Substanz, sagt Aristoteles (Metaph. XII, 2), habe die Veränderung an ihr, aber so, daß sie in das Entgegengesetzte übergeht; die Gegensätze verschwinden in einander, das Dritte außer diesen Entgegengesetzten, was sich erhält, das Dauernde in dieser Veränderung sey die Materie. Die Haupt-Kategorien der Veränderung, die Aristoteles nennt, sind nun die vier Unterschiede: nach dem Was (κατὰ τὸ τί), oder nach der Qualität (ποιόν), oder nach der Quantität (ποσόν), oder nach dem Wo (ποῦ). Die erste Veränderung sey Entstehung und Untergang des einfachen, bestimmten Wesens (κατὰ τόδε): die zweite Veränderung sey die der weitern Eigenschaften (κατὰ τὸ πάθος); die dritte, Vermehrung und Verminderung; die vierte, Bewegung. Die Materie sey die todte Grundlage, an der die Veränderungen vorgehen, welche die Materie leidet. „Die Veränderung selbst ist aus dem, was der Möglichkeit nach ist, in das der Wirklichkeit nach Seyende; das mögliche Weiße verändert sich ins wirkliche Weiße. So daß die Dinge nicht aus dem Nichts nach Zufall entstehen; sondern Alles entsteht aus einem Seyenden, das aber nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach ist." Das Mögliche heißt also selbst das allgemein in sich Seyende, welches diese Bestimmungen herbeibringt, ohne eine aus der andern aufzuzeigen. Die Materie sey die einfache Möglichkeit, die aber selber entgegengesetzt sey; so daß Etwas in der Wirklichkeit nur das werde, was seine Materie auch der Möglichkeit nach war. Es sind also die drei Momente gesetzt: die Materie, als das allgemeine, gegen das Entgegengesetzte gleichgültige Substrat der Veränderung (ἐξ οὗ); die entgegengesetzten Bestimmtheiten der Form, die gegen einander negativ sind, als Aufzuhebendes und zu Setzendes (τι und εἷς τι); das erste Bewegende (ὑφ' οὗ), die reine Thätigkeit

(Metaph. VII, 7; IX, 8; XII, 3). [1] Aber die Thätigkeit ist die Einheit der Form und der Materie; wie diese Beide an jener sind, erläutert Aristoteles indessen nicht weiter. So erscheint an der sinnlichen Substanz die Verschiedenheit der Momente, jedoch noch nicht ihre Rückkehr in sich; aber die Thätigkeit ist das Negative, welches ideell das Entgegengesetzte, also schon auch das, was werden soll, in sich enthält.

b. Eine höhere Art der Substanz ist, nach Aristoteles (Metaph. IX, 2; VII, 7; XII,3) eben die, wo die Thätigkeit hereinkommt, die das schon enthält, was werden soll. Das ist der an und für sich bestimmte Verstand, dessen Inhalt der Zweck ist, den er durch seine Thätigkeit verwirklicht, ohne sich, wie die sinnliche Gestalt, nur zu verändern. Denn die Seele ist wesentlich Entelechie, ein allgemeines Bestimmen, das sich setzt: nicht nur formelle Thätigkeit, deren Inhalt sonst woher kommt. Sondern indem das Thätige seinen Inhalt in die Wirklichkeit setzt, bleibt dieser derselbe; es ist aber noch eine von der Materie verschiedene Thätigkeit vorhanden, wenn gleich die Substanz und die Thätigkeit verbunden sind. So haben wir auch hier noch eine Materie, deren der Verstand als einer Voraussetzung bedarf. Die beiden Extreme sind die Materie als Möglichkeit, und der Gedanke als Wirksamkeit: jene das passive Allgemeine, dieser das thätige Allgemeine; bei der sinnlichen Substanz ist das Thätige dagegen noch ganz von der Materie verschieden. In jene beiden Momente selbst fällt die Veränderung nicht; denn sie sind das ansichseyende Allgemeine in entgegengesetzter Form.

c. Der höchste Punkt ist aber vielmehr der, wo Möglichkeit, Thätigkeit und Entelechie vereint sind: die absolute Substanz,

[1] Nicht nur die aufzuhebende Form, sondern auch die Materie nennt Aristoteles τι, weil in der That die aufzuhebende Form der zu setzenden nur als Material gilt: so daß er an der ersten Stelle die drei Momente ἔκ τινος, τι, ὑπό τινος, an der letzten τι, εἴς τι, ὑπό τινος nennt.

Anm. d. Herausgebers.

die Aristoteles (Metaph. XII, 6—7; IX, 8) im Allgemeinen so bestimmt, daß sie das Anundfürsichseyende (ἀΐδιον), Unbewegte ist, das aber zugleich bewegend, und deren Wesen reine Thätigkeit ist, ohne Materie zu haben. Denn die Materie als solche ist das Passive, woran die Veränderung vorgeht, das daher nicht schlechthin Eins mit der reinen Thätigkeit dieser Substanz ist. Hier sehen wir freilich, wie auch sonst, die Weise, ein Prädicat nur zu verneinen, ohne zu sagen, was seine Wahrheit ist; die Materie ist aber eben nur jenes Moment des unbewegten Wesens. Wenn es in neuern Zeiten neu geschienen hat, das absolute Wesen als reine Thätigkeit zu bestimmen, so sehen wir dieß aus Unwissenheit des Aristotelischen Begriffs geschehen. Die Scholastiker aber haben dieß schon mit Recht für die Definition Gottes angesehen, da sie Gott als actus purus bezeichneten; und einen höheren Idealismus giebt es nicht. Wir können dieß auch so ausdrücken: Gott ist die Substanz, die in ihrer Möglichkeit auch die Wirklichkeit ungetrennt hat; an ihr ist die Möglichkeit nicht von der Form unterschieden, indem sie ihre Inhaltsbestimmungen aus sich selbst producirt. Hier unterscheidet sich Aristoteles von Plato, und polemisirt aus diesem Grunde gegen die Zahl, die Idee und das Allgemeine, weil, wenn dieß als ruhend, nicht als identisch mit der Wirksamkeit bestimmt werde, keine Bewegung sey. Die ruhenden Ideen und Zahlen Plato's bringen daher nichts zur Wirklichkeit: wohl aber das Absolute des Aristoteles, das in seiner Ruhe zugleich absolute Thätigkeit ist.

Näher sagt Aristoteles (Metaph. XII, 6) hierüber: „Es kann seyn, daß das, was Möglichkeit hat, nicht wirklich ist; es hilft also nichts, die Substanzen ewig zu machen, wie die Ideenlehrer, wenn nicht ein Princip, das verändern kann, darin ist. Und auch dieses genügt nicht, wenn es nicht thätig ist, weil dann keine Veränderung ist. Ja selbst wenn es thätig wäre, seine Substanz aber nur eine Möglichkeit wäre, so gäbe es keine ewige Bewegung; denn das, was der Möglichkeit nach ist, kann auch nicht seyn. Es muß also ein Princip geben, dessen Substanz als Thätigkeit gefaßt

werden muß." So ist beim Geist die Energie die Substanz selber. „Es scheint hier aber ein Zweifel zu entstehen. Denn alles Thätige scheint möglich zu seyn, aber nicht alles Mögliche zu energiren; so daß die Möglichkeit das Erste zu seyn scheint," denn sie ist das Allgemeine. „Aber wenn es so wäre, so würde Nichts der Seyenden seyn; denn es ist möglich, daß es zwar seyn könnte, aber noch nicht wäre. Aber die Energie ist das Höhere, als die Möglichkeit. Es ist daher nicht zu sagen, wie die Theologen wollen, daß zuerst in unendlicher Zeit ein Chaos oder die Nacht" (die Materie) „war, oder, wie die Physiker, daß Alles zumal. Wie könnte nämlich dieß Erste verändert werden, wenn Nichts der Wirklichkeit nach Ursache wäre? Denn die Materie bewegt nicht sich selber, sondern der Werkmeister. Leucipp und Plato behaupten daher, die Bewegung sey immer; aber sie sagen nicht, warum." — Die reine Thätigkeit ist, nach Aristoteles (Metaph. IX, 8), vor der Möglichkeit, nicht der Zeit nach, sondern dem Wesen nach. Die Zeit ist nämlich ein untergeordnetes, vom Allgemeinen entferntes Moment; denn das absolute erste Wesen ist, wie Aristoteles am Ende des sechsten Kapitels des zwölften Buchs sagt, „das, was in gleicher Wirksamkeit sich immer gleich bleibt." Bei jener Voraussetzung eines Chaos u. s. f. wird eine Wirksamkeit gesetzt, die auf Anderes geht, nicht auf sich selbst, also eine Voraussetzung hat; das Chaos ist aber nur die leere Möglichkeit.

Als das wahrhafte Wesen ist zu setzen, was sich in sich selbst, also, fährt Aristoteles (Metaph. XII, 7) fort, „im Kreise bewegt; und dieß ist nicht nur in der denkenden Vernunft zu sehen, sondern auch durch die That." Aus der Bestimmung des absoluten Wesens, als thätigen, das in die Wirklichkeit treten macht, folgt, daß es auf gegenständliche Weise in der sichtbaren Natur existirt. Als das sich Gleiche, was sichtbar ist, ist dieß absolute Wesen „der ewige Himmel;" die zwei Weisen der Darstellung des Absoluten sind also die denkende Vernunft und der ewige Himmel. Der Himmel sey aber bewegt: er sey aber auch ein Bewegendes.

Da das Kuglichte so Bewegendes und Bewegtes sey, so sey eine Mitte, welche bewege, aber das Unbewegte sey, und selbst zugleich ewig, und eine Substanz und die Energie. [1] Diese große Bestimmung bei Aristoteles, als der Kreis der in sich zurückkehrenden Vernunft, ist mit neuern Bestimmungen gleichlautend; das Unbewegte, was bewegt, ist die sichselbstgleichbleibende Idee, die, indem sie bewegt, in der Beziehung auf sich selbst bleibt. Er erläutert dieß folgendermaßen: „Ihr Bewegen ist auf folgende Weise bestimmt. Dasjenige bewegt, was begehrt wird und gedacht wird; es ist aber selbst unbewegt, und das Ursprüngliche von Beiden ist dasselbe." Das ist der Zweck, dessen Inhalt das Begehren und Denken selbst ist; ein solcher Zweck heißt das Schöne oder Gute. „Denn was begehrt wird, ist das, was als schön erscheint" (gefällt); „dessen Erstes" (oder Zweck), „was mit dem Willen gewollt wird, ist, was schön ist. Wir begehren es aber, mehr weil es so erscheint, als daß es so erscheint, weil wir es begehren." Denn dann wäre es schlechthin durch die Thätigkeit gesetzt; es ist aber selbstständig als gegenständliches Wesen gesetzt, durch welches unser Begehren erst erweckt wird. „Das wahre Princip ist hierin

[1] Da diese Hegel'sche Erklärung der berühmten Aristotelischen Stelle so viele Autoritäten für sich hat, so durfte der Herausgeber hier nicht, wie sonst häufig in diesen Vorlesungen, der Richtschnur des Vereins, Unrichtigkeiten stillschweigend zu verändern, treu bleiben. Es ist indessen klar, daß Aristoteles von drei Substanzen spricht: einer sublunarischen Welt, welche der Himmel bewegt; dem Himmel, als der Mitte, welche zugleich bewegend und bewegt ist; und Gott, dem unbewegten Beweger. Man muß die Stelle also nach Alexander von Aphrodisias (Schol. in Arist. ed. Brandis, p. 804, b), dem Cardinal Bessarion (Aristoteles lat. ed. Bekk. p. 525, b) und Andern so interpungiren: ἔστι τοίνυν τι καὶ ὃ κινεῖ (sc. ὁ οὐρανός)· ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον καὶ κινοῦν καὶ μέσον τοίνυν, ἔστι τι ὃ οὐ κινούμενον κινεῖ. Die Uebersetzung wäre hiernach folgende: Außer dem unaufhörlich bewegten Himmel „ist auch Etwas, das er bewegt. Da aber das zugleich Bewegte und Bewegende nun auch eine Mitte ist, so giebt es auch ein unbewegtes Bewegendes." (Vergl. Michelet: Examen critique etc. p. 192; Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, November 1841, No. 84, S. 668—669.)
Anm. d. Herausgebers.

aber das Denken; denn der Gedanke wird nur von dem Gedachten bewegt. Intelligibel aber" (man traut kaum seinen Augen) „ist das andere Coelement (συστοιχία) [1] an und für sich selbst," nämlich der als gegenständlich gesetzte, an und für sich seyende Gedanke; „und dieses andern Elements Substanz ist die erste; die erste Substanz aber ist die einfache, die reine Thätigkeit ist. Das Schöne und das Beste ist eben Solches; und das Erste ist immer das absolut oder möglichst Beste. Daß aber das Umweßwillen zum Unbewegten gehört, zeigt der Begriff. Was bewegt wird, kann sich auch anders verhalten. Die Bewegung (φορά) ist die erste Veränderung; die erste Bewegung ist wieder die Kreisbewegung, diese aber wird von Jenem bewegt." Nach Aristoteles ist also der Begriff, principium cognoscendi, auch das Bewegende, principium essendi; er spricht es als Gott aus, und zeigt dessen Beziehung auf das einzelne Bewußtseyn. „Die erste Ursache ist nothwendig. Nothwendig wird aber auf dreierlei Weise gesagt: erstens das Gewaltsame, was gegen die Neigung (παρὰ τὴν ὁρμήν) ist; das Zweite, ohne welches das Gute nicht ist; drittens was nicht auf eine andere Weise seyn kann, sondern schlechthin ist. An einem solchen Princip des Unbewegten ist nun der Himmel aufgehangen, und die ganze Natur," — das sichtbare Ewige, und das sichtbare Veränderliche. Dieses System dauert ewig. „Uns aber," als Einzelnen, „ist nur eine kurze Zeit ein Aufenthalt, welcher der vortrefflichste ist, darin vergönnt. Denn Jenes ist immer so; uns aber ist es unmöglich. Weil nun dessen Thätigkeit selbst auch Genuß ist, so ist deßwegen Wachen, Empfinden und Denken das Genußreichste: Hoffnungen aber und Erinnerungen erst Genuß um dieser willen. Das Denken aber, das rein für sich selbst ist, ist ein Denken dessen, was das Vortrefflichste an und für sich selbst ist;" der Gedanke ist für sich selbst absoluter Endzweck. Den Un-

[1] συστοιχία ist ein gutes Wort, und könnte auch ein Element bedeuten, das sich selbst sein eigenes Element ist und sich nur durch sich selbst bestimmt.

terschied und Gegensatz in der Thätigkeit und das Aufheben desselben drückt Aristoteles so aus: „Der Gedanke denkt aber sich selbst durch Annahme (μετάληψιν) des Gedachten; er wird aber gedacht, indem er berührt und denkt: so daß der Gedanke und das Gedachte dasselbe ist.“ Der Gedanke, indem er das Unbewegte ist, welches bewegt, hat einen Gegenstand, der aber in Activität umschlägt, indem sein Inhalt selbst ein Gedachtes, d. h. selbst ein Product des Denkens, also ganz identisch mit der Thätigkeit des Denkens ist. Das Gedachte wird erst erzeugt in der Thätigkeit des Denkens, die damit ein Abscheiden des Gedankens, als eines Gegenstandes, ist. Hier im Denken ist also das, welches bewegt wird, und das, welches bewegt, dasselbe: indem die Substanz des Gedachten das Denken ist, ist dieses Gedachte die absolute Ursache, die, selbst unbewegt, mit dem Gedanken, der von ihr bewegt wird, identisch ist; die Trennung und die Beziehung ist ein und dasselbe. Das Haupt-Moment in der Aristotelischen Philosophie ist so dieß, daß die Energie des Denkens und das objective Gedachte Eins ist; „denn das Aufnehmende des Gedachten und des Wesens ist der Gedanke. Sein Besitz ist Eins mit seiner Wirksamkeit (ἐνεργεῖ δὲ ἔχων); so daß dieses“ Ganze des Wirkens, wodurch er sich selbst denkt, „mehr göttlich ist, als dasjenige, was die denkende Vernunft Göttliches zu haben meint,“ — den Inhalt des Gedankens. Nicht das Gedachte ist das Vortrefflichere, sondern die Energie selbst des Denkens; die Thätigkeit des Aufnehmens bringt das hervor, was als Aufgenommenwerdendes erscheint. „Die Speculation (ἡ θεωρία) ist so das Erfreulichste und Beste. Wenn nun Gott immer so wohl daran ist, als wir zuweilen“ (in denen dieß ewige Denken, das Gott selber ist, nur als einzelner Zustand vorkommt), „so ist er bewundernswürdig: wenn noch mehr, noch bewundernswürdiger. So ist er aber daran. Es ist aber auch Leben in ihm vorhanden; denn die Wirksamkeit des Gedankens ist Leben. Er aber ist die Wirksamkeit; die auf sich selbst gehende Wirksamkeit ist dessen vortrefflichstes und ewiges Leben. Wir sagen daher, daß

Gott ein ewiges und das beste Leben sey.“ Aus dieser Substanz schließt Aristoteles ferner die Größe aus.

Wenn wir in unserer Sprache das Absolute, Wahrhafte als die Einheit der Subjectivität und Objectivität bezeichnen, das darum weder das Eine noch das Andere, wie sowohl das Eine als das Andere ist: so hat sich Aristoteles in diesen noch heutigen Tages tiefsten speculativen Formen ebenso auch herumgearbeitet, und sie in der höchsten Bestimmtheit ausgesprochen. So ist bei Aristoteles auch nicht eine trockene Identität des abstracten Verstandes gemeint, sondern er unterscheidet Subjectives und Objectives ebenso streng und fest. Solche todte Identität ist nicht das Ehrwürdigste, Gott; sondern dieß ist ihm die Energie. Einheit ist also ein schlechter, unphilosophischer Ausdruck, und die wahre Philosophie nicht das Identitätssystem: sondern ihr Princip eine Einheit, welche Thätigkeit, Bewegung, Repulsion, und so im Unterscheiden zugleich identisch mit sich ist. Wenn Aristoteles die stroherne Verstandes-Identität oder die Erfahrung zum Princip gemacht hätte, so wäre er niemals zu solcher speculativen Idee gekommen, die Einzelnheit und Thätigkeit höher, als die allgemeine Möglichkeit zu setzen. Der Gedanke, als das Gedachte, ist nichts Anderes als die absolute Idee als an sich betrachtet, der Vater; jedoch dieß Erste, Unbewegte, als von der Thätigkeit unterschieden, ist doch als Absolutes die Thätigkeit selbst, und ist erst durch diese in Wahrheit gesetzt. In der Lehre von der Seele wird Aristoteles wieder auf dieß speculative Denken zurückkommen; es ist dem Aristoteles aber wieder ein Gegenstand, wie die anderen, eine Art von Zustand, den er von den übrigen Zuständen der Seele, die er empirisch aufnimmt, wie Schlaf, Müdigkeit, separirt. Er sagt nicht, es sey allein die Wahrheit, Alles sey Gedanke: sondern er sagt, es ist das Erste, Stärkste, Geehrteste. Wir dagegen sagen: Daß der Gedanke, als das zu sich selbst sich Verhaltende, sey, die Wahrheit sey; daß der Gedanke alle Wahrheit sey, wenn wir auch in der Vorstellung Empfindung u. s. w. als Wirkliches neben dem Denken an-

treffen. Drückt sich also auch Aristoteles nicht so aus, wie jetzt die Philosophie spricht, so liegt doch durchaus dieselbe Ansicht zu Grunde; er spricht nicht von einer besondern Natur der Vernunft, sondern von der allgemeinen Vernunft. Eben dieß ist die speculative Philosophie des Aristoteles, alle Gegenstände denkend zu betrachten und in Gedanken zu verwandeln; so daß, indem sie als Gedanken sind, sie in ihrer Wahrheit sind. Das heißt aber nicht, daß die Gegenstände der Natur darum selbst denkend seyen; sondern wie sie subjectiv von mir gedacht sind, so ist dann mein Gedanke auch der Begriff der Sache, der also ihre anundfürsichseyende Substanz ausmacht. In der Natur existirt der Begriff aber nicht für sich selbst als Gedanke in dieser Freiheit, sondern hat Fleisch und Blut, und ist durch Aeußerlichkeit verkümmert; dieß Fleisch und Blut hat jedoch eine Seele, und diese ist sein Begriff. Die gewöhnliche Definition von Wahrheit, wonach sie die „Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande" ist, findet sich noch gar nicht in der Vorstellung enthalten; denn wenn ich mir ein Haus, einen Balken u. s. f. vorstelle, so bin ich noch gar nicht dieser Inhalt, sondern ganz etwas Anderes, also mit dem Gegenstande meiner Vorstellung noch gar nicht in Uebereinstimmung. Nur im Denken ist wahrhafte Uebereinstimmung des Objectiven und Subjectiven vorhanden; das bin Ich. Aristoteles findet sich also auf dem höchsten Standpunkt; man kann nichts Tieferes erkennen wollen, wenn es auch immer selbst nur die Form hat, daß er von Vorstellungen anfängt.

Hier löst Aristoteles (Metaph. XII, 9) nun noch viele Zweifel, ob z. B. der Gedanke zusammengesetzt, ob die Wissenschaft die Sache selbst sey. „Es entstehen noch einige Zweifel wegen des Gedankens (*νοῦς*), der unter Allem das Göttlichste zu seyn scheint; es hat aber einige Schwierigkeiten, sich vorzustellen, in welchen Zuständen (*πῶς δ' ἔχων*) er dieß sey. Wenn er nichts denkt, sondern sich verhält, wie ein Schlafender, was wäre er vorzüglicher? Wenn er aber denkt, ihn aber ein Anderes dabei beherrschte (*ἄλλο κύριον*): so wäre das, was seine Substanz ist, nicht das Denken (*νόησις*), sondern ein Vermögen;" er wäre nicht in ewiger Thätigkeit. „So wäre er nicht die beste Substanz; denn wegen des" (thätigen) „Denkens (*τοῦ νοεῖν*) ist ihm seine Würde. Ob nun ferner der Gedanke, oder das Denken seine Substanz ist, was denkt er? Sich selbst, oder ein Anderes? Und wenn ein Anderes, immer Dasselbe oder Verschiedenes? Macht es nun aber nicht einen Unterschied, das Schöne zu denken oder das Zufällige? — Erstens nun, wenn der Gedanke nicht Denken, sondern nur Vermögen ist, so würde das fortgesetzte Denken ihm mühevoll seyn;" denn jede Kraft nutzt sich ab. „Alsdann wäre ein Anderes vortrefflicher, als der Gedanke, das Gedachte (*νοούμενον*); und das Denken und der Gedanke (*τὸ νοεῖν καὶ ἡ νόησις*) befänden sich in dem, der das Schlechteste denkt. Da dieses zu fliehen ist (wie denn Einiges nicht zu sehen, besser ist, als es zu sehen), so wäre das Denken nicht das Beste. Der Gedanke ist also dieß, sich selbst zu denken, weil er das Vortrefflichste ist; und er ist das Denken, welches Denken des Denkens ist. Denn Verstehen und Empfindung und Meinung und Ueberlegung scheinen immer eines Andern zu seyn, ihrer selbst nur im Vorbeigehen. Ferner wenn das Denken und das Gedachtwerden verschieden sind, in Bezug auf welches von Beiden kommt dem Gedanken das Gute zu? Denn der Begriff[1] des Denkens und der des Gedachten ist nicht dasselbe. Oder ist bei einigen Dingen die Wissenschaft die Sache selbst? Im Praktischen ist die Sache die immaterielle Substanz und die Bestimmtheit des Zwecks (*ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι*), im Theoretischen der Grund und das Denken. Da also das Gedachte und der Gedanke nicht verschieden sind, so sind diese Gegensätze, sofern sie keine Materie haben, das-

[1] Das Wort *τὸ εἶναι*, mit dem Dativ verbunden (*τὸ εἶναι νοήσει καὶ νοουμένῳ*), drückt jedesmal den Begriff aus, während es in Verbindung mit dem Accusativ die concrete Existenz bezeichnet. (Trendelenburg: Comment. in Arist. De anima, III, 4, p. 473.)

Anm. d. Herausgebers.

selbe; und es ist nur Ein Gedanke des Gedachten." Die Vernunft, die sich selbst denkt, ist der absolute Endzweck oder das Gute; denn sie ist nur um ihrer selbst willen. „Noch ist ein Zweifel zurück, ob das Denkende nicht ein Zusammengesetztes sey; denn es möchte sich in den Theilen des Ganzen verändern. Das Gute ist aber nicht in diesem oder jenem Theil, sondern es ist das Beste im Universum, als ein Anderes von ihm. So verhält sich ewig das Denken seiner selbst."

Indem diese speculative Idee, welche das Beste und Freieste ist, nun aber auch in der Natur, nicht bloß in der denkenden Vernunft zu sehen ist: so geht Aristoteles (Metaph. XII, 8) hierbei zum sichtbaren Gott über, welcher der Himmel ist. Gott, als lebendiger Gott, ist das Universum; und so bricht im Universum Gott als lebendiger Gott aus. Er tritt hier als erscheinend, oder als bewegend auf; und erst in die Erscheinung fällt der Unterschied zwischen Ursache der Bewegung und Bewegtem. „Das Princip und die erste Ursache des Seyenden ist selbst unbewegt, bewirkt aber die erste ewige und Eine Bewegung;" das ist der Himmel der Fixsterne. „Wir sehen außer der einfachen Umwälzung des Ganzen, die von der ersten unbewegten Substanz hervorgebracht wird, noch andere ewige Bewegungen, die der Planeten." Auf das Nähere hiervon können wir uns aber nicht einlassen.

Ueber die Organisation des Universums im Allgemeinen sagt Aristoteles (Metaph. XII, 10): „Es ist zu untersuchen, auf welche Weise die Natur des Ganzen das Gute und das Beste an ihr habe; ob als etwas Abgesondertes und an und für sich selbst, oder als eine Ordnung, oder auf beide Weisen, wie eine Armee. Denn in der Ordnung sowohl besteht das Gute, als es der Feldherr ist: und zwar ist dieser es in höherem Grade, da er nicht durch die Ordnung, sondern die Ordnung durch ihn ist. Alles nun ist auf eine gewisse Weise, aber nicht auf gleiche Weise, zusammengeordnet: das Schwimmende, und Fliegende und die Pflanzen; und sie sind nicht so, daß Keines eine Beziehung zu dem

Andern hätte, sondern sie stehen in Verhältniß zu einander. Denn Alles ist zu Einem zusammengeordnet, wie es in einem Hause den Freien am wenigsten gestattet ist, was es sey, zu thun, sondern Alles oder das Meiste, was sie thun, geordnet ist: den Sklaven und Thieren hingegen Weniges, was ins Allgemeine geht, sondern Vieles, wie es kommt. Denn das Princip eines Jeden ist seine Natur. Ebenso ist nothwendig, daß Alles in den Unterschied" (ins Gericht) „komme; aber Einiges ist so beschaffen, daß mit demselben Alles in Gemeinschaft zum Ganzen ist." Aristoteles widerlegt dann noch einige andere Gedanken, z. B. die Verlegenheiten, worin die gerathen, welche Alles aus Entgegengesetzten entstehen lassen, und bestätigt dagegen die Einheit des Princips durch die Anführung des Homerischen Verses (Iliad. II, 204):

Nimmer Gedeih'n bringt Vielherrschaft; nur Einer sey Herrscher.

2. Die Natur-Philosophie.

Von den besondern Wissenschaften, die Aristoteles behandelt hat, ist die Physik in einer ganzen Reihe von physicalischen Werken enthalten, die eine ziemlich vollständige Ordnung dessen bilden, was den ganzen Umfang der Natur-Philosophie ausmacht. Wir wollen den allgemeinen Plan angeben. Sein erstes Werk ist seine Physische Lehre oder von den Principien (*φυσικὴ ἀκρόασις ἢ περὶ ἀρχῶν*) in acht Büchern. Er handelt darin die Lehre vom Begriff der Natur überhaupt, von der Bewegung, und von Raum und Zeit ab, wie es sich gehört. Die erste Erscheinung der absoluten Substanz ist die Bewegung, und ihre Momente sind Raum und Zeit; dieser Begriff ihrer Erscheinung ist das Allgemeine, das erst in der körperlichen Welt, zum Princip der Vereinzelung übergehend, sich realisirt. Aristoteles' Physik ist, was für die jetzigen Physiker eigentlich die Metaphysik der Natur wäre; denn unsere Physiker sagen nur, was sie gesehen, welche delicate und vortreffliche Instrumente sie gemacht, — nicht, daß sie was gedacht haben. Auf dieses erste

Werk des Aristoteles folgen seine Bücher Vom Himmel, welche von der Natur des Körpers überhaupt, und den ersten realen Körpern, der Erde und den himmlischen Körpern überhaupt, so wie von der allgemeinen abstracten Beziehung des Körperlichen aufeinander durch mechanische Schwere und Leichtigkeit, was wir Attraction nennen würden, endlich von der Bestimmung der abstracten reellen Körper oder Elemente handeln. Dann folgen die Bücher Von der Entstehung und dem Untergange, dem physicalischen Processe der Veränderung, während vorher der ideelle Proceß der Bewegung betrachtet wurde. Außer den physischen Elementen treten dann hier die Momente ein, welche nur im Processe als solchem gesetzt sind: Wärme, Kälte u. s. f. Jene Elemente sind die reale, bestehende Seite: diese Bestimmungen die Momente des Werdens oder des Vergehens, die nur in der Bewegung sind. Daran schließt sich die Meteorologie; sie stellt den allgemeinen physicalischen Proceß in seinen realsten Formen dar. Hier kommen dann particulare Bestimmungen: Regen, Salzigkeit des Meers, Wolken, Thau, Hagel, Schnee, Reif, Winde, Regenbogen, Sieden, Kochen und Braten, Farben u. s. f. vor. Ueber einige Materien, z. B. die Farben, schrieb Aristoteles eigene Schriften. Es wird nichts vergessen; jedoch wird die Darstellung mehr empirisch. Das Buch Von der Welt, was den Schluß macht, soll unächt seyn: eine abgesonderte Abhandlung an den Alexander, die zum Theil das Allgemeine der Dinge enthält, was sich schon in dem Andern findet, und die daher diesem Cyklus nicht angehört. — Darauf geht Aristoteles zur organischen Natur über; und hier enthalten seine Werke nicht nur eine Naturgeschichte, sondern auch eine Physiologie und Anatomie. Zur Anatomie gehören seine Werke Ueber das Gehen der Thiere, Ueber die Theile der Thiere. Ueber Physiologisches spricht er in den Schriften: Von der Geburt der Thiere, Ueber gemeinschaftliche Bewegung der Thiere: kommt dann auf den Unterschied Von Jugend und Alter, Von Schlaf und

Wachen: spricht Ueber das Athmen, Ueber den Traum, Ueber die Kürze und Länge des Lebens u. s. f.; was er Alles Theils empirischer, Theils mehr speculativ behandelt. Endlich folgt die Thiergeschichte, nicht aber nur als Naturgeschichte überhaupt, sondern auch als Allgemeines des Thiers, — eine Art physiologisch-anatomischer Anatomie, wenn man will. Auch eine botanische Schrift Ueber die Pflanzen (*περὶ φυτῶν*) wird ihm zugeschrieben. So sehen wir hier die Natur-Philosophie in der ganzen Ausführlichkeit ihres äußerlichen Inhalts.

Was diesen Plan im Allgemeinen betrifft, so ist keine Rede davon, daß dieß nicht die nothwendige Ordnung ist, in welcher die Natur-Philosophie oder Physik abgehandelt werden muß. Lange hat auch die Physik diese von Aristoteles ererbte Form und Tendenz des Begriffs gehabt, die Theile der Wissenschaft aus dem Ganzen herzuleiten; so daß auch das nicht Speculative doch diesen Zusammenhang als äußere Ordnung beibehalte. Dieß ist schlechthin der Ordnung in unsern physischen Lehrbüchern vorzuziehen, die eine ganz unvernünftige Folge zufällig sich zusammenhäufender Lehren ist; — was freilich dieser Weise der Naturbetrachtung gemäßer ist, welche die sinnliche Erscheinung der Natur ganz ohne Begriff und Vernunft auffaßt. Früher enthielt die Physik noch etwas von Metaphysik; allein die Erfahrung, die gemacht wurde, damit nicht zurecht kommen zu können, hat die Physiker bestimmt, sie, soviel es seyn kann, entfernt zu halten, und sich an das, was sie Erfahrung nennen, zu halten, indem sie meinen, hier die rechte Wahrheit, vom Gedanken unverdorben, frisch aus der Hand der Natur, in die Hand und vor's Gesicht zu bekommen. Des Begriffs können sie sich zwar nicht entrathen; allein durch eine Art stillschweigender Uebereinkunft lassen sie gewisse Begriffe, wie das Bestehen aus Theilen, Kräfte u. s. w., gelten, und bedienen sich derselben, ohne im Geringsten zu wissen, ob sie eine Wahrheit und in Wie sie Wahrheit haben. In Ansehung des Inhalts aber sprechen sie ebenso wenig die Wahrheit der Sache, sondern die sinnliche Er-

scheinung aus. Aristoteles und die Aelteren überhaupt verstehen dagegen unter Physik das Begreifen der Natur, — das Allgemeine; und darum heißt sie bei Aristoteles zugleich Lehre von den Principien. Denn in der Naturerscheinung tritt wesentlich dieser Unterschied des Princips, und seiner Folgen, der Erscheinung, ein, der sich nur im eigentlichen Speculativen aufhebt. Doch wenn auch einerseits das Physicalische des Aristoteles vornehmlich philosophisch, nicht experimental ist, so ist er doch in seiner Physik gleichsam empirisch verfahren. Wie also schon vom Allgemeinen der Aristotelischen Philosophie erinnert wurde, daß die verschiedenen Theile in eine Reihe für sich bestimmter Begriffe auseinanderfallen: so ist es auch hier der Fall, und es kann deßwegen nur von Einigem Rechenschaft gegeben werden. Einiges ist nicht so allgemein, daß es das Andere umfaßte; denn Jedes ist für sich. Aber das Folgende, das mehr dem Einzelnen zugeht, tritt auch nicht mehr so unter die Herrschaft des Begriffs: sondern wird zu einem oberflächlichen Angeben von Gründen und einer Erklärung aus den nächsten Ursachen, wie wir dieß in unserer Physik haben.

In Rücksicht des allgemeinen Begriffs der Natur muß man sagen, daß dieselbe bei Aristoteles auf die höchste, wahrhafteste Weise dargestellt ist. In der Idee der Natur kommt es nämlich nach Aristoteles (Phys. II, 8) wesentlich auf zwei Bestimmungen an: den Begriff des Zwecks, und den Begriff der Nothwendigkeit. Aristoteles faßt gleich die Sache in ihrem Grunde; und das ist die seitdem vererbte alte Antinomie und verschiedene Ansicht zwischen Nothwendigkeit (causae efficientes), und Zweckmäßigkeit (causae finales). Die erste Betrachtungsweise ist die nach äußerlicher Nothwendigkeit, was dasselbe ist als Zufall: daß allgemein das Natürliche so aufgenommen werde, daß es von Außen durch die natürlichen Ursachen bestimmt ist. Die andere Betrachtung ist die teleologische; aber Zweckmäßigkeit ist entweder innere oder äußere, und in neuerer Bildung hat zunächst die letztere lange die Oberhand behalten. So wirft sich die Betrachtung zwischen jenen

beiden Weisen hin und her, sucht äußerliche Ursachen, und schlägt sich mit der Form äußerlicher Teleologie herum, die den Zweck außerhalb des Natürlichen setzt. Diese Bestimmungen sind dem Aristoteles bekannt gewesen, und er untersucht sie wesentlich, wie es sich damit verhalte. Des Aristoteles Begriff von der Natur ist aber vortrefflicher, als der gegenwärtige; denn die Hauptsache ist bei ihm die Bestimmung des Zwecks, als die innere Bestimmtheit des natürlichen Dinges selbst. So hat er die Natur als Leben aufgefaßt, d. h. als ein Solches, das Zweck in sich und Einheit mit sich selbst ist, nicht in Anderes übergeht, sondern durch dieß Princip der Thätigkeit die Veränderungen seinem eigenthümlichen Inhalt gemäß bestimmt, und damit sich darin erhält. Aristoteles hat dabei die innere immanente Zweckmäßigkeit vor Augen, zu der er das Nothwendige als eine äußere Bedingung betrachtet. Einerseits bestimmt also Aristoteles die Natur als die Zweckursache, welche von dem, was Glück und Zufall ist, zu unterscheiden sey: wodurch sie dem Nothwendigen, das sie auch an ihr hat, gegenüber erscheint; und dann, wie das Nothwendige sich in den natürlichen Dingen verhalte. Bei der Natur denkt man gewöhnlich an die Nothwendigkeit zuerst, und versteht das wesentlich als natürlich, was nicht durch den Zweck bestimmt ist. Man hat lange so philosophisch und wahr die Natur bestimmt zu haben geglaubt, sie auf die Nothwendigkeit einzuschränken. Der Naturansicht wird aber ein Fleck genommen, indem sie durch das Zweckmäßige erhaben über das Gemeine erscheint. Die zwei Momente, die wir an der Substanz betrachtet haben, die thätige Form und die Materie, entsprechen diesen beiden Bestimmungen.

Den Begriff der Zweckmäßigkeit, als das ideelle Moment an der Substanz, haben wir hier zuerst zu betrachten. Aristoteles (Phys. II, 8) fängt damit an, daß das Natürliche das sich Erhaltende ist; alle Schwierigkeit besteht darin, dieß zu verstehen. „Es entsteht zuerst die Verlegenheit, was hindert die Natur, nicht nach einem Zwecke zu handeln, und nach dem, was das Bessere

ist: sondern" vielmehr z. B. so sich zu verhalten, „wie Jupiter regnet, nicht damit das Getreide wachse, sondern nach der Nothwendigkeit. Der hinaufgetriebene Dunst erkaltet, und das erkältete Wasser fällt als Regen herunter; und es ist Zufall, daß hierbei das Getreide gedeiht. Ebenso wenn Einem das Getreide verdirbt, so regnet es nicht darum, daß dieß verdirbt; sondern dieß ist Zufall." D. h. es hat einen Zusammenhang der Nothwendigkeit, der aber ein äußerliches Verhältniß ist; und dieß ist eben die Zufälligkeit der Ursache sowohl, als auch der Wirkung. „Wenn das nun aber so ist, was hindert uns anzunehmen," fragt Aristoteles, „daß das, was als Theile erscheint" (z. B. die Theile eines Thiers), „sich der Natur nach nicht auch so zufällig verhalten könne? Daß z. B. die vorderen Zähne scharf und zum Zerschneiden geschickt, die Backzähne hingegen breit und zum Zermalmen der Nahrung geschickt sind, kann sich auch zufälliger Weise zusammenfinden, ohne nothwendig zu jenem Zwecke geschehen zu seyn. Ebenso auch bei den übrigen Theilen, worin Zweckmäßigkeit zu seyn scheint; so daß hierbei dasjenige Lebendige, woran Alles zufälliger Weise so beschaffen war, daß es zweckmäßig herauskommt, sich nun, da es einmal so ist, so erhalten hat, ob es schon ursprünglich durch Zufall nach der äußern Nothwendigkeit entstanden." Diesen Gedanken, setzt Aristoteles hinzu, habe vorzüglich Empedokles gehabt, und die erste Entstehung als eine Welt der mannigfaltigsten Ungeheuer dargestellt, z. B. Stiergestalten mit Menschen-Antlitzen, die aber alle sich nicht erhalten konnten, sondern zu Grunde gingen, weil sie nicht ursprünglich für die Erhaltung eingerichtet waren, bis das Zweckmäßige sich zusammengefunden habe: wie, ohne an die fabelhaften Mißgestalten der Alten zu denken, wir eine Menge Thiergeschlechter kennen, die ausgestorben sind, weil sie sich nicht erhalten konnten. So gebraucht man auch den Ausdruck Hervorgehen (ein gedankenloses Entwickeln) in der jetzigen Natur-Philosophie. Dieß ist eine Vorstellung, auf welche eine Natur-Philosophie leicht kommen kann, daß die ersten

Productionen der Natur gleichsam Versuche sind, von denen die nicht bleiben konnten, die sich nicht zweckmäßig zeigten. Die Natur aber ist, als Entelechie, das, was sich selbst hervorbringt. Aristoteles erwiedert daher: „Es ist unmöglich, diese Vorstellung zu haben. Denn was nach der Natur geschieht, das geschieht immer oder doch wenigstens meist" (die äußere Allgemeinheit, als constante Wiederkehr des Verschwundenen); „so aber nichts, was durch Glück und Zufall sich ereignet. Alsdann das, worin ein Zweck (τέλος) ist, zu diesem wird gemacht sowohl das Vorhergehende, als das Nachfolgende: so daß, wie Etwas gemacht wird, dieß seine Natur ist, und wie Jedes Natur ist, so wird es gemacht; es ist also um dessen willen." Das heißt eben die Natur, daß, wie Etwas wird, es so schon im Anfange vorhanden war: diese innere Allgemeinheit und Zweckmäßigkeit, die sich realisirt; so daß Ursache und Wirkung identisch sind, indem alle einzelnen Glieder auf diese Einheit des Zwecks bezogen sind. „Wer jenes zufällige Bilden annimmt, hebt dagegen die Natur und das Natürliche auf; denn von Natur ist das, was ein Princip in sich hat, vermittelst dessen es in continuirlicher Bewegung zu seinem Zweck gelangt." In diesem Ausdruck des Aristoteles liegt nun der ganze wahrhafte, tiefe Begriff des Lebendigen, das als Selbstzweck in sich betrachtet werden muß: ein Sichselbstgleiches, das sich von sich abstößt, und in seiner Aeußerung mit seinem Begriffe identisch bleibt, — also die sich selbst bewirkende Idee. Blätter, Blüthen, Wurzeln bringen so die Pflanze hervor, gehen auf sie zurück; und das, was sie bewirken, ist schon vorher vorhanden, der Same, aus dem sie auch entstanden sind. Das chemische Product scheint dagegen nicht sich selbst so vorher zu haben, sondern aus Säure und Base scheint ein Drittes herauszukommen; doch auch hier ist das allgemeine Wesen dieser beiden Seiten, ihre Verwandtschaft, vorher vorhanden, aber dort als bloße Möglichkeit, wie im Producte nur als ein Ding. Die sich selbst erhaltende Thätigkeit des Lebens bringt aber diese Einheit vielmehr in allen Beziehungen hervor. Was hier

gesagt worden, liegt schon in demjenigen, was die selbst behaupten, welche die Natur nicht so vorstellen, sondern sagen: Das werde erhalten, was so beschaffen ist, als ob es zweckmäßig sey. Denn eben Dieses ist das sich selbst hervorbringende Thun der Natur. In der neuern Betrachtungsweise des Lebens ist dieser Begriff auf doppelte Weise verloren gegangen: entweder durch eine mechanische Philosophie, die Druck, Stoß, chemische Verhältnisse, Kräfte, überhaupt immer äußerliche Verhältnisse zum Grunde legte, welche zwar der Natur immanent, doch nicht aus der Natur des Körpers zu fließen scheinen, sondern ein gegebenes fremdes Anhängsel sind, wie Farbe in einer Flüssigkeit; oder die theologische Physik setzte die Gedanken eines außerweltlichen Verstandes als Ursachen. Erst in der Kantischen Philosophie ist jener Begriff, wenigstens fürs Organische, unter uns wieder erweckt, das Lebendige also als Selbstzweck beurtheilt worden. Zwar hat dieß bei Kant nur die subjective Form, die überhaupt das Wesen der Kantischen Philosophie ausmacht, als würde das Lebendige nur Behufs unseres subjectiven Raisonnirens so bestimmt; aber es liegt doch das ganz Wahrhafte darin, daß das organische Gebilde das sich Erhaltende ist. Daß die neueste Zeit das Vernünftige darüber wieder in Erinnerung gebracht hat, ist also nichts Anderes, als eine Rechtfertigung der Aristotelischen Idee.

Aristoteles bezeichnet diesen Zweck, den das Organische an sich selber darstellt, auch in Beziehung auf das Mittel, von dem er (Phys. II, 8) sagt: „Wenn die Schwalbe ihr Nest baut, die Spinne ihr Netz ausbreitet, die Bäume in der Erde wurzeln, um Nahrung daraus zu ziehen, so befindet sich in ihnen eine solche sich erhaltende Ursache, oder ein Zweck." Dieser Instinct des Thuns bringt nämlich ein Werk zur Erhaltung seiner, als ein Mittel, hervor, wodurch das natürliche Wesen mit sich selbst zusammengeschlossen und in sich reflectirt wird. Aristoteles bringt dann dieß hier Gesagte in Beziehung auf allgemeine Vorstellungen, die er schon früher (S. 284) festgesetzt hatte: „Da die Natur doppelt ist, einmal die Materie, das andere Mal die

Form, diese aber der Zweck, und um des Zweckes willen alles Uebrige, so ist sie die Zweckursache." Die wirksame Form hat nämlich einen Inhalt, der, als Inhalt der Möglichkeit, die Mittel enthält, welche als zweckmäßig, d. h. als durch den bestimmten Begriff gesetzte Momente, erscheinen. Mit wie viel Sprödigkeit man sich also auch in der modernen Vorstellung gegen die Idee eines immanenten Zweckes sträuben mag, so muß man doch in Thieren und Pflanzen einen solchen sich im Andern wiederherstellenden Begriff anerkennen. Weil das Thier z. B. im Wasser oder in der Luft lebt, so ist es so gebaut, daß es sich in Luft oder Wasser zu erhalten vermag, wie z. B. aus dem Wasser die Kiefern am Thiere zu verstehen sind; und umgekehrt, weil es einmal so umgebildet ist, so lebt es im Wasser. Diese Thätigkeit des Umbildens kommt also nicht zufälliger Weise an das Lebendige; sie wird durch die äußeren Potenzen erregt, aber nur insofern es der Seele des Thiers gemäß ist.

Im Vorbeigehen macht Aristoteles hier (Phys. II, 8) eine Vergleichung der Natur mit der Kunst, die auch nach Zwecken das Folgende auf das Vorhergehende bezieht: „Einen Fehler kann die Natur begehen, wie auch die Kunst; wie der Grammatiker zuweilen falsch schreibt, der Arzt einen Arznei-Trank unrecht mischt, so erreicht auch die Natur zuweilen nicht, was sie bezweckt. Ihre Fehler sind dann die Ungeheuer und Mißgeburten, die aber nur Fehler eines Solchen sind, das zweckmäßig handelt. Es geht aus der Zeugung der Thiere und Pflanzen nicht sogleich ein Thier hervor, sondern zuerst der Same, an dem noch eine Corruption möglich ist." Der Same ist nämlich die Mitte, als die noch nicht befestigte, fürsichseyende, gleichgültige, freie Wirklichkeit. Bei dieser Vergleichung der Natur mit der Kunst hat man gewöhnlich die äußerliche Zweckmäßigkeit, die teleologische Betrachtung, das nach Zwecken Wirken im Auge. Und hiergegen spricht Aristoteles, indem er noch erinnert, daß, wenn also die Natur eben dieß sey, nach einem Zwecke thätig zu seyn, oder sie das an sich Allgemeine ist:

„so ist es abgeschmackt, darum nicht an ein zweckmäßiges Handeln denken zu wollen, weil man das Bewegende keine Berathschlagung und Ueberlegung mit sich selbst anstellen sieht." Der Verstand tritt mit der Bestimmung dieses Zwecks und mit seinen Werkzeugen an die Materie, und bearbeitet sie; und diese Vorstellung äußerlicher Zweckmäßigkeit tragen wir nun auf die Natur über. „Aber auch die Kunst," sagt Aristoteles, „berathschlagt nicht. Wenn die Form eines Schiffs das eigene innere Princip des Holzes wäre, so würde es aus Natur handeln. Das Thun der Natur gleicht einer solchen Ausübung der Kunst am meisten, wonach Einer sich selbst heilt." Durch inneren Instinct hat das Thier Scheu vor den Uebeln, und thut, was ihm gut ist; die Gesundheit ist also wesentlich in ihm, aber nicht als bewußter Zweck, sondern als ein sich ohne bewußtes Denken vollführender Verstand.

Wie Aristoteles im Bisherigen die äußere Zweckmäßigkeit bekämpfte, so geht eine andere ebenso richtige Bemerkung desselben (Phys. II, 9) gegen die bloß äußerliche Nothwendigkeit; und so kommen wir auf die andere Seite, wie nämlich das Nothwendige an der Natur ist. Er sagt in dieser Rücksicht: „Man stellt sich vor, das Nothwendige sey auf diese Weise in der Entstehung, wie wenn man meinte, ein Haus sey durch die Nothwendigkeit darum, weil das Schwere nach Unten, das Leichte aber nach Oben, seiner Natur nach, sich begebe; so daß also der Grund und die Steine wegen ihrer Schwere unter der Erde, die Erde aber, weil sie leichter, weiter oben, und das Holz zu oberst, weil es das Leichteste ist." Aristoteles bestimmt aber das Verhältniß so: „Das Haus ist zwar nicht ohne dieß Material so geworden, aber nicht um dieses Verhältnisses willen (es sey denn, daß das Material es so erfordere), sondern um Manches zu verbergen und aufzubewahren. So verhält es sich mit Allem, was einen Zweck in sich hat; es ist nicht ohne das, was seiner Natur nach nothwendig ist: aber es ist nicht um dessen willen, es sey denn, daß das Material es so erfordert, sondern eines Zweckes wegen. Das

Nothwendige ist also nur als Voraussetzung, nicht als Zweck; an der Materie ist das Nothwendige, der Zweck aber liegt im Grunde (λόγῳ). Es ist also klar, daß das Nothwendige an den natürlichen Dingen die Materie und deren Bewegungen sind; Beides ist als Princip zu setzen, aber der Zweck ist das höhere Princip." Er hat zwar das Nothwendige nöthig, aber behält es in seiner Gewalt, gestattet ihm nicht, sich für sich auszulassen, sondern hemmt die äußere Nothwendigkeit. Das Princip der Materie ist also im wahrhaft bewegenden Grunde des Zwecks verkehrt, der das Umkehren dieses Nothwendigen ist, damit das Natürliche sich im Zwecke erhalte. Die Nothwendigkeit ist das gegenständliche Erscheinen des Thuns seiner Momente als getrennter: wie im Chemischen das Wesen der beiden Extreme, Base und Säure, die Nothwendigkeit ihrer Beziehung ist. —

Dieß ist der Hauptbegriff der Aristotelischen Physik. Die übrige Ausführung betrifft die Begriffe der verschiedenen Gegenstände der Natur, ein Material für speculative Philosophie, das wir schon oben (S. 299—301) aufgezählt haben, und worüber Aristoteles sehr schwere und tiefsinnige Betrachtungen anstellt. Zunächst also geht er (Phys. III, 1—3) von hier zur Bewegung (κίνησις) über, und sagt: es sey nothwendig, daß eine Natur-Philosophie von ihr spreche, sie sey aber schwer zu fassen; in der That ist sie einer der schwersten Begriffe. Aristoteles geht so zu Werke, die Bewegung allgemein, nicht bloß in Raum und Zeit, sondern auch die reale zu fassen: und bestimmt sie hiernach als „die Thätigkeit eines der Möglichkeit nach seyenden Dinges, insofern es ein solches ist." Dieß erläutert er so: „Erz ist der Möglichkeit nach eine Statue; aber die Bewegung, zur Statue zu werden, ist nicht eine Bewegung des Erzes, insofern es Erz ist: sondern eine Bewegung seiner als der Möglichkeit, eine Statue zu werden. Deßwegen ist diese Thätigkeit eine unvollkommene (ἀτελής)," d. h. sie hat den Zweck nicht in sich selbst; „denn das bloß Mögliche, dessen Thätigkeit die Bewegung ist, ist unvollkommen." Die absolute

Substanz, das bewegende Unbewegte, der seyende Grund des Himmels, den wir als Zweck sahen, ist dagegen sowohl die Thätigkeit selbst, als der Inhalt und Gegenstand der Thätigkeit. Davon unterscheidet Aristoteles aber das, was unter die Form dieses Gegensatzes fällt: „Dasjenige Bewegende wird auch bewegt, das die Bewegung als Möglichkeit hat, und dessen Unbewegtheit die Ruhe ist. Dasjenige, in dem die Bewegung Statt findet, hat die Unbewegtheit als Ruhe; denn die Thätigkeit auf das Ruhende, als solches, ist das Bewegen:" Ruhe ist nämlich Möglichkeit, bewegt zu werden. „Deßhalb ist die Bewegung die Thätigkeit des Bewegbaren (κινητοῦ),[1] insofern es bewegbar ist; dieß aber geschieht in der Berührung des Beweglichen (κινητικοῦ), so daß jenes zugleich leidend gesetzt ist. Immer aber bringt das Bewegende eine Art Zweck (εἶδος) herein, entweder ein Was (τόδε), oder eine Qualität, oder eine Quantität, was das Princip und die Ursache der Bewegung ist, wenn es bewegt; wie der der Thätigkeit nach seyende Mensch aus dem der Möglichkeit nach seyenden Menschen einen Menschen macht. So ist also die Bewegung in dem Bewegbaren: denn sie ist eine Thätigkeit desselben, und zwar durchs Bewegliche; und die Thätigkeit des Beweglichen ist keine andere, die Thätigkeit ist Beider. Beweglich ist es als möglich, bewegend aber der Thätigkeit nach: aber es ist das Bethätigende des Bewegbaren (ἔστιν ἐνεργητικὸν τοῦ κινητοῦ), so daß es Eine Thätigkeit Beider ist; wie das Verhältniß von Eins zu Zwei, und Zwei zu Eins dasselbe ist, — oder dasselbe das Steile und das Abschüssige, oder der Weg von Theben nach Athen und der Weg von Athen nach Theben. So sind Thätigkeit und Leiden ursprünglich (κυρίως) nicht dasselbe, aber in dem, worin sie sind,

[1] Aristoteles unterscheidet hier vier Bestimmungen: das Bewegte der Möglichkeit nach, oder das Bewegbare (κινητόν); das Bewegte der Wirklichkeit nach (κινούμενον); das Bewegende der Möglichkeit nach (κινητικόν), was Hegel das Bewegliche nennt; das Bewegende der Wirklichkeit nach (κινοῦν). Besser wäre es vielleicht gewesen, κινητόν durch Beweglich, κινητικόν durch Bewegerisch zu übersetzen. Anm. d. Herausgebers.

in der Bewegung. Dem Seyn nach (τῷ εἶναι) sind sie identisch; aber die Thätigkeit, insofern sie Thätigkeit Dieses in Diesem" (dem Bewegten) „ist, und die Thätigkeit Dieses von Diesem" (dem Bewegenden) „ist dem Begriffe nach (τῷ λόγῳ) verschieden." — Dann spricht Aristoteles (Phys. III, 4—8) vom Unendlichen.

„Ebenso nothwendig," sagt Aristoteles (Phys. IV, 1—5) „ist es, daß der Physiker von dem Orte (τόπος) handelt;" hier kommen mancherlei Bestimmungen vor, unter denen Raum überhaupt und der bestimmte Raum oder der Ort erscheint. „Ist der Ort ein Körper? Ein Körper kann er nicht seyn, denn sonst wären in Einem und eben Demselben zwei Körper. Ferner wenn er der Ort und die Gegend (χώρα) dieses Körpers wäre, so wäre er es offenbar auch von der Oberfläche und den übrigen Grenzen; dann aber könnte derselbe Grund dagegen angeführt werden, indem, wo früher die Oberflächen des Wassers waren, jetzt die der Luft befindlich seyn können," — also die Oerter beider Oberflächen in Einem wären. „In Wahrheit aber ist kein Unterschied zwischen dem Punkt und dem Ort des Punkts; und so ist auch der Ort nicht von den andern Formen der Grenze unterschieden, noch ist er Etwas außer ihnen. Er ist kein Element, und besteht auch weder aus körperlichen noch aus unkörperlichen Elementen; denn er hat eine Größe, aber keinen Körper. Die Elemente der Körper sind jedoch selbst körperlich, aus intelligibeln Elementen entsteht aber keine Größe. Der Ort ist nicht die Materie der Dinge, denn nichts besteht aus ihm: noch die Form oder der Begriff, noch der Zweck, noch die bewegende Ursache; und er ist doch Etwas." Aristoteles bestimmt nun den Ort so, daß er die erste unbewegte Grenze des Umschließenden sey: er umschließe den Körper, dessen Ort er ist, und habe nichts von der Sache an sich; dennoch sey er zugleich mit der Sache, da die Grenzen und das Begrenzte zugleich sind. Die äußersten Enden des Umschließenden und des Umschlossenen seyen identisch, also Beide Grenzen: aber nicht Desselbigen, sondern die Form die Grenze der Sache, der Ort die des um-

schließenden Körpers. Der Ort als das Umschließende bleibe unveränderlich ruhen, während die bewegte Sache weggeführt wird, von der er also trennbar sey. Oder der Ort ist nach Aristoteles die Grenze, das Negative eines Körpers, das Setzen des Unterschiedes, der Discretion; aber ebenso gehört er nicht bloß diesem Körper an, sondern auch dem umschließenden: es ist also zugleich gar kein Unterschied vorhanden, sondern unveränderliche Continuität. „Der Ort ist entweder der allgemeine (κοινός), worin alle Körper sind" (der Himmel): „oder der besondere (ἴδιος), in welchem sie als dem Ersten (πρώτῳ) sind." Aristoteles spricht auch beim Raume vom Oben und Unten, in Beziehung auf den Himmel als das Enthaltende, und die Erde als das Unterste. „Im Raum ist derjenige Körper, außer welchem ein ihn umschließender Körper ist. Der ganze Himmel ist aber nicht irgendwo, da kein Körper ihn umschließt. Außer dem Universum ist nichts, und deßhalb ist Alles im Himmel; denn der Himmel ist wohl das Ganze. Der Ort ist aber nicht der Himmel, sondern dessen äußerste ruhende Grenze, welche den bewegten Körper berührt. Darum ist die Erde im Wasser, das Wasser in der Luft, die Luft im Aether, der Aether aber im Himmel."

Von hier geht Aristoteles (Phys. IV, 6—7) nun zum leeren Raum über, — eine alte Frage, womit noch jetzt die Physiker nicht zurecht kommen können: was sie würden, wenn sie den Aristoteles studirten; aber es ist für sie, als ob der Gedanke überhaupt und Aristoteles nicht in der Welt gewesen wäre. „Das Leere, nach den gemeinen Vorstellungen der Menschen, sey ein Raum, in dem kein Körper ist; und da sie nun das Körperliche für das Seyende nehmen, so nennen sie leeren Raum das, worin gar nichts ist. Die Annahme eines leeren Raums hat besonders darin ihren Grund: einmal daß man das Leere," das Negative auf eine seyende Weise, „für nothwendig zur Bewegung gehalten; denn ein Körper könne sich im Vollen nicht bewegen," wo er sich also hinbewegt, muß nichts seyn. „Das andere Argument für das Leere findet man

in der Zusammendrückung der Körper, wo die Theile in die leeren Poren hineingehen." Das ist diejenige Vorstellung von der verschiedenen Dichtigkeit und von der Veränderung derselben, wonach ein gleiches Gewicht eine gleiche Menge der Theile seyn, diese aber, als durch das Leere unterschieden, mehr Volumen geben sollen. Aristoteles widerlegt diese Gründe sehr geschickt, und zwar zuerst überhaupt: „Das Volle kann verändert werden, und die Körper können einander ausweichen, wenn auch kein leerer Raum sie trennt. Die Körper, die flüssigen, wie die festen, werden verdichtet nicht ins Leere, sondern durch das Austreiben dessen, was in ihnen enthalten war, wie die Luft ausgetrieben wird, wenn Wasser zusammengedrückt wird."

Tiefer spricht Aristoteles (Phys. IV, 8) erstens dagegen, daß das Leere die Ursache der Bewegung sey. Er zeigt nämlich einerseits, daß das Leere vielmehr die Bewegung aufhebt, und im Leeren folglich eine allgemeine Ruhe wäre: Es sey die völlige Gleichgültigkeit, wohin mehr oder weniger etwas bewegt würde; dem Leeren eben fehlen alle Unterschiede. Es sey reine Negation, kein Object, kein Unterschied: also kein Grund, hier stille zu stehen oder weiter zu gehen. Der Körper ist aber in der Bewegung, und zwar als unterschieden: hat also eine positive Beziehung, nicht eine auf das bloße Nichts. Andererseits widerlegt es Aristoteles, daß die Bewegung darum im Leeren seyn soll, weil es nachgebe. Allein so etwas komme dem Leeren nicht zu: es wäre daher nicht Eine Bewegung, sondern eine Bewegung nach allen Seiten gesetzt; eine allgemeine Zerstreuung, ein absolutes Nachgeben, wo für den Körper kein Zusammenhalt bliebe. „Ferner ein Gewicht oder Körper bewegt sich aus zwei Ursachen schneller oder langsamer, entweder weil das Medium, wohindurch er sich bewegt, z. B. Luft, Wasser, oder Erde, verschieden ist: oder weil das, was sich bewegt, verschieden von einander ist, durch einen Ueberschuß von Schwere oder Leichtigkeit." Was einmal die Bewegung wegen Verschiedenheit der Dichtigkeit des Mediums betrifft, so sagt Aristoteles: „Das Me-

dium, wohindurch der Körper sich bewegt, ist Ursache, insofern es hindert, — am meisten dasjenige, was sich gegen ihn bewegt (weniger, wenn es bleibt), und was nicht leicht theilbar ist. Zur Verschiedenheit der specifischen Schwere des Mediums, Luft und Wasser, hat die Verschiedenheit der Geschwindigkeit dasselbe Verhältniß; so daß, wenn das Medium doppelt so dünn, auch die Geschwindigkeit eine doppelte ist. Das Leere hat aber zum Körper kein solches Verhältniß, daß dieser specifisch schwerer wäre. Der Körper geht ebenso wenig über das Leere um eine Größe hinaus, als die Linie über den Punkt, wenn die Linie nicht aus Punkten zusammengesetzt ist. Das Leere hat kein Verhältniß zum Vollen." Was aber den anderen Fall, den Unterschied des Schweren und Leichten, der an den Körpern selbst betrachtet werden sollte, betrifft: so bewege sich Jenes schneller, als Dieses durch den gleichen Raum; „aber dieser Unterschied geschieht nur im Vollen, denn der schwere Körper theilt durch seine Kraft das Volle schneller." Diese Ansicht ist höchst richtig, und vornehmlich gegen eine Menge von Vorstellungen gerichtet, die in unserer Physik grassiren. Die Vorstellung von gleicher Bewegung des Schweren und Leichten, wie die von reiner Schwere, reinem Gewicht, reiner Materie, ist eine Abstraction, als ob sie an sich gleich, nur verschieden durch den zufälligen Widerstand der Luft wären.

Aristoteles (Phys. IV, 9) kommt nun auf das Zweite, die Behauptung des Leeren wegen des Unterschiedes der specifischen Schweren. „Das Leere, meinen Viele, sey wegen des Lockern und Festen:" jenes soll ein durchlöcherter Körper, dieses eine vollkommene Continuität seyn; oder sie unterscheiden sich doch wenigstens quantitativ von einander, durch größere und geringere Dichtigkeit. „Wenn nämlich aus einer Masse Wasser Luft wird, so müßte eine gewisse Masse Wassers eine Masse Luft von gleicher Größe geben, oder es müsse ein leerer Raum seyn; denn nur durch ihn sey die Verdichtung und Verdünnung begreiflich. Wenn nun, wie sie sagen, das weniger Dichte das wäre, was viele getrennte leere Räume

hat: so findet, da das Leere so wenig getrennt werden, als der Raum Zwischenräume haben kann, nichts minder Dichtes auf diese Weise Statt. Wenn es aber nicht trennbar ist, und doch etwas Leeres in dem Körper seyn soll, so wäre erstens damit nur die Bewegung nach Oben gesetzt; denn das weniger Dichte ist das Leichte, und deßhalb sagen sie auch, daß das Feuer dünn ist," weil es sich immer nach Oben bewegt. „Alsdann soll das Leere nicht so die Ursache der Bewegung seyn, daß in ihm Etwas sich bewegte, sondern so wie Schläuche, die das in die Höhe tragen, was an sie angeknüpft ist. Allein wie wäre es möglich, daß das Leere sich bewegte, oder ein Ort des Leeren wäre? Denn dieß, wohin es sich bewegte, wäre das Leere des Leeren. Ueberhaupt, wie im Leeren keine Bewegung Statt finden kann, so kann auch das Leere nicht sich bewegen." Aristoteles setzt diesen Vorstellungen die wahre Natur der Sache entgegen, überhaupt die ideelle Ansicht der Natur: „daß das Entgegengesetzte, Wärme und Kälte, und die anderen physischen Gegensätze eine und dieselbe Materie haben, und daß aus dem, was der Möglichkeit nach ist, ein der Wirklichkeit nach Seyendes wird; daß die Materie nicht trennbar ist, wenn sie auch dem Begriffe (τῷ εἶναι) nach[1] verschieden ist, — und daß sie ein und dieselbe der Menge nach (ἀριθμῷ) bleibt, wenn sie Farbe, Wärme und Kälte erlangt. Ebenso ist auch die Materie eines kleinen und großen Körpers dieselbe, indem bald aus einem kleinern ein größerer, bald aus einem größern ein kleinerer wird. Wenn aus Wasser Luft wird, so wird es ausgedehnt; die Materie bleibt aber dieselbe, ohne daß sie etwas Anderes zu sich aufnähme: sondern, was sie der Möglichkeit nach ist, wird sie in der

[1] Während wir oben (S. 311) den Ausdruck τὸ εἶναι für die unmittelbare Existenz nehmen mußten, weil er dem Begriffe entgegengesetzt war, so hat er hier den Sinn des Begriffs, weil er der unmittelbaren Existenz entgegensteht (καὶ οὐ χωριστὴ μὲν ἡ ὕλη, τῷ δ' εἶναι ἕτερον, καὶ μία τῷ ἀριθμῷ). — Vergl. Michelet: Comment. in Arist. Eth. Nicom. V, 1, p. 209—214. Anm. des Herausgebers.

Wirklichkeit. Ebenso wenn die viele Luft aus einem größern Volumen in ein kleineres zusammengepreßt wird, so wird umgekehrt auf dieselbige Weise aus Luft Wasser, indem die der Möglichkeit nach Beides seyende Materie auch zu Beidem wird." Ebenso behauptet nun Aristoteles, daß die Vermehrung und Verminderung der Wärme, und ihr Uebergang in Kälte kein Hinzutreten eines Mehr oder Weniger an Wärmestoff sey: auch Ein und dasselbe dicht und weniger dicht sey; was ganz verschieden von den physischen Vorstellungen ist, die ein Mehr oder Weniger Materie in das mehr oder weniger Dichte setzen, den Unterschied der specifischen Schwere also als äußerliche größere Menge der Materie fassen. Aristoteles dagegen nimmt dieß ganz dynamisch, aber freilich nicht in dem Sinne, in welchem man heutiges Tags dynamisch nimmt, nämlich als eine größere Intensität oder einen Grad; sondern er setzt die Intensität in ihrer Wahrheit als allgemeine Möglichkeit. Der Unterschied muß dann allerdings auch als Größenunterschied angegeben werden, aber nicht als eine Vermehrung und Verminderung, als eine Veränderung der absoluten Menge der Materie. Sondern Intensität heißt hier Kraft, aber auch wieder nicht als ein von der Materie getrenntes Gedankending: sondern so, daß, wenn etwas intensiver geworden ist, seine Wirklichkeit abgenommen hat, es aber, nach Aristoteles, ein Seyendes von größerer Möglichkeit geworden ist. Wird die Intensität wieder nach Außen gerichtet, und mit Anderem verglichen, so wird sie dann allerdings Grad; und darum kommt die Größe hier unmittelbar herein. Es ist dann gleichgültig, ob größere Intension, oder größere Extension gesetzt wird: mehr Luft ist auf einen gleichen Grad zu erwärmen fähig, als weniger durch größere Intension der Wärme; oder dieselbe Luft kann dadurch intensiv wärmer werden.

Bei der Untersuchung der Zeit erinnert Aristoteles (Phys. IV, 10—11, 13), daß, wenn man sie äußerlich (ἐξωτερικῶς) betrachtet, man auf die Vermuthung gerathen müsse (διαπορῆσαι), die

Zeit habe kein Seyn, oder sie sey kaum und nur etwas weniges (μόλις καὶ ἀμυδρῶς), gleichsam als sey sie nur möglich. „Denn Eine Seite derselben ist gewesen, und ist nicht: die andere wird seyn, und ist nicht; aus diesen aber besteht die unendliche und immer seyende (ἀεὶ λαμβανόμενος) Zeit. Nun scheint es aber, daß die Zeit unmöglich seyn könne, wenn sie aus Solchen besteht, die nicht sind. Alsdann von Allem, was theilbar ist, wenn es existirt, müssen einige oder alle Theile seyn. Die Zeit ist nun wohl theilbar; einige Theile aber sind vergangen, andere werden seyn, und es ist keiner da. Das Jetzt ist nämlich kein Theil: denn der Theil hat ein Maaß, und das Ganze muß aus Theilen bestehen; die Zeit aber scheint nicht aus den Jetzt zu bestehen." Weil das Jetzt nämlich untheilbar ist, so hat es keine quantitative Bestimmung, die gemessen werden könnte. „Ebenso ist nicht leicht zu unterscheiden, ob das Jetzt bleibe, oder immer ein anderes und anderes ist. Ferner ist die Zeit keine Bewegung und Veränderung; denn die Bewegung und Veränderung geht in Einem vor, das bewegt und verändert wird, oder da, wo sie vorgeht: die Zeit aber gleicherweise allenthalben. Auch ist Veränderung und Bewegung geschwinder oder langsamer: sie nicht. Sie ist aber nicht ohne Veränderung und Bewegung" (die eben das Moment der reinen Negativität an derselben ist); „denn wo wir keine Veränderung wahrnehmen, scheint keine Zeit gewesen zu seyn, wie im Schlafe. Sie ist daher an der Bewegung, aber nicht sie selbst." Aristoteles bestimmt sie so: „Wir sagen dann, daß Zeit ist, wenn wir das Vor und Nach an der Bewegung bemerken; diese bestimmen sich aber so, daß wir sie für Anderes und Anderes nehmen, und zwischen ihnen wieder ein Anderes, als Mittleres. Wenn wir nun die beiden Extreme des Schlusses als ein Anderes denken als die Mitte, und die Seele als Zwei das Jetzt sagt, das eine das Vorhergehende, das andere das Nachfolgende: dann sagen wir, es sey Zeit. Was durch das Jetzt bestimmt ist, heißen wir also Zeit; und das ist die Grundbestimmung. Wenn wir aber das Jetzt als

Eins empfinden, und nicht als das Vorhergehende oder Nachfolgende in der Bewegung, noch als das Identische irgend eines Frühern und Spätern: so scheint uns keine Zeit gewesen zu seyn, weil auch keine Bewegung." Bei der Langeweile ist so immer dasselbe. „Die Zeit ist daher die Zahl der Bewegung, nach dem Vor und Nach; sie ist nicht die Bewegung selbst, sondern insofern die Bewegung eine Zahl hat. Das Maaß des Mehr oder Weniger ist durch die Zahl, die größere oder geringere Bewegung aber durch die Zeit. Wir nennen aber Zahl ebensowohl das, was gezählt wird, als womit wir zählen; Zeit jedoch ist nicht die Zahl, mit der wir zählen, sondern die gezählt wird, und, wie die Bewegung, immer eine andere. Das Jetzt ist, was die Einheit der Zahl ist, und mißt die Zeit. Die ganze Zeit ist dasselbe; denn das Jetzt, was war, ist dasselbe" (die Allgemeinheit als getödtetes Jetzt), „dem Seyn nach aber ein Anderes. Die Zeit ist also durch das Jetzt sowohl continuirlich (*συνεχής*), als discret (*διῄρηται*). Es gleicht dadurch dem Punkte: denn auch er ist die Continuität der Linie und ihre Unterscheidung, ihr Princip und ihre Grenze; aber das Jetzt ist kein bleibender Punkt. Als Continuität der Zeit, verknüpft das Jetzt die Vergangenheit und die Zukunft; aber ebenso theilt es die Zeit der Möglichkeit nach," — das Jetzt ist nur Theilbarkeit, und die Momente nur ideelle. „Und insofern es ein Solches ist, ist es immer ein Anderes; es ist aber, insofern es verknüpft, zugleich immer ein und dasselbe. Ebenso, insofern wir die Linie theilen, entstehen uns immer andere und andere Punkte für den Gedanken; insofern sie aber Eine ist, ist nur Ein Punkt. So ist das Jetzt Theils die Theilung der Zeit der Möglichkeit nach, Theils die Grenze und Einheit Beider," nämlich des Vor und Nach. Der allgemeine theilende Punkt ist nur Eins als Wirkliches; aber dieß Wirkliche ist nicht ein ruhendes Eins, sondern immer und immer wieder ein anderes, so daß die Einzelnheit die Allgemeinheit, als ihre Negativität, an ihr hat. „Dasselbe aber und nach Einem und demselben ist die

Theilung und die Vereinung; ihr Begriff (*τὸ εἶναι*) [1] ist aber ein verschiedener." In einer und derselben Rücksicht ist unmittelbar das absolute Gegentheil von dem Gesetzten als seyend; beim Raume sind umgekehrt die Momente nicht gesetzt als seyende, sondern an ihm erst tritt dieses Seyn und seine Bewegung und Widerspruch hervor. Die Verstandes-Identität ist so gar nicht Princip nach Aristoteles; sondern Identität und Nicht-Identität ist ihm Ein und dasselbe. Indem das Jetzt nur Jetzt ist, so sind Vergangenheit und Zukunft davon verschieden: aber ebenso hängen sie auch nothwendig im Jetzt zusammen, das nicht ohne Vor und Nach ist; also sind sie in Einem, und das Jetzt, als ihre Grenze, sowohl ihre Vereinigung als ihre Unterscheidung.

Aristoteles (Phys. V, 1) geht dann zur realisirten Bewegung an einem Dinge, zur Veränderung (*μεταβολή*), oder zu den physicalischen Processen über, während wir vorhin die reine Bewegung hatten: „In der Bewegung ist ein erstes Bewegendes, und ein Bewegtes, und ein Worin, die Zeit: außer diesem ein Woraus, und ein Wohin." (Vergl. oben, S. 288.) „Denn alle Bewegung ist aus Einem und zu Einem; aber das zuerst Bewegte, und zu Dem es bewegt wird, und aus Welchem, ist verschieden: nämlich Holz, Wärme und Kälte. Die Bewegung ist in dem Holze, nicht in der Form; denn es bewegt nicht, noch wird bewegt die Form oder der Ort oder die Größe: sondern" (in der Ordnung, wie sie folgen) „ist Bewegtes, und Bewegendes, und zu Dem bewegt wird. Dasjenige mehr Wozu, als aus Dem bewegt wird, wird Veränderung genannt. Daher auch das Vergehen in das Nichtseyn Veränderung ist, wiewohl das Untergehende sich auch aus dem Seyenden verändert: und das Entstehen Veränderung in das Seyende, wiewohl auch aus dem Nichtseyenden."

[1] Hier hat *τὸ εἶναι* wieder die Bedeutung des Begriffs, wie oben S. 315, weil in den vorhergehenden Worten (*ἔστι δὲ ταὐτὸ καὶ κατὰ ταὐτὸ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἕνωσις*) die unmittelbare Existenz ausgedrückt ist.
Anm. des Herausgebers.

Die Bemerkung ist dahin zu deuten, daß erst in der real werdenden Bewegung, d. h. eben in der Veränderung, die Beziehung Wozu eintritt, während die Beziehung Woraus die ist, wo die Veränderung noch die bloß ideale der Bewegung ist. Außer dieser ersten Form der Unterscheidung von Bewegung und Veränderung, giebt Aristoteles ferner noch eine andere an, indem er die Veränderung dreifach eintheilt: „in Veränderung aus einem Subject (ἐξ ὑποκειμένου) in ein Subject; oder aus einem Subject in ein Nicht-Subject; oder aus einem Nicht-Subject in ein Subject." Das Vierte, nämlich „aus einem Nicht-Subject in ein Nicht-Subject," das in der allgemeinen Eintheilung auch vorkommen kann, „ist keine Veränderung; denn sie enthält keinen Gegensatz." Bloß gedacht, ideell, kann sie wohl seyn; aber Aristoteles meint die wirkliche Erscheinung. „Die aus einem Nicht-Subject in ein Subject ist Erzeugung (γένεσις): die aus einem Subject in ein Nicht-Subject Untergang (φθορά): die aus einem Subject in ein Subject Bewegung als solche," weil das Uebergehende dasselbe bleibt, kein Anderswerden des Wirklichen, sondern ein bloß formelles Anderswerden vorhanden ist. Dieser Gegensatz der materialisirten Bewegung als der Veränderung, und der bloß formellen Bewegung ist merkwürdig.

Von da kommt Aristoteles im sechsten Buche zur Betrachtung der Zenonischen Dialektik dieser Bewegung und Veränderung, namentlich auf die unendliche Theilbarkeit, die wir schon (Th. I, S. 287—299) gesehen. Aristoteles löst sie durch das Allgemeine: Sie sind eben dieser Widerspruch, das in sich entgegengesetzte Allgemeine; die Einheit, worein ihre Momente sich auflösen, ist nicht ein Nichts, so daß die Bewegung und Veränderung nicht ist, sondern ein negatives Allgemeines, wo das Negative selbst wieder als positiv gesetzt ist, und das ist eben der Begriff der Theilbarkeit.

Von dem weitern Detail, worein sich Aristoteles einläßt, führe ich ferner nur noch Folgendes an. Gegen die Atome und ihre Bewegung bemerkt er (Phys. VI, 10), daß das Untheilbare keine

Bewegung und Veränderung habe; was das Gegentheil jenes Zenonischen Satzes ist, daß nur einfaches, untheilbares Seyn, und keine Bewegung sey. Denn wie Zeno aus der Untheilbarkeit der Atome gegen die Bewegung argumentirte, so Aristoteles aus der Bewegung gegen die Atome: „Alles was sich bewegt oder verändert, ist im ersten Maaße dieser Zeit zum Theil hier, zum Theil dort. Das Atom, als einfaches, untheilbares Seyn, kann aber nicht etwas von sich in beiden Raumpunkten haben, weil es sonst theilbar wäre. Das Untheilbare könnte sich also nur bewegen, wenn die Zeit aus den Jetzt bestände; daß dieß aber unmöglich, haben wir schon früher bewiesen." Indem die Atome so die Veränderung weder an ihnen haben, noch dieselbe von Außen, durch Stoß u. s. f., an sie kommen kann, so sind sie überhaupt ohne Wahrheit.

Wichtig ist dann noch die Bestimmung der reinen Idealität der Veränderung. Aristoteles (Phys. VII, 3) sagt hierüber: „Das, was verändert wird, ist allein das Sinnliche, Empfindbare (αἰσθητόν); und die Formen und Gestalten, so wie die Fertigkeiten, werden nicht verändert: sie entstehen und verschwinden nur an einem Dinge, ohne selbst verändert zu werden." Mit andern Worten: Der Inhalt der Veränderung ist unveränderlich; die Veränderung als solche gehört der bloßen Form an. „Tugenden oder Laster gehören z. B. zu den Fertigkeiten. Tugend ist die Vollendung (τελείωσις), wonach Etwas den Zweck seiner Natur erreicht hat; Laster aber ist das Vergehen und Nichterreichen desselben. Sie sind nicht Veränderungen; sondern sie entstehen und vergehen nur, während ein Anderes sich verändert." Oder der Unterschied wird zu einem Unterschiede des Seyns und Nichtseyns, d. h. zu einem bloß sinnlichen Unterschiede.

Von diesen Begriffen tritt Aristoteles (Phys. VIII, 6, 8—9; De coelo, I, 4) nun der ersten realen oder physisch seyenden Bewegung näher: Das erste Princip der Bewegung sey selbst unbewegt. Eine unendliche geradlinigte Bewegung sey ein leeres

Gedankending; denn Bewegung sey nothwendig ein Hinstreben zu Etwas. Die absolute Bewegung sey die Kreisbewegung, weil sie ohne Entgegensetzung sey. Denn indem die Bewegung nach dem Orte des Ausgangs und des Endzwecks zu betrachten sey, so seyen in der geradlinigten Bewegung die Richtungen von A nach B, und von B nach A entgegengesetzt, in der Kreisbewegung aber Dasselbe. Die Vorstellung, die himmlischen Körper würden sich für sich in gerader Linie fortbewegen, wenn sie nicht zufälliger Weise in die Anziehungs-Sphäre der Sonne kämen, ist ein leerer Gedanke, von dem Aristoteles fern ist.

Aristoteles zeigt dann (De Coelo, II, 1; I, 3), daß „der ganze Himmel weder entstanden, noch fähig ist zu vergehen, sondern Einer und ewig ist: weder Anfang noch Ende in der ewigen Zeit hat, sondern die unendliche Zeit in sich selbst eingeschlossen enthält." Alle anderen Vorstellungen sind sinnliche, die von dem Wesen zu sprechen meinen; und in ihnen ist immer das vorhanden, was sie meinen ausgeschlossen zu haben. Wenn sie nämlich vor dem Anfang der Entstehung das Leere setzen: so ist dieß eben das Ruhende, Sichgleiche, d. h. die ewige Materie, die also vor der Entstehung schon gesetzt ist; denn sie wollen es nicht Wort haben, daß vor der Entstehung Nichts ist. In der That aber ist erst im Entstehen Etwas; d. h. die Bewegung ist mit dem Etwas, und wo Realität, ist Bewegung. Aber sie bringen jenes Leere, Sichgleiche, die unentstandene Materie, und dieß Nichts nicht zusammen. „Dasjenige, was diese absolute Kreisbewegung hat, ist weder schwer noch leicht; denn das Schwere ist, was sich nach Unten: das Leichte, was sich in die Höhe bewegt." In der neuern Physik erhalten die himmlischen Körper dagegen Schwere, wollen in die Sonne stürzen, thun's aber nicht, wegen einer andern Kraft. „Es ist unzerstörbar und unerzeugt, ohne Ab- und Zunahme, ohne alle Veränderung. Es ist verschieden von Erde, Feuer, Luft und Wasser; es ist, was die Alten Aether genannt haben, als den obersten Ort, von dem beständigen Laufen (ἀεὶ θεῖν) in unendlicher Zeit." Dieser Aether scheint dann die ewige Materie zu seyn, die aber nicht so bestimmt ausgedrückt ist, sondern so stehen bleibt, wie in unserer Vorstellung der Himmel: wie denn überhaupt hier das Nebeneinander anfängt, immer mehr aufzufallen.

Aristoteles (De Coelo, III, 6) zeigt ferner, daß die Elemente nicht aus Einem Körper, sondern aus einander entspringen; denn in der Entstehung entspringen sie entweder aus einem Unkörperlichen, oder aus einem Körper. Im ersten Falle entsprängen sie aus dem Leeren, denn das Leere sey eben das unmittelbar Körperlose; dann müßte aber das Leere für sich existiren, als das, worin die bestimmte Körperlichkeit entstände. Aber die Elemente entspringen auch nicht aus einem Körperlichen; denn sonst wäre dieser Körper selbst ein körperliches Element vor den Elementen. Es bleibt also nur übrig, daß die Elemente aus einander entspringen. Hierüber ist zu bemerken, daß Aristoteles unter Entstehung die wirkliche Entstehung versteht, nicht den Uebergang aus dem Allgemeinen in die Einzelnheit: sondern Entstehung Eines bestimmten Körperlichen, nicht aus seinem Grunde, sondern aus dem Entgegengesetzten als solchem. Aristoteles betrachtet überhaupt nicht das Allgemeine, wie es das Negative an ihm selbst hat; sonst wäre das Allgemeine eben die absolute Materie, deren Allgemeinheit, als Negativität, gesetzt ist oder reell ist.

Von da kommt Aristoteles (De Coelo, IV, 1—5) auch auf eine Art Deduction der Elemente, die merkwürdig ist. Er zeigt, daß es deren vier geben müsse, auf folgende Weise, indem er von den Grundbestimmungen der Schwere und der Leichtigkeit ausgeht; was wir Attraction und Centrifugal-Kraft nennen würden. Das Körperliche, sagt er, sey, seiner Bewegung nach, entweder leicht oder schwer: und zwar nicht nur relativ, sondern auch absolut. Das relativ Leichte und Schwere sey das, was bei gleichem Volumen langsamer oder schneller nach Unten gehe. Das absolut Leichte gehe nach Oben an das Extrem des Himmels, das absolut Schwere nach Unten in die Mitte. Diese Extreme seyen nun

Feuer und Erde. Zwischen diesen seyen Mittlere, Andere als sie, welche sich zu einander verhalten, wie jene; und diese seyen Luft und Wasser, von denen das Eine Schwere, das Andere Leichtigkeit habe, jedoch nur relative. Wasser nämlich schwebe unter Allem außer der Erde, und die Luft über Allem außer dem Feuer. „Deßwegen," schließt Aristoteles, „giebt es nun diese vier Materien: aber so vier Materien, daß sie Eine gemeinschaftliche haben; besonders da sie aus einander entstehen, ihr Seyn aber ein Anderes ist." Jedoch auch nicht als diese gemeinschaftliche Materie bezeichnet Aristoteles jenen Aether. Hierüber ist nun zu bemerken, daß, wie wenig diese Grundbestimmungen auch erschöpfend sind, Aristoteles doch immer noch viel weiter als die Neueren ist, indem er gar nicht diesen Begriff der Elemente hatte, der in neuern Zeiten gilt, wonach das Element, als ein Einfaches, beharren soll. Eine solche einfache Bestimmtheit des Seyenden ist aber eine Abstraction, und hat keine Realität, weil dasselbe so keiner Bewegung und Veränderung fähig wäre; das Element muß aber selbst Realität haben, ist also, als Einheit Entgegengesetzter, auflösbar. Aristoteles läßt die Elemente daher, wie wir schon bei Frühern sahen (Th. I, S. 199—200; 313—316; 361), aus einander entstehen und in einander übergehen; was ganz unserer Physik entgegengesetzt ist, welche unter Element nur diese unvertilgbare, mit sich identische Einfachheit versteht. Deßwegen ist man wunderklug, uns vorzuwerfen, daß wir Wasser, Luft u. s. f. für Elemente halten! Auch nicht einmal im Ausdruck „Neutralität" haben die modernen Physiker eine als Einheit begriffene Allgemeinheit, wie sie Aristoteles den Elementen zuschreibt, fassen können; in der That aber ist der Sauerstoff, der sich mit einer Base verbindet, durchaus nicht mehr, wie man behauptet, als solcher darin. So entfernt aber Aristoteles von jenem Sinne der Einfachheit als einer Abstraction ist, so anerkennt er hier ebensowenig den wüsten Begriff des Bestehens aus Theilen. Im Gegentheil. Er streitet genug dagegen, z. B. in Beziehung auf Anaxagoras (De Coel. III, 4).

Ich führe noch die Momente des realen Processes in

Beziehung auf Bewegung an, wo Aristoteles (De gen. et corr. II, 2—4) endlich zu den „Principien des fühlbaren Körpers" übergeht; hier sehen wir die Elemente im Processe, wie vorhin nach ihrer ruhenden Bestimmtheit. Aristoteles schließt die Beziehungen, die für Gesicht, Geruch u. s. f. sind, aus: und zieht jene vor als diejenigen, welche für den Sinn des Schweren oder Leichten sind. Als diese Grundbestimmungen giebt er Warm und Kalt, Trocken und Feucht an; sie sind die empfindbaren Differenzen für Anderes, während Schwer und Leicht das Differente für sich ist. Um nun den Uebergang der Elemente in empfindbaren Beziehungen vorzubereiten, sagt Aristoteles: „Weil es jene vier Principien giebt, und vier Dinge eigentlich sechs Beziehungen auf einander haben, aber das Entgegengesetzte hier nicht verbunden werden kann (das Feuchte nicht mit dem Trockenen, das Warme nicht mit dem Kalten): so giebt es vier Verbindungen dieser Principien, Warmes und Trockenes, Warmes und Feuchtes, Kaltes und Feuchtes, Kaltes und Trockenes. Und diese Verbindungen folgen jenen ersten Elementen; so daß also Feuer warm und trocken, Luft warm und feucht (Dunst), Wasser kalt und feucht, Erde kalt und trocken ist." Hieraus macht Aristoteles nun die gegenseitige Verwandlung der Elemente in einander so begreiflich: Das Entstehen und das Vergehen gehe aus dem Gegentheil und in das Gegentheil. Alle Elemente haben einen Gegensatz gegen einander; jedes sey als das Nichtseyn gegen das Seyn des andern, und eins vom andern also wie Wirklichkeit und Möglichkeit unterschieden. Unter diesen nun haben einige einen gleichen Theil gemeinschaftlich, Feuer und Luft z. B. die Wärme; wenn also in dem Feuer die Trockenheit durch die Feuchtigkeit überwunden werde, so entstehe aus Feuer Luft. Hingegen bei denen, die nichts mit einander gemeinschaftlich haben, wie Erde, die kalt und trocken, und Luft, die warm und feucht sey, gehe die Verwandelung langsamer vor sich. Die Verwandelung aller Elemente in einander, der ganze Natur-Proceß, ist dem Aristoteles also ein Kreislauf ihrer

Verwandelungen. Dieß ist unbefriedigend, weil weder die einzelnen Elemente begriffen sind, noch das Uebrige sich zu einem Ganzen rundet.

In der That geht nun Aristoteles an der Meteorologie eben zur Betrachtung des allgemeinen Natur-Processes über. Allein wir sind hier mit ihm an seine Grenze gekommen. Hier im natürlichen Proceß hört das einfache Bestimmen als solches — diese Manier des fortgehenden Bestimmens — zu gelten auf, und verliert ganz sein Interesse. Denn eben im realen Processe ist es, wo diese bestimmten Begriffe immer wieder ihre Bedeutung verlieren und zu ihrem Gegentheile werden, wo eben diese gleichgültige Reihe sich zusammendrängt und vereint. Im Bestimmen der Zeit und der Bewegung sahen wir den Aristoteles selbst wohl entgegengesetzte Bestimmungen so vereinen; aber die Bewegung, in ihrer wahrhaften Bestimmung, müßte Raum und Zeit an sich zurücknehmen: sie müßte sich darstellen, wie sie die Einheit dieser ihrer realen Momente und an ihnen ist, d. h. wie dieses Ideelle zur Realität kommt. Noch mehr aber müßten jetzt die folgenden Momente, das Feuchte, Warme u. s. f., selbst unter den Begriff des Processes zurücktreten. Aber die sinnliche Erscheinung fängt hier an, die Oberhand zu gewinnen; denn das Empirische hat eben die Natur der vereinzelten Weise, auseinanderzufallen. Die empirische Erscheinung wächst so dem Denken über den Kopf, das nur noch allenthalben das Zeichen der Besitznahme aufdrückt, aber sie nicht mehr selbst durchdringen kann, da sie aus dem Ideellen zurücktritt, wie Zeit und Raum und Bewegung noch waren.

β. Die Philosophie des Geistes.

Für die andere Seite zur Naturphilosophie, die Philosophie des Geistes, findet sich auch bei Aristoteles in einer Reihe von Werken, die ich anführen will, die Unterscheidung der besondern Wissenschaften derselben ausgeführt. Erstens betrachten seine drei Bücher „Ueber die Seele" überhaupt Theils die abstracte allgemeine Natur der Seele, vorzüglich aber nur widerlegungsweise, mehr aber dann sehr schwer und speculativ ihre Natur an ihr selbst: nicht ihr Seyn, sondern die bestimmte Weise und Möglichkeit ihrer Wirksamkeit; denn dieß ist dem Aristoteles ihr Seyn und Wesen. Es sind alsdann einige besondere Schriften: Von der Empfindung und dem Empfindbaren, Von Erinnerung und Gedächtniß, Vom Schlafen und Wachen, Vom Träumen, Von der Weissagung (μαντική) aus Träumen, auch eine Physiognomik vorhanden; Aristoteles hat die Betrachtung keiner empirischen Seite und Erscheinung verschmäht, wie im Natürlichen, so auch im Geistigen. — In Rücksicht auf die praktische Seite hat er ebenso zuerst für den Hausvater durch ein ökonomisches Werk (οἰκονομικά) gesorgt: alsdann für den einzelnen Menschen durch eine Moral (ἠθικά), welche Theils eine Untersuchung über das höchste Gut oder den absoluten Endzweck, Theils eine Lehre der einzelnen Tugenden ist, fast immer speculativ, und stets mit gesundem Menschenverstand. Endlich aber hat er in seiner Politik eine Darstellung der wesentlichen Staatsverfassung und der verschiedenen Arten von Staatsverfassung, welche er nach der empirischen Seite durchgeht: und in seinen Politien eine Darstellung der wichtigsten Staaten gegeben, wovon wir indessen das Wenigste haben.

a. Psychologie.

In der Lehre von der Seele dürfen wir bei Aristoteles nicht eine sogenannte Metaphysik von der Seele erwarten. Denn solches metaphysische Betrachten setzt die Seele eigentlich als ein Ding voraus, und fragt z. B., was sie für ein Ding, ob sie ein einfaches u. s. f. sey. Mit solchen abstracten Bestimmungen beschäftigt sich der concrete speculative Geist des Aristoteles nicht, sondern, wie schon bemerkt, behandelt er mehr die Weise ihrer Thätigkeit; und erscheint diese auch im Allgemeinen als eine Reihe fortgehender Bestimmungen, die nicht in ein Ganzes nach der Noth-

wendigkeit zusammengeeint sind, so ist eine jede doch in ihrer Sphäre ebenso richtig als tief gefaßt.

Aristoteles (De Anima, I, 1) bemerkt zuerst im Allgemeinen, daß es scheint, die Seele müsse Theils in ihrer Freiheit als für sich trennbar vom Körper betrachtet werden, da sie im Denken für sich selbst sey: Theils aber, da sie in den Affecten als ungetrennt eins mit dem Körperlichen erscheint, auch als nicht trennbar von demselben; denn die Affecte zeigen sich als materialisirte Begriffe (*λόγοι ἔνυλοι*), als materielle Weisen des Geistigen. Hieran schließt sich so eine gedoppelte Betrachtungsweise der Seele, die Aristoteles auch kennt: nämlich einmal die rein rationelle oder logische, und dann die physische oder physiologische, die wir zum Theil noch bis jetzt neben einander fortgehen sehen. Nach der einen Seite werde z. B. der Zorn betrachtet als eine Begierde der Wiedervergeltung oder dergleichen: nach der andern als ein Aufbrausen des Herzblutes und des Warmen im Menschen. Jenes wird die rationelle, dieses die materielle Betrachtung des Zorns seyn: wie wenn der Eine das Haus bestimme als eine Beschützung gegen Wind, Regen und sonstige Schädlichkeiten, — der Andere dasselbe, als aus Holz und Steinen bestehend; Jener gebe nämlich die Bestimmung und die Form, oder den Zweck des Dinges an, Dieser seine Materie und Nothwendigkeit.

Näher bestimmt Aristoteles (De Anima, II, 1) das Wesen der Seele so, daß er an drei Momente des Seyns erinnert: „erstens die Materie (*ὕλη*), die nichts für sich ist; zweitens die Form und das Allgemeine (*μορφὴ καὶ εἶδος*), wonach Etwas Dieses ist; drittens das aus Beiden resultirende Seyn, in dem die Materie als Möglichkeit, und dessen Form die Wirksamkeit (*ἐντελέχεια*) ist," die Materie also nicht als Materie existirt, sondern nur an sich ist. „Die Seele ist die Substanz als Form des physischen organischen Körpers, der der Möglichkeit nach das Leben hat; ihre Substanz ist aber Wirksamkeit (*ἐντελέχεια*), und zwar eines solchen" (beseelten) „Körpers. Diese Wirksamkeit erscheint auf

eine doppelte Weise: entweder wie die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*), oder wie die Betrachtung (*τὸ θεωρεῖν*). Es ist aber klar, daß sie wie die Erste ist. Denn die Seele ist in ihrer Existenz entweder wachend, oder schlafend; das Wachen entspricht der Betrachtung, der Schlaf aber dem Haben und Nichtwirksamseyn. Das Erste aber der Entstehung nach ist die Wissenschaft. Die Seele ist also die erste Wirksamkeit eines physischen, aber organischen Körpers." In dieser Rücksicht ist es, daß Aristoteles der Seele die Bestimmung giebt, die Entelechie zu seyn (s. oben, S. 289 und 291).

Dann kommt Aristoteles in demselben Kapitel auf die Frage nach der Beziehung von Leib und Seele auf einander: „Man darf deßwegen" (weil die Seele die Form ist) „nicht fragen, ob Seele und Leib eins seyen; wie man nicht fragt, ob das Wachs und seine Form eins sind, überhaupt nicht die Materie und ihre Formen eins sind. Denn das Eins und das Seyn wird auf mannigfache Weise gesagt, das wesentliche Seyn aber ist die Wirksamkeit." Setzen wir nämlich Leib und Seele als Eins, wie ein Haus, das aus einer Menge von Theilen besteht, oder wie das Ding und seine Eigenschaften, das Subject und das Prädicat u. s. f. Eins genannt werden: so ist das Materialismus, wo Beide als Dinge betrachtet werden. Eine solche Identität ist eine ganz abstracte, daher oberflächliche und leere Bestimmung, die man nicht sagen soll, da Form und Materie nicht gleiche Würdigkeit in Ansehung des Seyns haben; die wahrhaft würdige Identität ist nur als solche Entelechie zu fassen. Es ist also nur zu fragen, ob die Thätigkeit eins ist mit ihrem Organe; und das zu bejahen, ist unsere Idee. Die bestimmtere Erläuterung dieses Verhältnisses liegt nun im Folgenden: „Die Seele ist die Substanz, aber nur nach dem Begriffe (*κατὰ τὸν λόγον*); das ist aber die substantielle Form (*τὸ τί ἦν εἶναι*) [1] für einen solchen Körper. Wenn nämlich ein

[1] Diese schon bei den Scholastikern gebräuchliche und von Leibnitz wieder aufgenommene Uebersetzung hat der Herausgeber nunmehr einführen zu können geglaubt. (Vergl. Michelet, Examen critique etc. p. 165, 261, 265.)

Werkzeug der Kunst, z. B. eine Axt, ein physischer Körper wäre, so wäre diese Form, eine Axt zu seyn, seine Substanz, und diese seine Form würde seine Seele seyn; denn wenn diese von ihm getrennt würde, so wäre er keine Axt mehr, sondern es bliebe nur noch der Name übrig. Aber eines solchen Körpers, wie einer Axt, substantielle Form und Begriff ist die Seele nicht: sondern eines solchen, der das Princip der Bewegung und Ruhe in ihm selbst hat." Die Axt hat aber das Princip ihrer Form nicht an ihr selbst, sie macht sich nicht selbst dazu; oder ihre Form, ihr Begriff ist nicht ihre Substanz selbst, da sie nicht durch sich selbst thätig ist. „Wenn z. B. das Auge für sich ein Lebendiges wäre, so würde das Sehen seine Seele seyn; denn das Sehen ist das Wesen des Auges nach seinem Begriffe. Das Auge aber, als solches, ist nur die Materie des Sehens; wenn das Sehen verloren ist, so ist es nur Auge noch dem Namen nach, wie eins von Stein oder ein gemaltes." Auf die Fragen also, Was ist die Substanz des Auges? sollen die Nerven, Humore, Häute die Substanz seyn? antwortet Aristoteles: Im Gegentheil; das Sehen selbst ist die Substanz, jene Materien nur der leere Name. „Wie sich dieß so im Einzelnen verhält, so verhält es sich auch im Ganzen. Nicht ein Solches, das die Seele verloren hat, ist die Möglichkeit zu leben, sondern welches sie noch besitzt. Samen und Frucht ist der Möglichkeit nach ein solcher Körper. Wie das Hauen und Sehen," bei der Art und dem Auge, „so ist das Wachen" überhaupt „die Wirksamkeit: das Körperliche aber nur die Möglichkeit. Aber wie das" lebende „Auge das Sehen und der Augapfel ist" (Beides gehört als Wirklichkeit und Möglichkeit zusammen): „so ist auch Seele und Leib das Lebendige, Beide sind also nicht zu trennen. Es ist aber noch nicht klar, ob die Seele so die Thätigkeit des Körpers sey, wie der Steuermann des Schiffs." Daß die thätige Form die wahrhafte Substanz, die Materie aber nur der Möglichkeit nach sey, ist ein wahrhaft speculativer Begriff.

Als Beseitigung des zuletzt angeführten Vergleichs kann angeführt werden, was Aristoteles später (De Anima, II, 4) sagt: „Die Seele ist, als das Princip der Bewegung und als Zweck (οὗ ἕνεκα) und als Substanz der lebendigen Körper, die Ursache. Denn die Substanz ist allen Wesen die Ursache des Seyns, das Leben ist aber das Seyn des Lebendigen, und dessen Ursache und Princip ist die Seele; alsdann ist ihre Wirksamkeit der existirende Begriff des der Möglichkeit nach Seyenden. Auch ist die Seele Ursache als der Zweck," d. h. als sich selbst bestimmende Allgemeinheit; „denn wie der Gedanke, so handelt auch die Natur um Etwas: und das ist ihr Zweck, in den lebenden Wesen aber die Seele. Nun sind alle Theile des Körpers die Organe der Seele, also um derselben willen da." Ebenso zeigt Aristoteles, daß die Seele Ursache der Bewegung ist.

Aristoteles (De Anima, II, 2—3) giebt nun weiter an, daß die Seele auf dreifache Weise zu bestimmen sey: und zwar als ernährende oder vegetative, als empfindende, und als verständige Seele; dem Pflanzenleben, dem thierischen, und dem menschlichen Leben entsprechend. Die ernährende Seele, wenn sie allein ist, komme den Pflanzen zu: wenn sie zugleich empfindend ist, sey sie die thierische Seele; und sowohl ernährend als empfindend, und auch verständig, sey sie die des Menschen. Der Mensch hat so alle diese drei Naturen in sich vereinigt: ein Gedanke, der auch so in der neuern Natur-Philosophie ausgedrückt wird, daß der Mensch auch Thier und Pflanze sey, und der gegen das Abscheiden und Trennen der Unterschiede dieser Formen gerichtet ist. Jene Unterscheidung ist auch in neuern Zeiten bei der Betrachtung des Organischen wieder erweckt worden; und es ist sehr wesentlich, diese Seiten zu unterscheiden. Die Frage (und Aristoteles wirft sie auf) ist nur, inwiefern dieselben als Theile trennbar sind. Was nun näher dieß Verhältniß der drei Seelen betrifft, wie man sie nennen kann, indem man sie jedoch mit Unrecht so scheidet: so bemerkt Aristoteles hierüber ganz richtig, daß nicht eine Seele zu suchen sey, welche das Gemeinschaftliche derselben sey, und in keiner

bestimmten und einfachen Form Einer jener Seelen gemäß sey. Dieß ist eine tiefe Bemerkung, wodurch sich das wahrhaft speculative Denken vom bloß logisch formellen Denken unterscheidet. Ebenso seyen unter den Figuren auch nur das Dreieck und die anderen bestimmten Figuren, wie Quadrat, Parallelogramm u. s. f., wirklich Etwas; denn das Gemeinschaftliche, die allgemeine Figur, ist ein leeres Gedankending, ist nur ein Abstractum. Hingegen das Dreieck sey die erste Figur, die wahrhaft allgemeine, welche auch im Viereck u. s. f. vorkomme, als die auf die einfachste Bestimmung zurückgeführte Figur. Einerseits steht also das Dreieck als ein Besonderes neben dem Quadrat, dem Fünfeck u. s. f.; aber — und dieß ist der große Sinn des Aristoteles — es ist die wahrhaft allgemeine Figur. Gleicherweise muß man die Seele nicht als ein Abstractum suchen; sondern beim Beseelten sey die ernährende und die empfindende Seele auch in der verständigen enthalten, aber nur als ihr Object oder ihre Möglichkeit: ebenso sey die ernährende, welche die Natur der Pflanze bildet, auch in der empfindenden, aber gleichfalls nur als ihr Ansich, oder als das Allgemeine vorhanden. Oder die niedere Seele inhärirt nur der höhern, wie ein Prädicat einem Subjecte: und dieß nur Ideelle ist nicht hoch zu stellen, wie dieß im formellen Denken wohl geschieht; das Fürsich ist dagegen die unendliche Rückkehr in sich, der die Wirksamkeit zukommt. Wir können diese Ausdrücke noch näher bestimmen. Sprechen wir nämlich von Seele und Körper, so nennen wir das Körperliche das Objective, die Seele das Subjective; und das Unglück der Natur ist eben, das Objective, d. h. nur an sich — nicht für sich — der Begriff zu seyn. Im Natürlichen ist zwar auch wieder eine Wirksamkeit; aber diese ganze Sphäre ist wieder nur das Objective, das Ansich in der höhern. Indem dieß Ansich in seiner Sphäre wieder als eine Realität für die Entwickelung der Idee erscheint, so hat es zwei Seiten; das Allgemeine ist schon selbst ein Wirkliches, wie z. B. die vegetative Seele. Aristoteles will also dieß sagen: Ein leeres Allgemeines ist dasjenige, das nicht selbst existirt, oder nicht

selbst Art ist. In der That ist alles Allgemeine real als Besonderes, Einzelnes, als seyend für Anderes. Aber jenes Allgemeine ist so real, daß es selbst, ohne weitere Aenderung, seine erste Art ist; weiter entwickelt gehört es nicht hierher, sondern einer höhern Stufe an. Dieß sind die allgemeinen Bestimmungen, die von der größten Wichtigkeit sind, und, entwickelt, auf alle wahrhaften Ansichten des Organischen u. s. f. führen würden, indem sie überhaupt das Princip der Realisirung richtig darstellen.

α. Die ernährende oder die vegetative Seele ist also, nach Aristoteles (De Anima, II, 4), als die erste, welche Thätigkeit ist, zu fassen: der allgemeine Begriff der Seele selbst, so wie er ist, ohne weitere Bestimmung; oder, wie wir sagen würden, das Pflanzenleben ist der Begriff des Organischen. Was Aristoteles dann von der Ernährung sagt, z. B. ob Gleiches vom Gleichen, oder vom Entgegengesetzten ernährt werde, ist unbedeutend. — Nur dieß ist noch zu erwähnen, daß Aristoteles (De Anima, II, 12) von der vegetativen Seele sagt, daß sie sich nur zur Materie und selbst auf materielle Weise verhalte, wie wenn wir essen und trinken, nicht aber die Formen der sinnlichen Dinge in sich aufnehmen könne: wie wir uns überhaupt im Praktischen als einzelne Individuen selbst zu einem materiellen Daseyn verhalten, worin unsere eigene materielle Existenz in Thätigkeit kommt.

β. Interessanter ist bei Aristoteles (De Anima, II, 5) die Bestimmung der Empfindung, von der ich noch Einiges anführen will. Das Empfinden sey überhaupt eine Möglichkeit (Receptivität würden wir sagen), aber diese Möglichkeit auch Activität; sie ist also nicht als bloße Passivität zu begreifen. Passivität und Thätigkeit sey Eines und desselben; oder die Passivität sey selbst auf eine gedoppelte Weise. „Eine Passivität ist entweder ein Verschwinden durchs Entgegengesetzte; eine andere Passivität ist Erhalten vielmehr dessen, was nur der Möglichkeit nach ist, durch das, was der Wirksamkeit nach ist.“ Der erste Fall trete ein bei der Erwerbung der Wissenschaft, welche eine Passivität sey,

insofern eine Veränderung in einer entgegengesetzten Gewohnheit (ἕξις) vorgehe; aber es gebe dann auch eine Passivität, worin das nur als Möglichkeit Gesetzte erhalten werde, also die Wissenschaft thätiges Wissen sey (s. oben, S. 329). Aristoteles schließt hieraus: „Es giebt eine Veränderung, die privativ ist: und eine, die auf die Natur und die bleibende Wirksamkeit (ἕξις) geht. Die erste Veränderung des Empfindenden (αἰσθητικοῦ) geschieht daher von dem die Empfindung Erzeugenden; wenn sie aber erzeugt ist, so wird die Empfindung besessen, wie ein Wissen (ἐπιστήμη)." Weil das, was die Veränderung hervorbringt, von dem, was geschieht, unterschieden ist, so ist die Empfindung Passivität; sie ist aber ebenso sehr Spontaneität, „und nach dieser Seite der Thätigkeit verhält sich das Empfinden wie das Erkennen (θεωρεῖν). Der Unterschied aber ist, daß das, was die Empfindung macht, außen ist. Die Ursache hiervon ist, daß die empfindende Thätigkeit auf das Einzelne geht, das Wissen dagegen auf's Allgemeine; dieß aber ist gewissermaßen in der Seele selbst als ihre Substanz. Denken deßwegen kann Jeder selbst, wann er will," und eben darum ist es frei; „empfinden aber steht nicht bei ihm, sondern dazu ist nothwendig, daß das Empfundene vorhanden sey." Die Einwirkung von Außen, als eine Passivität, ist also das Erste; nachher aber tritt die Thätigkeit ein, diesen passiven Inhalt zum Seinigen zu machen. Dieß ist der ganz richtige Standpunkt der Empfindung, man möge das Weitere ausführen, wie man immer will: nach subjectivem Idealismus, oder auf sonstige Weise. Es ist nämlich vollkommen gleichgültig, ob wir uns subjectiv, oder objectiv, bestimmt finden; in Beidem ist das Moment der Passivität enthalten, wonach die Empfindung ist. Die Leibnitzische Monade scheint zwar eine Dem entgegengesetzte Vorstellung zu seyn, indem jede Monade, jeder Punkt meines Fingers, als Atom oder Individuum, ein ganzes Universum ist, in dem Alles sich in sich selbst ohne Beziehung zu andern Monaden entwickelt. Hier scheint die höchste idealistische Freiheit behauptet; allein es hilft nichts, die Vorstellung zu haben, daß

Alles in mir sich aus mir entwickelt: denn so ist immer das, was in mir entwickelt wird, ein Passives, ein Unfreies. Aristoteles steht mit diesem Moment der Passivität nicht hinter dem Idealismus; die Empfindung ist immer nach einer Seite passiv. Es ist aber ein schlechter Idealismus, der meint, die Passivität und Spontaneität des Geistes hänge davon ab, ob die gegebene Bestimmtheit eine innere oder äußere sey: als ob Freiheit in der Empfindung wäre, die ja eben eine Sphäre der Beschränktheit ist. Ein Anderes ist es, wenn die Sache: Empfindung, Licht, Farbe, Sehen, Hören, aus der Idee begriffen wird; denn dann wird gezeigt, daß sie aus dem Sichselbstbestimmen der Idee gesetzt wird. Ein Anderes ist aber, sofern ich als einzelnes Subject existire, die Idee in mir als diesem einzelnen Individuum existirt; da ist der Standpunkt der Endlichkeit, und somit der Passivität gesetzt. Es sind also keine Complimente zu machen mit dem Empfinden, und eine Idealistik daran zu setzen, daß uns nichts von Außen komme: wie Fichte sich auch so verstanden hat, daß er den Rock, den er anzieht, im Anziehen oder schon im Betrachten zum Theil macht. Das Einzelne in der Empfindung ist die Sphäre der Einzelnheit des Bewußtseyns; sie ist darin in der Weise eines Dings, so gut als Anderes, und ihre Einzelnheit ist dieß, daß andere Dinge für sie sind. Aristoteles fährt fort: „Ueberhaupt ist der Unterschied, daß die Möglichkeit eine gedoppelte ist: wie wir sagen, ein Knabe könne Feldherr seyn; und auch ein Mann könne es seyn," denn dieser hat die wirksame Kraft. „So ist das Empfindende (αἰσθητικόν) beschaffen; es ist der Möglichkeit nach ein Solches, was das Empfundene (αἰσθητόν) schon in der Wirksamkeit ist. Das Empfindende ist daher passiv, insofern es nicht gleich ist; aber nachdem es gelitten hat, ist es gleich gemacht, und ist, was das Empfundene." Die Reaction des Empfindenden besteht also in dieser activen Aufnahme des Empfundenen in sich; dieß ist eben die Activität in der Passivität, diese Spontaneität, die die Receptivität in der Empfindung aufhebt. Das Empfindende, als sich selbst gleich gemacht, hat, indem es durch eine Einwirkung gesetzt zu seyn scheint, die Dasselbigkeit gesetzt.

Sagt nun der subjective Idealismus, daß es keine Außendinge gebe, indem sie eben ein Bestimmtseyn unseres Selbst seyen: so ist dieß in Ansehung der reinen Empfindung zuzugeben, indem das Empfinden ein subjectives Seyn oder Zustand in mir ist, das darum aber noch keine Freiheit ist.

Bei der Empfindung gebraucht Aristoteles (De Anima II, 12) jene berühmte Vergleichung, die so oft Mißverständniß veranlaßt hat, weil sie ganz schief aufgefaßt worden ist. Er sagt nämlich: „Die Empfindung ist die Aufnahme der sinnlichen Formen ohne die Materie; wie das Wachs nur das Zeichen des goldenen Siegelringes an sich nimmt, ohne das Gold selbst, sondern rein seine Form." Denn die Form ist der Gegenstand als Allgemeines; und theoretisch verhalten wir uns nicht als Einzelnes und Sinnliches, sondern eben als Allgemeines. Anders ist es, wenn wir uns praktisch verhalten, wo das Einwirken gerade die gegenseitige Berührung von Materiellem voraussetzt; weßwegen auch, wie Aristoteles anführt, die Pflanzen nicht empfinden (s. oben, S. 333). Hingegen in der Formaufnahme ist das Materielle vertilgt; denn jene ist keine positive Beziehung zu diesem, welches nichts Widerstand Leistendes mehr ist. Nennt man daher die Empfindungen überhaupt sinnliche Eindrücke, so bleibt man roher Weise beim Groben des Vergleichs stehen; und daran zur Seele übergehend, versteckt man sich hinter Vorstellungen, die Theils unbestimmte, Theils keine Begriffe sind. Man sagt so, daß der Seele alle ihre Empfindungen nur von den äußerlichen Dingen so eingedrückt würden, wie die Materie des Siegelringes auf die Materie des Wachses wirkt; und dann behauptet man, dieß sei Aristotelische Philosophie. So geht es übrigens den meisten Philosophen; wenn sie etwa ein sinnliches Beispiel anführen, so versteht dieß Jeder und nimmt den Inhalt der Vergleichung in ihrem ganzen Umfange: als ob Alles, was in diesem sinnlichen Verhältnisse enthalten ist, auch von dem Geistigen gelten solle. Es ist sich also nicht an diese Vorstellung zu hängen, da sie nur ein Bild ist, worin eben nur nach der Seite verglichen werden soll, daß das Passive der

Empfindung in der Passivität zugleich nur für die reine Form ist, nur diese Form in das empfindende Subject aufgenommen wird, und an der Seele ist: ohne jedoch an ihr in dem Verhältnisse zu bleiben, wie die Form am Wachs, noch wie ein Ding von dem andern im Chemischen der Materie nach durchdrungen wird. Der Hauptumstand also, der den Unterschied von diesem Bilde und dem Verhalten der Seele ausmacht, wird gerade übersehen. Das Wachs nimmt nämlich die Form in der That nicht auf, sondern dieser Eindruck bleibt eine äußerliche Figur und Gestaltung an ihm, ohne eine Form seines Wesens zu seyn: würde er dieß, so hörte es auf, Wachs zu seyn; weil also im Bilde diese Aufnahme der Form ins Wesen fehlt, so wird gar nicht daran gedacht. Die Seele hingegen assimilirt diese Form mit ihrer eigenen Substanz, und zwar weil die Seele an ihr selbst gewissermaßen alles Empfundene ist (s. unten, S. 344): wie oben (S. 330) gesagt wurde, daß, wenn die Art ihre Form in der Bestimmung der Substanz hätte, so wäre diese Form die Seele der Art. Jenes Gleichniß bezieht sich demnach auf nichts weiter, als daß nur die Form an die Seele kommt: also nicht darauf, daß die Form dem Wachse äußerlich ist und bleibt, und daß die Seele, wie Wachs, keine Form in sich selbst habe. Keineswegs soll die Seele passives Wachs seyn und von Außen die Bestimmungen erhalten; sondern Aristoteles, wie wir bald (S. 340) sehen werden, sagt vielmehr, der Geist repellire die Materie von sich, und erhalte sich selbst dagegen, indem er sich nur zur Form verhält. In der Empfindung ist die Seele allerdings passiv, aber ihr Aufnehmen ist nicht, wie das des Wachses, sondern ebenso sehr Activität der Seele; denn nachdem das Empfindende gelitten, hebt es die Passivität auf und bleibt zugleich frei davon (s. oben, S. 334). Die Seele verwandelt mithin die Form des äußern Körpers zu ihrer eigenen, und ist nur darum mit einer solchen abstracten Qualität identisch, weil sie selbst diese allgemeine Form ist.

Diese Natur des Empfindens erläutert Aristoteles im Folgen-

den (De Anima, III, 2) weiter und treibt sich mit dieser Einheit und deren Gegensatze herum, wobei manche tiefe und lichte Blicke in die Natur des Bewußtseyns zum Vorschein kommen: „Das körperliche Organ jeder Empfindung nimmt das Empfundene ohne Materie auf. Deßwegen, wenn das Empfundene entfernt ist, so sind die Empfindungen und Vorstellungen in den Organen. Die Wirksamkeit des Empfundenwerdenden und der Empfindung ist eben dieselbe und eine, aber ihr Seyn [1] ist nicht dasselbe: wie z. B. der wirksame Schall und das wirksame Hören; aber was Gehör hat, hört nicht immer, das Schall Habende schallt nicht immer. Wenn dasjenige, das Möglichkeit des Hörens ist, wirkt, und ebenso was Möglichkeit des Schallens ist, wirkt: so ist die Wirksamkeit des Hörens zugleich mit der des Schallens," und zwar nicht als zwei Wirksamkeiten. „Wenn nun die Bewegung, das Thun und die Passivität in dem ist, welches in Thätigkeit gesetzt wird (ἐν τῷ ποιουμένῳ): so ist auch nothwendig, daß die Wirksamkeit des Hörens und Schallens in dem ist, das der Möglichkeit nach Hören ist; denn die Wirksamkeit des Thätigen und Bewegenden ist im Passiven. Wie also die Activität und Passivität im Leidenden, nicht in dem Thuenden (ποιοῦντι) ist, so ist auch die Energie des Empfundenwerdenden und des Empfindenden im Empfindenden selbst. Für Hören und Schallen giebt es zwei Worte, für Sehen nicht; Sehen ist die Thätigkeit des Sehenden, aber die der Farbe ist ohne Namen. Indem es Eine Wirksamkeit ist, die des Empfundenwerdenden und des Empfindenden, nur ihr Seyn verschieden ist, so muß das sogenannte Schallen und Hören zugleich aufhören." Es ist ein Körper, der schallt, und ein Subject, welches hört; sie sind der Existenz nach zweierlei, aber das Hören für sich ist

[1] Hier und noch einmal auf dieser Seite ist τὸ εἶναι die unmittelbare Existenz der getrennten Seiten der Empfindung, also deren bloße Möglichkeit, wogegen die wirksame Einheit des Empfundenen und Empfindenden als der wahrhafte Begriff der Empfindung ausgesprochen werden kann.
Anm. d. Herausgebers.

innerlich Eine Wirksamkeit Beider. Ebenso wenn ich die Empfindung von Röthe, Härte habe, so ist meine Empfindung selbst Roth, Hart: d. h. ich finde mich selbst so bestimmt, wenn auch die Reflexion sagt, es sey da draußen ein rothes hartes Ding, und dieß und mein Finger seyen zwei; aber sie sind auch Eins, mein Auge ist roth und das Ding. Dieser Unterschied und diese Identität ist es, worauf es ankommt; und dieß zeigt Aristoteles in der stärksten Weise auf, und hält es fest. Die Reflexion des Bewußtseyns ist die spätere Unterscheidung des Subjectiven und Objectiven; Empfinden ist eben das Aufheben dieser Trennung, jene Form der Identität, welche von Subjectivität und Objectivität abstrahirt. Das Einfache, die eigentliche Seele oder das Ich, ist im Empfinden die Einheit in der Differenz. „Jede Empfindung ist ferner im Organ, und unterscheidet jedes Empfundene, wie Weiß und Schwarz u. s. f. Es ist nun nicht möglich, daß die Getrennten, Weiß und Süß, als getrennte, gleichgültige Momente unterschieden werden; sondern Beide müssen Einem gegenwärtig (δῆλα) seyn. Dieses Eine muß also Eins verschieden vom Andern bestimmen. Dieß Unterschiedene kann auch nicht in verschiedenem Ort oder Zeit seyn, sondern ungetrennt und in ungetrennter Zeit. Aber es ist ja unmöglich, daß Demselben die entgegengesetzten Bewegungen zukommen, insofern es ungetheilt und in ungetheilter Zeit ist. Wenn das Süße so die Empfindung bewegt, das Bittere auf entgegengesetzte Weise, das Weiße aber anders: so ist das Beurtheilende der Zahl nach nicht discret noch theilbar, dem Begriff nach (τῷ εἶναι) [1] aber unterschieden. Dasselbe und Untheilbare ist so, der Möglichkeit nach, das Entgegengesetzte; dem

[1] Vergl. oben, S. 315 und die Anmerkung daselbst. Zugleich kommen hier beide Bedeutungen des τὸ εἶναι in unmittelbare Berührung und Durchdringung, indem die unmittelbare Existenz (ἀριθμῷ ἀδιαίρετον καὶ ἀχώριστον), welche dem Begriffe (τῷ εἶναι) entgegensteht, im Nächstfolgenden zur bloßen Möglichkeit wird, der die wahrhafte Wirklichkeit (τὸ εἶναι) entgegensteht (δυνάμει μὲν γὰρ τὸ αὐτὸ καὶ ἀδιαίρετον τἀναντία, τῷ δ' εἶναι οὔ, ἀλλὰ τῷ ἐνεργεῖσθαι διαίρετον). Anm. d. Herausgebers.

wahrhaften Seyn nach (τῷ εἶναι) aber kann es nicht so seyn, sondern der Wirksamkeit nach ist es trennbar, und kann nicht zugleich weiß und schwarz seyn. Die Empfindung und das Denken ist, wie das, was Einige Punkt nennen, der, insofern er Eins ist und insofern er Zwei ist, auch trennbar ist. Insofern es ungetrennt ist, ist das Beurtheilende Eins und zugleich; insofern es aber getrennt" (nicht Eins) „ist, gebraucht es zugleich dasselbe Zeichen zweimal. Insofern es Zwei gebraucht, unterscheidet es durch die Grenze Zwei, und trennt sie als von Getrennten Stammende; insofern es aber Eins, gebraucht es Eins und zugleich" (s. oben, S. 318). Wie nämlich der Zeitpunkt, der dem Punkte im Raume gleicht, Zukunft und Vergangenheit enthält, und so ein Anderes und zugleich Ein und dasselbe ist, indem er in einer und derselben Rücksicht Theilen und Vereinen ist: so ist auch die Empfindung Eins und zugleich Theilung, getrennt und nicht getrennt, indem das Empfindende in Einer Einheit auch die unterschiedene Empfindung vor sich hat, die dadurch erst einen bestimmten Inhalt bekommt. Ein anderes Beispiel ist das der Zahl; Eins und Zwei sind verschieden, und zugleich wird auch in Beiden Eins als Eins gebraucht und gesetzt.

γ. Von der Empfindung geht Aristoteles zum Denken über, und wird hier wesentlich speculativ. „Das Denken," sagt er (De Anima, III, 4) „leidet nicht (ἀπαθές), sondern nimmt die Form auf, und ist der Möglichkeit nach eine solche. Der Verstand (νοῦς) also, weil er Alles denkt, ist unvermischt (ἀμιγής), damit er überwinde (κρατῇ), wie Anaxagoras sagt, d. h. damit er erkenne; denn hervorbrechend in seiner Wirksamkeit (παρεμφαινόμενον), hält er das Fremde ab, und verzäunt sich dagegen (ἀντιφράττει). Deßwegen ist die Natur des Verstandes keine andere, als das Mögliche." Die Möglichkeit selbst ist aber hier nicht Materie; der Verstand hat nämlich keine Materie, sondern die Möglichkeit gehört zu seiner Substanz selbst. Denn das Denken ist vielmehr dieses, nicht an sich zu seyn; und wegen seiner Reinheit ist seine

Wirklichkeit nicht das Füreinanderesseyn, seine Möglichkeit aber selbst ein Fürsichseyn. Ein Ding ist wirklich, weil es dieses Bestimmte ist; die entgegengesetzte Bestimmtheit, seine Möglichkeit, z. B. Rauch, Asche u. s. f. zu seyn, ist nicht an ihm gesetzt. Im Körperlichen sind also Materie, als Möglichkeit, und äußerliche Form, als Wirklichkeit, einander entgegengesetzt; aber die Seele ist hiergegen die allgemeine Möglichkeit selbst, ohne Materie, weil ihr Wesen die Wirksamkeit ist. „Der Verstand nun der Seele, als das Bewußtseyende, ist nichts der Wirklichkeit nach, ehe er denkt;" er ist absolute Thätigkeit, aber ist nur, wenn er thätig ist. „Er ist deßwegen unvermischt mit dem Körper. Denn wie sollt' er seyn, warm oder kalt? oder wäre er ein Organ? Dergleichen aber ist er nichts. Daß er aber von dem Empfindenden verschieden ist, ist klar. Denn die Empfindung kann nach einer heftigen Empfindung nicht empfinden, z. B. nach heftigen Gerüchen oder Farben nicht riechen oder sehen. Der Verstand aber, nachdem er etwas, das nur schwer gedacht werden kann, gedacht hat, wird das Leichtere nicht weniger, sondern um so besser denken. Denn die Empfindung ist nicht ohne den Körper, der Verstand aber trennbar. Wenn er so das Einzelne geworden ist, wie der, der wirklich wissend ist (und dieß geschieht, wenn er durch sich selbst wirksam seyn kann): so ist er auch dann gewissermaßen noch der Möglichkeit nach, aber doch nicht so, wie er es vor dem Lernen und Finden war" (vergl. oben, S. 329 und 334).

Das Denken macht sich zum passiven Verstand, d. i. zum Objectiven für es; und so erhellt hier, inwiefern das: nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, der Sinn des Aristoteles ist. Aristoteles fragt nun weiter, indem er Schwierigkeiten aufwirft: „Wenn der Verstand einfach, nicht leidend ist, und nichts Gemeinschaftliches mit Anderem hat, wie soll er dann denken, da das Denken auch ein Leiden ist?" Es bezieht sich nämlich auf einen von ihm verschiedenen Gegenstand. „Denn insofern Etwas Zweien gemeinschaftlich, so scheint das Eine zu thun, das Andere

passiv sich zu verhalten. Ferner ist eine Schwierigkeit, ob der Verstand wohl selbst gedacht werden kann? Er müßte dann entweder den andern Dingen einwohnen, wenn er nicht auf eine andere Art gedacht werden könnte, jedes Gedachte aber der Art nach Eines ist; oder aber er würde etwas Gemischtes an ihm haben, das ihn zu einem Gedachten macht, wie die anderen Dinge. Nun haben wir aber das Leiden vorhin überhaupt so bestimmt, daß der Verstand der Möglichkeit nach alles Gedachte ist: aber zugleich der Wirklichkeit nach nichts, ehe gedacht worden." D. h. der Gedanke ist an sich der Inhalt des Gedachten, und geht im Seyenden nur mit sich selbst zusammen; aber der selbstbewußte Verstand ist nicht bloß an sich, sondern wesentlich für sich, indem er selbst bei sich Alles ist. Das ist idealistisch gesprochen; und doch soll Aristoteles ein Empiriker seyn.

Die Passivität des Verstandes hat hier also nur den Sinn der Möglichkeit vor der Wirklichkeit, dieß ist das große Princip des Aristoteles; und hier führt er am Ende desselben Kapitels ein anderes berüchtigtes Beispiel an, das ebenso falsch verstanden wird. „Der Verstand ist wie ein Buch, auf dessen Blätter nichts wirklich geschrieben ist;" das ist jedoch Papier, aber kein Buch. Man übersieht alle Gedanken des Aristoteles, und faßt nur solche äußerliche Vergleichung auf. Ein Buch, auf das nichts geschrieben ist, kann Jeder verstehen. So ist der terminus technicus denn die bekannte tabula rasa, die man überall, wo von Aristoteles gesprochen wird, finden kann: Aristoteles soll gesagt haben, der Geist sey ein leeres Blatt, worauf dann erst von den äußern Gegenständen geschrieben werde, so daß ihm also das Denken von Außen komme.[1] Das ist aber gerade das Gegentheil dessen, was Aristoteles sagt. Solche zufällige Vergleichungen sind von dem Vorstellen, statt sich an den Begriff zu halten, besonders aufgefaßt worden, als ob sie die Sache ausdrückten. Allein Aristoteles ist gar nicht gemeint, die Vergleichung in ihrer ganzen Ausdehnung

[1] Vergl. Tennemann: Bd. III, S. 198.

zu nehmen: eben Verstand ist nicht ein Ding, und hat nicht die Passivität einer Schreibtafel; er ist die Wirksamkeit selbst, die nicht, wie bei der Schreibtafel, außer ihm fällt. Die Vergleichung beschränkt sich also darauf, daß die Seele nur insofern einen Inhalt habe, als wirklich gedacht werde. Die Seele ist dieß unbeschriebene Buch, heißt somit: sie ist Alles an sich, aber nicht in sich selbst diese Totalität; wie der Möglichkeit nach ein Buch Alles enthält, der Wirklichkeit nach aber nichts, ehe darauf geschrieben ist. Die wirkliche Thätigkeit ist erst das Wahrhafte; oder „der Verstand wird selbst auch gedacht, wie die gedachten Gegenstände. Denn in dem, was ohne Materie ist" (im Geiste), „ist das Denkende" (das Subjective) „und das Gedachte" (Objective) „dasselbe; die theoretische Wissenschaft und das Gewußtwerdende ist dasselbe. In dem, was materiell ist, ist das Denken nur der Möglichkeit nach, so daß ihm der Verstand nicht selbst zukommt; denn er ist eine Möglichkeit ohne Materie, aber in ihm existirt das Gedachte," während die Natur die Idee nur an sich enthält. Jenes Beispiel ist, wie hieraus ersichtlich, in einem ganz falschen Sinne genommen worden, welcher dem des Aristoteles sogar entgegengesetzt ist.

Haben wir nun bisher vom passiven Verstande, der die Natur, ebenso aber auch das Empfinden und Vorstellen der Seele ist, gesprochen, so unterscheidet Aristoteles jetzt (De Anima, III, 5) den thätigen Verstand folgendermaßen davon: „Weil aber in aller Natur Eine Seite die Materie in jedem Geschlecht ist (nämlich das, was der Möglichkeit nach alles Dieses ist), ein Anderes die Ursache und das Thätige, was Alles thut, wie die Kunst sich zur Materie verhält: so ist nöthig, daß auch in der Seele dieser Unterschied vorhanden sey. Es ist also Ein solcher Verstand fähig, Alles zu werden: ein anderer aber, Alles zu machen, wie eine wirksame Kraft (ἕξις), z. B. das Licht; denn auf gewisse Weise macht das Licht die der Möglichkeit nach seyenden Farben erst zu wirklichen Farben. Dieser Verstand ist an und für sich (χωριστός), unvermischt, und nicht passiv, da er der Substanz nach die Thätigkeit ist. Denn das Thuende

ist immer geehrter, als das Leidende: und das Princip geehrter, als die Materie. Die Wissenschaft der Wirksamkeit nach ist dasselbe, was die Sache selbst (πρᾶγμα); die aber der Möglichkeit nach" (d. i. eben äußerer Verstand, Vorstellung, Empfindung) „ist wohl der Zeit nach früher in einem und demselben Individuum, im Allgemeinen (ὅλως) aber auch nicht der Zeit nach. Der thätige Verstand ist nicht so, daß er bald denkt, bald nicht. Wenn er an und für sich ist, ist er allein das, was ist; und dieß allein ist ewig und unsterblich. Wir erinnern uns aber nicht, weil er nicht passiv ist; der passive Verstand ist aber vergänglich, und denkt nichts ohne diesen."

Das siebente und achte Kapitel sind Erläuterungen von Sätzen des vierten und fünften; sie fangen mit den Sätzen derselben an, und sehen aus, als ob sie einem Commentator angehörten. „Die Seele," sagt Aristoteles (De Anima, III, 8), „ist gewissermaßen alles Seyende. Denn das Seyende ist entweder Empfundenes, oder Gedachtes: die Wissenschaft selbst aber gewissermaßen das Gewußte, die Empfindung das Empfundene. Diese gewußten und empfundenen Dinge sind entweder sie selbst, oder die Formen. Das Wissen und die Empfindung sind nicht die Dinge selbst (der Stein ist nicht in der Seele), sondern ihre Form; so daß die Seele wie die Hand ist. Diese ist das Werkzeug der Werkzeuge: so der Verstand die Form der Formen, und die Empfindung die Form der Empfundenen." Früher schon hatte Aristoteles (De Anima, III, 4) bemerkt: „Mit Recht hat man gesagt, die Seele sey der Ort der Ideen (τόπος εἰδῶν): aber nicht die ganze Seele, sondern die denkende; und sie ist nicht der Entelechie nach, sondern nur der Möglichkeit nach die Ideen." D. i. die Ideen sind nur erst ruhende Formen, nicht als Thätigkeiten; Aristoteles ist so nicht Realist. Sondern diese Formen, wie die der äußern Natur, macht der Verstand sich zum Gegenstande, zum Gedachtwerden, zur Möglichkeit. Aristoteles sagt daher im siebenten Kapitel: „Das Abstracte (τὰ ἐν ἀφαιρέσει λεγόμενα) denkt der

Verstand, wie wenn er das Eingedrückte der Nase nicht als das Eingedrückte der Nase denkt, das von dem Fleische nicht getrennt werden kann, sondern als das Hohle." Im achten Kapitel fährt Aristoteles nun fort: „Da aber kein Gegenstand von den empfundenen Größen getrennt ist, so ist in den empfundenen Formen auch das Gedachte, sowohl das Abstracte, als die Beschaffenheiten (ἕξεις) und Bestimmtheiten der empfundenen Dinge. Deßwegen wer nichts empfindet, nichts lernt, noch versteht; wenn er etwas erkennt (θεωρῇ), so ist nothwendig, daß er es auch als eine Vorstellung erkennt: denn die Vorstellungen sind wie Empfindungen, nur ohne Materie. Woran unterscheiden sich nun die ursprünglichen Gedanken, daß sie nicht für Vorstellungen genommen werden? Oder aber sind nicht auch sogar die anderen Gedanken keine Vorstellungen, sondern nur nicht ohne Vorstellungen?" Indem das Folgende keine Antwort auf diese hier am Ende aufgeworfenen Fragen enthält, so scheint dieß noch mehr darauf zu deuten, daß diese Stücke später sind.[1] Das siebente Kapitel hatte Aristoteles mit den Worten geschlossen: „Ueberhaupt ist der Verstand, der Wirklichkeit nach, als denkend, die Dinge selbst. Ob er aber Anundfürsichseyendes denken könnte, oder nicht, wenn er selbst nicht vom Sinnlichen getrennt wäre, wollen wir später (ὕστερον) untersuchen." Dieß „später" bezieht Buhle auf die „höchste Philosophie."[2]

[1] Indessen so kurz Aristoteles auch geantwortet hat, und zwar in der ihm üblichen Weise, indem er auf eine zuerst hingeworfene Frage eine zweite Frage (ἢ οὐδὲ τἆλλα φαντάσματα, ἀλλ' οὐκ ἄνευ φαντασμάτων?) folgen läßt: so scheint diese Antwort doch durchaus genügend zu seyn, da in dem Gesagten allerdings dieß liegt, daß die ursprünglichen Gedanken des thätigen Verstandes (der Vernunft), im Gegensatze zu denen des passiven, das Element der Vorstellung gänzlich an sich getilgt haben; während den letztern dieß noch nicht vollkommen gelungen, wiewohl auch bei ihnen das Moment der Vorstellung nicht das Wesentliche sey. Anm. d. Herausgebers.

[2] Hiergegen ist nur zu erinnern, daß ὕστερον und πρότερον sich nach dem Sprachgebrauch des Aristoteles immer auf dasselbe Werk beziehen, während er andere Schriften mit den Worten: ἐν ἄλλοις, ἐν ἑτέροις, ἄλλοτε

Diese Identität des Subjectiven und Objectiven, die im thätigen Verstande vorhanden ist, während die endlichen Dinge und Zustände des Geistes das Außereinander Beider sind, weil da der Verstand nur der Möglichkeit nach ist, ist nun die höchste Spitze der Speculation, die es geben kann; und Aristoteles kehrt damit zu seinen metaphysischen Principien zurück (S. 294 flgd.), wo er die sich selbst denkende Vernunft eben das absolute Denken, den göttlichen Verstand oder den Geist in seiner Absolutheit nannte. Es hat nur den Schein, als ob von dem Denken gesprochen würde neben Anderem; diese Form des Nacheinander erscheint allerdings bei Aristoteles. Aber was er über das Denken sagt, ist für sich das absolut Speculative, und steht nicht neben Anderem, z. B. der Empfindung, die nur Möglichkeit für das Denken ist. Näher liegt dieß darin, daß die Vernunft an sich die wahrhafte Totalität überhaupt ist, und dann aber wahrhaft das Denken diese Thätigkeit ist, die das Fürsichseyn und Anundfürsichseyn ist: d. h. das Denken des Denkens, welches so abstracter Weise bestimmt ist, aber die Natur des absoluten Geistes für sich ausmacht. Dieß sind die Hauptpunkte, die bei Aristoteles in Rücksicht auf seine speculativen Ideen zu bemerken sind, auf deren nähere Ausführung wir uns jedoch nicht einlassen können.

Wir haben jetzt den Uebergang zum Folgenden, das eine praktische Philosophie ist, zu machen, und zwar zunächst den Begriff des Begehrens festzustellen, das eben die Umwendung

oder εἰς ἐκεῖνον τὸν καιρὸν ἀποκείσθω (De Ausc. phys. I, 9) citirt. Und wollte man auch, wie es denn ganz richtig ist, sagen, alle physischen und psychologischen Schriften, die Metaphysik mit eingeschlossen, bilden Eine große Disciplin, so daß ὕστερον und πρότερον im Verhältnisse dieser Werke zu einander sehr wohl gebraucht werden könnten: so habe ich doch nachgewiesen, daß die Schrift περὶ ψυχῆς weit hinter der Metaphysik zu stehen kommt (Michelet: Examen critique etc., p. 209—222). Könnte sich denn nun aber der Ausdruck ὕστερον nicht auf das folgende Kapitel beziehen? In der That, die am Ende des siebenten Kapitels erhobene Schwierigkeit erscheint vollständig durch die oben (S. 344—345) angeführten Worte des achten Kapitels gelöst. Anm. d. Herausgebers.

des Denkens in seine negative Seite ist, worin es praktisch wird. Aristoteles (De Anima, III, 7 und 6) sagt: „Der Gegenstand des Wissens und das wirksame Wissen ist Ein und dasselbe; das der Möglichkeit nach, ist der Zeit nach früher in dem Individuum, an sich aber auch nicht der Zeit nach. Denn Alles, was geschieht, ist aus dem, was Wirksamkeit ist. Das Empfundene erscheint als dasjenige, was aus dem der Möglichkeit nach Empfindenden ein der Wirksamkeit nach Empfindendes macht; denn dieses leidet nicht, und wird nicht verändert. Deßwegen hat es eine andere Art der Bewegung: denn die Bewegung war (S. 309) die Wirksamkeit dessen, das nicht vollendeter Zweck ist (ἐνέργεια ἀτελοῦς); die reine Thätigkeit (ἁπλῶς ἐνέργεια) dagegen ist die des vollendeten Zwecks (τοῦ τετελεσμένου)." — „Das Einfache, das die Seele denkt, ist ein Solches, in Ansehung dessen kein Falsches Statt findet; worin aber Falsches und Wahres, dieß ist eine Verknüpfung von Gedanken als Eins seyender, z. B. der Durchmesser ist incommensurabel. Oder wenn der Irrthum das Weiße als nicht weiß setzte, hat er das Nichtweiße verknüpft. Es kann aber alles dieses auch Trennung genannt werden. Was aber Jedes zu Einem macht, ist die Vernunft; sie denkt das Ungetheilte der Form nach in ungetheilter Zeit und im Ungetheilten der Seele." — „Das Empfinden ist ähnlich dem einfachen Sagen und Denken; die angenehme oder unangenehme Empfindung aber verhält sich wie behauptend oder verneinend," also wie die positive und negative Bestimmung des Denkens. „Und Angenehmes oder Unangenehmes empfinden, ist thätig seyn" (Spontaneität) „mit der empfindenden Mitte zum Guten oder Uebel, insofern sie solche sind. Die Begierde aber und der Abscheu ist dasselbe, nach der Thätigkeit; sie sind nur dem Seyn nach verschieden. Der denkenden Seele sind die Vorstellungen als die Empfindungen; und wenn sie etwas Gutes oder Böses behauptet oder negirt, so begehrt oder flieht sie. Sie verhält sich als Eins und Grenze. Der Verstand," als das Bestimmende des Entgegengesetzten, „erkennt die Formen in den Vorstellungen; und wie in ihnen das zu Begehrende und das zu Fliehende

für ihn bestimmt ist, so wird er auch außerhalb der Empfindung, wann er in den Vorstellungen ist, bestimmt. Wenn er, in Beziehung auf die Vorstellung oder Gedanken, wie sehend, das Zukünftige zum Gegenwärtigen vergleicht und beurtheilt, und in dieser Rücksicht das Angenehme oder Unangenehme bestimmt: so begehrt oder flieht er, und befindet sich überhaupt im Praktischen. Ohne das Thun aber ist das Wahre und Falsche in derselben Gattung, als das Gute oder Ueble."

b. Praktische Philosophie.

Hieraus bestimmt sich schon der Begriff des Willens oder des Praktischen überhaupt, was noch zur Philosophie des Geistes zu rechnen ist. Dieß hat Aristoteles in mehrern Werken behandelt, die wir besitzen.

α. Ethik.

Wir haben drei große ethische Werke: Die Nikomachische Ethik (*Ἠθικὰ Νικομάχεια*) in zehn Büchern, die Große Ethik (*Ἠθικα μεγάλα*) in zwei Büchern, die Eudemische (*Ἠθικὰ Εὐδήμια*) in sieben Büchern; die letzte enthält mehr besondere Tugenden, während in den beiden ersten mehr allgemeine Untersuchungen über die Principien enthalten sind. Wie das Beste bis auf die neuesten Zeiten, was wir über Psychologie besitzen, das ist, was wir von Aristoteles haben: ebenso das, was er über den real Wollenden, die Freiheit, über weitere Bestimmungen der Imputation, Intention u. s. f. gedacht hat. Man muß sich nur die Mühe geben, es kennen zu lernen, und es in unsere Weise der Sprache, des Vorstellens, des Denkens zu übersetzen; was freilich schwer ist. Aristoteles verfährt auch hier, wie im Physischen, so, daß er die mancherlei Momente, welche im Begehren vorkommen, nach einander auf das Gründlichste, Wahrhafteste bestimmt: den Vorsatz, den Entschluß, das freiwillige oder gezwungene Handeln, das Handeln aus Unwissenheit, die Schuld, die

Zurechnungsfähigkeit u. s. f. In diese zum Theil mehr psychologische Darstellung kann ich mich nicht einlassen;[1] nur Folgendes bemerke ich aus den Aristotelischen Bestimmungen.

Als das Princip der Moral oder das höchste Gut bestimmt Aristoteles[2] die Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*), die auch später eine Hauptfrage gewesen ist; sie ist das Gute überhaupt, aber nicht als abstracte Idee, sondern so, daß das Moment der Verwirklichung ihr wesentlich entsprechend ist. Aristoteles begnügt sich also nicht mit der Platonischen Idee des Guten, weil sie nur das Allgemeine ist; denn bei ihm ist die Frage nach ihrer Bestimmtheit. Aristoteles sagt nun, das sey gut, was Zweck an sich selbst (*τέλειον*) ist. Wollten wir hier *τέλειον* durch „vollkommen" übersetzen, so wäre dieß eine schlechte Uebersetzung; sondern es ist das, was, als seinen Zweck (*τὸ τέλος*) in sich selbst habend, nicht um eines Andern, sondern um seiner selbst willen begehrt wird (s. oben, S. 309 und 347). Die Glückseligkeit bestimmt Aristoteles hiernach als den absoluten an und für sich seyenden Endzweck, und stellt folgende Definition derselben auf: „Die Energie des um seiner selbst willen seyenden Lebens, nach der an und für sich seyenden Tugend (*ζωῆς τελείας ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν τελείαν*)." Zur Bedingung derselben macht er nun die vernünftige Einsicht: alles Thun aus sinnlicher Begierde oder aus Unfreiheit überhaupt sey Mangel einer Einsicht, ein nicht vernünftiges Thun, oder ein Thun, das nicht auf das Denken als solches geht. Die absolut vernünftige Thätigkeit aber sey allein die Wissenschaft, das in sich selbst sich befriedigende Thun, und dieß daher göttliche Glückseligkeit; bei den andern Tugenden trete dagegen nur menschliche Glückseligkeit ein, wie auch im Theoretischen die Empfindung das Endliche gegen

[1] Siehe: Michelet, De doli et culpae in jure criminali notionibus; System der philosophischen Moral, Buch II, Abschnitt 1; Afzelius: Aristotelis De imputatione actionum doctrina.

Anm. des Herausgebers.

[2] Ethic. Nicom. I, 2—12 (4—12); X, 6—8; Eth. Eudem, II, 1.

das göttliche Denken ist. Aristoteles sagt nun viel Gutes und Schönes über die Tugend und das Gute und die Glückseligkeit im Allgemeinen, und daß die Glückseligkeit, als das für uns erreichbare Gute, ohne Tugend nicht gefunden werde u. s. f.; was Alles keine tiefe Einsicht in speculativer Rücksicht hat.

In Ansehung des Begriffs der Tugend will ich ferner Einiges anführen. In praktischer Rücksicht unterscheidet Aristoteles [1] zunächst an der Seele überhaupt eine vernünftige und eine unvernünftige Seite: in der letzten sey die Vernunft nur der Möglichkeit nach; ihr kommen die Empfindungen, Leidenschaften, Affecte zu. In der vernünftigen Seite derselben habe Verstand, Weisheit, Besonnenheit, Kenntniß ihren Platz; aber sie machen noch nicht die Tugend aus, die erst in der Einheit der vernünftigen mit der unvernünftigen Seite bestehe. Aristoteles nennt also Tugend dieß, wenn die Neigungen sich zu der Vernunft so verhalten, daß sie das thun, was diese befiehlt. Wenn die Einsicht schlecht oder gar nicht vorhanden sey, das Herz aber sich wohl verhalte, so könne wohl Gutmüthigkeit, aber nicht Tugend da seyn, weil der Grund fehle, nämlich die Vernunft, welche der Tugend nothwendig sey. Aristoteles setzt so die Tugend in die Erkenntniß: doch sey die Vernunft nicht rein an sich, wie Viele meinen, das Princip der Tugend, sondern vielmehr der vernünftige Trieb zum Guten; Trieb und Vernunft seyen also beide die nothwendigen Momente der Tugend. So daß von der Tugend auch nicht gesagt werden kann, daß sie schlecht angewendet werde; denn sie selbst ist das Anwendende. Aristoteles tadelt daher, wie wir bereits (S. 67—69) gesehen haben, den Sokrates, weil er die Tugend nur in die Einsicht setzt. Es muß zum Guten ein unvernünftiger Trieb vorhanden seyn, die Vernunft kommt aber als den Trieb beurtheilend und bestimmend hinzu; wenn jedoch von ihr der Anfang gemacht wird, so folgen die Leidenschaften nicht nothwendig als gleich gestimmt, sondern sind oft entgegengesetzt. In der Tugend also, indem sie auf Ver-

[1] Magn. Moral. I, 5, 35; Eth. Nic. I, 13; Eth. Eud. II, 1.

wirklichung geht und dem Einzelnen angehört, ist die Vernunft nicht das einzige Princip; sondern die Neigung ist das Treibende, Besondere, welches für's Praktische im Subject eben das auf die Verwirklichung Gehende ist. Das Subject muß dann aber in dieser Besonderung seiner Thätigkeit seine Leidenschaften zugleich dem Allgemeinen unterwerfen; und diese Einheit, worin das Vernünftige das Herrschende ist, ist eben die Tugend. Dieß ist die richtige Bestimmung: einerseits geht diese Definition also gegen solche Ideale von bloßer Unterdrückung der Leidenschaften, wonach man sich von Jugend auf bestimmt, andererseits auch gegen die Ansicht, daß die Neigungen gut an sich seyen. Beide Extreme der Vorstellung sind in neuerer Zeit häufig vorgekommen, wie wenn man einmal das Gerede hört: Der von Natur schöne und edle Mensch sey höher, als die Pflicht; ebenso dann aber auch vorgestellt wird, die Pflicht solle als Pflicht gethan werden, ohne die besonderen Seiten als Moment des Ganzen zu berücksichtigen.

Aristoteles geht dann die besonderen Tugenden weitläufig durch. Weil die Tugenden, so als Einheit des Begehrenden oder Verwirklichenden mit dem Vernünftigen betrachtet, ein alogisches Moment in sich haben, so setzt Aristoteles [1] ihr Princip in ein Mittelmaaß dieser empfindenden Seite; so daß die Tugend die Mitte zwischen zwei Extremen ist, z. B. die Freigebigkeit zwischen Geiz und Verschwendung, zwischen Zorn und Passivität die Milde, zwischen Tollkühnheit und Feigheit die Tapferkeit, zwischen Selbstsucht und Selbstlosigkeit die Freundschaft u. s. f. Das Gute ist nämlich, wie speciell beim Sinne, der durch Uebermaaß leiden würde (s. oben, S. 341), darum überhaupt eine Mitte, eben weil das Sinnliche dessen Ingredienz ist. Dieses scheint keine bestimmte Definition zu seyn, und es wird eine bloß quantitative Bestimmung, eben weil nicht bloß der Begriff das Determinirende ist, sondern auch die Seite

[1] Ethic. Nicomach. II, 5 — 7 (6 — 7); Magn. Moral. I, 5 — 9; Eth. Eud. II, 3.

des Empirischen darin ist. Die Tugend ist nichts absolut an sich Bestimmtes, sondern zugleich etwas Stoffartiges, das seiner Natur nach eines Mehr oder Weniger fähig ist. Wenn man es also auch als sehr ungenügend und unbestimmt getadelt hat, daß Aristoteles die Tugend mehr als einen Gradunterschied bestimmte, so liegt dieß doch in der Natur der Sache. Die Tugend, und vollends die bestimmte, tritt in eine Sphäre ein, wo das Quantitative seinen Platz hat; der Gedanke ist hier nicht mehr als solcher bei sich selbst, die quantitative Grenze aber unbestimmt. Die Natur der besondern Tugenden ist von dieser Art, daß sie keiner genauern Bestimmung fähig sind; man kann nur im Allgemeinen darüber sprechen, und es giebt für sie keine weitere Bestimmung, als eben eine solche unbestimmte.[1] Nach unserer Betrachtungsweise dagegen ist die Pflicht etwas absolut in sich selbst Seyendes, nicht eine Mitte zwischen seyenden Extremen, durch die sie bestimmt wird; allein auch dieß Allgemeine ist somit leer oder vielmehr unbestimmt, während jeder bestimmte Inhalt ein Moment des Seyns ist, das uns sogleich in Collisionen von Pflichten verwickelt. Im Praktischen ist es, wo der Mensch eine Nothwendigkeit im Menschen als Einzelnem sucht und auszusprechen sucht; allein sie ist entweder formal, oder, als besondere Tugenden, ein bestimmter Inhalt, der eben so dem Empirischen anheimfällt.

β. Politik.

Noch ist die Politik des Aristoteles zu erwähnen; er hat es mehr oder weniger gefühlt, daß die positive Substanz, die nothwendige Organisation und Realisation des praktischen Geistes, der Staat ist, der durch die subjective Thätigkeit verwirklicht wird, so daß diese darin ihre Bestimmung erreicht. Aristoteles sieht daher auch die politische Philosophie als die ganze praktische Philosophie an, den Zweck des Staats als die allgemeine Glückseligkeit überhaupt. „Alle Wissenschaft und Fähigkeit (δύναμις)," sagt er (Magn. Mor. I, 1), „hat einen Zweck, und dieser ist das Gute: je vortrefflicher sie ist, einen desto vortrefflicheren Zweck; die vortrefflichste Fähigkeit aber ist die politische, daher ist ihr Zweck auch das Gute." Von dem Ethischen erkennt Aristoteles, daß es zwar dem Einzelnen auch zukommt, aber seine Vollendung im Volke hat: „Wenn gleich das höchste Gut dasselbige bleibt für einen Einzelnen und für einen ganzen Staat, so erscheint es doch als größer und würdiger, dasselbe einem Staate zu erringen und zu erhalten; zwar auch schon, es einem Einzelnen zu erringen, ist verdienstlich, schöner aber und göttlicher, einem Volke und ganzen Staaten. Die praktische Wissenschaft strebt nun hiernach, gehört also gewissermaßen zur Politik."[1]

[1] cf. Arist. Ethic. Nicom. I, 1 (3).

Ja, Aristoteles erkennt den Staat in so hohem Grade an, daß er (Polit. I, 2) sogar davon ausgeht, den Menschen zu definiren als: „ein politisches Thier, das Vernunft hat. Daher hat nur er Bewußtseyn des Guten und Bösen, des Gerechten und Ungerechten, nicht das Thier;" denn das Thier denkt nicht, und doch setzt man in neuerer Zeit den Unterschied dieser Bestimmungen auf die Empfindung, die auch die Thiere haben. Es ist auch die Empfindung des Guten und Bösen u. s. f., und diese Seite kennt Aristoteles auch (s. oben, S. 347); aber das, wodurch sie nicht Empfindung des Thieres ist, ist das Denken. Die vernünftige Einsicht ist daher auch bei Aristoteles die wesentliche Bedingung der Tugend, und so die Uebereinstimmung der Seite der Empfindung und der Vernunft ein wesentliches Moment in seiner Eudämonie. Nachdem Aristoteles den Menschen so bestimmt hat, sagt er: „Die Gemeinschaft von diesen macht die Familie und den Staat aus, nach dem Verhältniß aber, daß der Staat der Natur nach" (d. h. seinem Begriffe, der Vernunft und der Wahrheit nach, nicht der Zeit nach) „früher ist, als die Familie" (die natürliche Verbindung, nicht die vernünftige) „und der Einzelne von uns." Aristoteles macht nicht den Einzelnen und dessen Recht zum Ersten, sondern erkennt den Staat für das, was seinem We-

[1] Arist. Eth. Nic. I, 1 (2).

sen nach höher ist, als der Einzelne und die Familie, weil er eben deren Substantialität ausmacht. „Denn das Ganze ist das Erste gegen den Theil. Wird z. B. der ganze Mensch aufgehoben, so giebt es weder Fuß noch Hand außer dem Namen nach, wie eine steinerne Hand; denn eine vertilgte Hand ist wie eine steinerne." Ist der Mensch todt, so gehen alle Theile unter. „Denn Alles ist durch die Entelechie und die Möglichkeit bestimmt; so daß, wenn diese Entelechie nicht mehr vorhanden ist, nicht mehr zu sagen ist, Etwas sey noch Dieses, sondern nur dem Namen nach. So ist der Staat das Wesen der Einzelnen; der Einzelne ist so wenig Etwas an und für sich, getrennt vom Ganzen, als irgend ein vom Ganzen abgesonderter organischer Theil." Dieß ist dem modernen Princip gerade entgegengesetzt, wo die besondere Willkühr des Einzelnen als das Absolute zum Ausgangspunkt gemacht wird; so daß Alle durch Abgebung ihrer Stimme festsetzen, was Gesetz seyn soll, und dadurch erst ein Gemeinwesen zu Stande kommt. Bei Aristoteles aber, wie bei Plato, ist der Staat das prius, das Substantielle, die Hauptsache; denn sein Zweck ist der höchste in Rücksicht auf das Praktische. „Wer aber dieser Verbindung unfähig wäre, oder aus Selbstständigkeit ihrer nicht bedürfte, wäre entweder ein wildes Thier oder ein Gott."

Aus diesen wenigen Zügen erhellt, daß Aristoteles nicht den Gedanken eines sogenannten Naturrechts (wenn ein Naturrecht vermißt wird) haben konnte: d. h. eben die Betrachtung des abstracten Menschen außer der realen Verbindung. Sonst enthält seine Politik noch jetzt lehrreiche Ansichten über die inneren Momente des Staats,[1] und eine Beschreibung der verschiedenen Verfassungen;[2] Letzteres hat jedoch nicht mehr dieß Interesse, wegen des verschiedenen Princips alter und moderner Staaten. Kein Land war so reich als Griechenland an mannigfaltigen Verfassungen zugleich und Abwechselung derselben in Einem Staate, allein zugleich unbekannt mit dem abstracten Recht unserer modernen Staaten, das den Einzelnen isolirt, ihn als solchen gewähren läßt, und doch als ein unsichtbarer Geist Alle zusammenhält: so daß aber in Keinem eigentlich weder das Bewußtseyn, noch die Thätigkeit für das Ganze ist; sondern indem er wesentlich als Person gilt und es ihm nur um den Schutz seiner Einzelnheit zu thun ist, wirkt er zum Ganzen, ohne zu wissen, wie. Es ist eine getheilte Thätigkeit, von der Jeder nur ein Stück hat: wie in einer Fabrik Keiner ein Ganzes macht, sondern nur einen Theil, und die anderen Geschicklichkeiten nicht besitzt; indem nur Einige die Zusammensetzung machen. Nur freie Völker haben das Bewußtseyn und die Thätigkeit für's Ganze; in modernen ist der Einzelne nur für sich als solcher frei, und genießt nur bürgerliche Freiheit, — in dem Sinne der Freiheit eines bourgeois, nicht eines citoyen, wofür wir nicht zwei Wörter haben. Bürgerliche Freiheit in dieser Bedeutung ist eben die Entbehrung des Allgemeinen, das Princip des Isolirens; sie ist aber ein nothwendiges Moment, das die alten Staaten nicht kannten: diese vollkommene Selbstständigkeit der Punkte, und eben darum größere Selbstständigkeit des Ganzen, welche das höhere organische Leben ausmacht. Nachdem der Staat dieß Princip in sich empfangen, konnte höhere Freiheit hervorgehen; jene Staaten sind Naturspiele und Naturproducte, die vom Zufall und von der Laune des Einzelnen abhängen: erst jetzt ist das innere Bestehen und die unzerstörbare Allgemeinheit möglich, die real und consolidirt in ihren Theilen ist.

Aristoteles hat sich übrigens nicht darauf eingelassen, so einen Staat zu beschreiben, wie Plato; sondern in Ansehung der Staatsverfassung bestimmt er nur, daß die Besten herrschen müssen. Das geht aber immer so, man mag es machen, wie man will; es ist ihm daher nicht so sehr um die Bestimmung der Formen der Staatsverfassung zu thun. Zum Beweise, daß die Besten herrschen müssen, führt Aristoteles an: „Die Besten würden Unrecht leiden, wenn sie den Andern gleichgestellt würden, die ihnen ungleich sind an Tugend und politischer Fähigkeit; denn ein solcher

[1] Arist. Polit. III, 1; IV, 14—16.
[2] Arist. Polit. III, 7 (5) — IV, 13.

Ausgezeichneter gleicht einem Gotte unter den Menschen." Hier schwebte dem Aristoteles ohne Zweifel sein Alexander vor, der einem Gotte gleich herrschen müsse, über den also Niemand herrschen könne, nicht einmal das Gesetz. „Für ihn ist kein Gesetz, da er sich selber das Gesetz ist. Man könnte ihn etwa aus dem Staat werfen, aber über ihn regieren nicht, so wenig als über Jupiter. Es bleibt nichts übrig, was in der Natur Aller ist, als einem Solchen gerne zu gehorchen, so daß Solche an und für sich (ἄϋδιοι) Könige in den Staaten sind." [1] Die Griechische Demokratie war damals schon ganz verfallen, so daß Aristoteles keinen Werth mehr darauf legen konnte.

4. Die Logik.

Auf der andern Seite der Philosophie des Geistes steht Aristoteles' Wissenschaft des abstracten Denkens, eine Logik, die noch zu betrachten übrig ist; sie wurde ebensosehr Jahrhunderte und Jahrtausende lang geehrt, als sie jetzt verachtet ist. Aristoteles ist als der Vater der Logik angesehen worden: seine logischen Schriften sind die Quelle und das Lehrbuch der logischen Darstellungen aller Zeiten, die zum Theil nur speciellere Ausführungen waren, wodurch sie strohern, matt, unvollkommen und rein formell werden mußten; wie denn noch in den neuesten Zeiten Kant gesagt hat, daß seit Aristoteles die Logik, wie die reine Geometrie seit Euklid, eine vollendete Wissenschaft sey, die bis auf den heutigen Tag beibehalten worden, und keine weitere wissenschaftliche Verbesserung und Veränderung mehr erlangt hat. Obzwar also die Logik hier zum ersten Male erwähnt wird, und in der ganzen folgenden Geschichte der Philosophie nie eine andere erwähnt werden kann (denn es hat sonst keine gegeben, wenn man nicht das Negative des Skepticismus hierher rechnen will): so kann hier doch nicht von ihrem nähern Inhalt die Rede seyn, sondern nur eine allgemeine Charakterisirung derselben Platz finden.

[1] Arist. Polit. III, 13 (8—9).

Diese Formen Theils über Begriff, Theils über Urtheil und Schluß kommen von Aristoteles her. Wie in der Naturgeschichte die Thiere, z. B. das Einhorn, Mammuth, diese Käferart, Molluske u. s. w. betrachtet, und beschrieben wird, was solch' eine Bestie sey: so ist Aristoteles gleichsam der Naturbeschreiber dieser geistigen Formen des Denkens; aber bei diesem Schließen von Einem aufs Andere hat Aristoteles nur das Denken in seiner endlichen Anwendung bestimmt dargestellt, seine Logik ist also eine Naturgeschichte des endlichen Denkens. Indem sie ein Bewußtwerden über die abstracte Thätigkeit des reinen Verstandes, nicht ein Wissen von diesem und jenem Concreten, sondern reine Form ist: so ist dieß Bewußtseyn in der That bewundernswürdig, und noch bewundernswürdiger diese Ausbildung dieses Bewußtseyns; diese Logik also ein Werk, das der Tiefe ihres Erfinders, so wie der Stärke seiner Abstraction die höchste Ehre macht. Denn die höchste Stärke des Zusammenhaltens im Denken ist eben, es vom Stoffartigen zu trennen und so festzuhalten: und sie zeigt sich fast noch mehr, wenn man es festhält, wie es, mit dem Stoffe amalgamirt, sich auf die mannigfaltigste Weise umherwirft, und einer Menge von Wendungen fähig ist; auch betrachtet Aristoteles in der That nicht nur die Bewegung des Denkens, sondern ebenso des Denkens am Vorstellen. Die Logik des Aristoteles ist in fünf Schriften enthalten, die unter dem Namen Ὄργανον zusammengefaßt sind.

a. Die Kategorien (κατηγορίαι), von denen die erste Schrift handelt, sind die allgemeinen Bestimmungen, das, was von dem Seyenden ausgesagt wird (κατηγορεῖται): ebensowohl das, was wir Verstandesbegriffe nennen, als die einfachen Wesenheiten der Dinge. Es kann dieß eine Ontologie genannt werden, der Metaphysik angehörig; diese Bestimmungen kommen daher auch in Aristoteles' Metaphysik vor. Aristoteles (Categor. 1) sagt nun: „Homonym (ὁμώνυμα) heißt das, was bloß den Namen gemein, aber eine andere substantielle Begriffsbestimmung (λόγος τῆς οὐσίας) hat: wie wenn man z. B. ein Pferd und dessen Bild Beide ein Thier nennt."

Dem Homonymen ist also der Begriff (λόγος) entgegengesetzt; und indem Aristoteles hiervon τὰ λεγόμενα, wovon das zweite Kapitel handelt, ableitet: so erhellt, daß dieser letztere Ausdruck mehr als das bloße Sagen bezeichnet, und hier überhaupt für bestimmte Begriffe zu nehmen ist. „Die bestimmten Begriffe werden entweder mit Verbindung (κατὰ συμπλοκήν), oder ohne Verbindung (ἄνευ συμπλοκῆς) gesagt: z. B. der Mensch siegt, der Ochs läuft; oder der Mensch, der Ochs, Siegen, Laufen." Beim ersten Gliede der Eintheilung führt Aristoteles τὰ ὄντα welche allerdings überhaupt rein subjective Beziehungen Solcher sind, die für sich sind: so daß die Beziehung nicht an ihnen selbst, sondern außer ihnen ist. Wiewohl nun τὰ λεγόμενα und τὰ ὄντα wieder von einander unterschieden werden, so gebraucht doch Aristoteles weiter sowohl λέγεται als ἐστί von den οὐσι: so daß λέγεται von einer Gattung, in der Beziehung auf ihr Besonderes, gesetzt wird; hingegen ἐστί von einem Allgemeinen, das nicht Idee, sondern Einfaches ist. Denn Aristoteles sagt: „Es giebt Bestimmtheiten (ὄντα), welche von einem Subjecte ausgesagt werden (καθ' ὑποκειμένου λέγεται), aber in keinem Subjecte sind: wie der Mensch von einem bestimmten Menschen; er ist aber nicht in einem bestimmten Menschen. Andere sind in einem Subjecte (ἐν ὑποκειμένῳ ἐστί), werden aber nicht so von einem Subjecte gesagt (in einem Subjecte seyn, heißt: nicht als Theil in ihm seyn, aber nicht ohne ein Subject seyn können), wie eine Grammatik (τὶς γραμματική) in einem Subjecte, der Seele, ist, aber nicht von einem Subjecte gesagt," oder nicht als Gattung auf ein Subject bezogen „werden kann. Anderes wird auf ein Subject bezogen (λέγεται), und ist in einem Subjecte; die Wissenschaft ist in der Seele, und wird auf Grammatik bezogen. Anderes ist weder in einem Subject, noch wird es auf ein Subject bezogen: ein gewisser Mensch, das Individuelle, numerisch Eine; doch kann Einiges in einem Subjecte seyn, wie eine bestimmte Grammatik." Statt Subject würden wir besser Substrat setzen; denn es ist das,

worauf der Begriff sich nothwendig bezieht: d. h. dasjenige, was in der Abstraction weggelassen wird, also das dem Begriff entgegengesetzte Einzelne. Man sieht, Aristoteles hat den Unterschied von Gattung oder Allgemeinem, und Einzelnem im Sinne.

Das Erste, was Aristoteles im Vorhergehenden bezeichnet hat, ist hiernach die Gattung, die von einem Menschen ausgesagt wird, aber nicht in ihm ist, oder nicht als Einzelnes ist; der tapfere Mann z. B. ist ein Wirkliches, aber als allgemeiner Begriff ausgedrückt. Ueberhaupt ist in der formalen Logik und ihren Begriffen immer der Gegensatz gegen ein Wirkliches vorhanden; und das logisch Wirkliche ist an sich ein Gedachtes, Tapferkeit also z. B. eine reine Form der Abstraction. Diese Verstandes-Logik sucht aber in ihren drei Stufen die Kategorien des Absoluten nachzuäffen. Begriff ist ein logisch Wirkliches, also an sich bloß Gedachtes, d. h. Mögliches. Im Urtheil setzt sie einen Begriff A als ein wirkliches Subject, und verbindet ein anderes Wirkliches als Begriff B damit; B soll der Begriff seyn, und A in Rücksicht auf ihn ein Seyn haben, — aber B ist nur der allgemeinere Begriff. Im Schluß soll die Nothwendigkeit nachgeahmt werden: schon in einem Urtheil ist eine Synthesis eines Begriffs und seynsollenden Seyns, im Schluß soll sie die Form der Nothwendigkeit tragen, indem beides Entgegengesetzte in einem Dritten wie durch den medius terminus der Vernunft, z. B. bei dem Mittelmaaß der Tugend (s. oben, S. 351), gleich gesetzt wird. Der Obersatz drückt ein logisches Seyn aus: der Untersatz eine logische Möglichkeit, denn Cajus ist ein bloß Mögliches für die Logik; der Schlußsatz verbindet Beides. Erst vor der Vernunft aber entfaltet sich das Lebendige; denn sie ist die wahre Realität. Das Zweite ist das Allgemeine überhaupt, das nicht Gattung ist: d. h. nicht in sich selbst die Einheit des Allgemeinen und Besondern — oder absolute Einzelnheit, damit aber Unendlichkeit — ist; dieß ist wohl in einem Subjecte Moment oder Prädicat, aber es ist nicht an und für sich selbst. Dieß Verhältniß wird nun durch οὐ λέγεται ausgedrückt; denn ὅ λέγεται ist das,

was als Allgemeines in ihm selbst zugleich unendlich ist. Das Dritte ist das Besondere, was ausgesagt wird: wie Wissenschaft in ihr selbst unendlich, und so die Gattung z. B. der Grammatik ist; zugleich aber als Allgemeines, oder als nicht Einzelnes, ist sie Moment eines Subjects. Das Vierte des Aristoteles ist, was unmittelbare Vorstellung heißt: das Einzelne. Die Ausnahme, daß Einiges, z. B. eine bestimmte Grammatik, auch in einem Subjecte sey, gehört nicht hierher; denn die bestimmte Grammatik ist nicht wesentlich an ihr selbst Einzelnes.

Hierüber macht Aristoteles [1] selbst nun folgende Bemerkungen: „Wenn Etwas von einem Andern prädicirt wird (*κατηγορεῖται*) als von einem Subjecte: so gilt, was vom Prädicate gesagt wird (*λέγεται*)," d. h. was als Allgemeines auf dasselbe bezogen ist, „auch vom Subjecte." Dieß ist der gewöhnliche Schluß; man sieht schon hieraus, daß, indem dieß so kurz abgefertigt wird, der eigentliche Schluß bei Aristoteles eine viel größere Bedeutung hat. „Verschiedene Gattungen, die einander nicht untergeordnet sind (*μὴ ὑπ' ἄλληλα τεταγμένα*), wie Thier und Wissenschaft, haben verschiedene specifische Differenzen (*διαφοράς*): z. B. das Thier hat die Unterschiede Landthier, Vogel, Fisch, — die Wissenschaft keinen dergleichen. Hingegen untergeordnete Gattungen können dieselben Differenzen haben; denn die oberen Gattungen werden von den untern ausgesagt, so daß die Unterschiede, die vom Prädicate gelten, auch Unterschiede des Subjects sind."

Nachdem Aristoteles bisher bei den bestimmten Begriffen von dem Verbundenen gesprochen hatte, so kommt er nunmehr auf „das, was ohne Verbindung ausgesagt wird;" denn dieß war, wie wir (S. 358) sahen, die Eintheilung, die er im zweiten Kapitel zum Grunde legte. Das ohne Verbindung Ausgesagte, als die eigentlichen Kategorien, behandelt er im Folgenden ausführlicher; jedoch ist die Schrift, worin er diese Kategorien zusammenstellt, nicht für vollständig anzusehen. Aristoteles [2] nimmt

[1] Categor. c. 3 (c. 2, §. 3–5).
[2] Categor. c. 4 (c. 2, §. 6–8).

ihrer zehn an: „Jeder solcher bestimmte Begriff drückt entweder eine Substanz (*οὐσίαν*) aus, oder eine Qualität (*ποιόν*), oder eine Quantität (*ποσόν*)," die Materie, „oder ein Verhältniß (*πρός τι*), oder einen Ort (*ποῦ*), oder eine Zeit (*ποτέ*), oder eine Lage (*κεῖσθαι*), oder ein Haben (*ἔχειν*), oder ein Thun (*ποιεῖν*), oder ein Leiden (*πάσχειν*). Keins derselben ist in dieser Trennung eine Affirmation (*κατάφασις*), oder eine Negation (*ἀπόφασις*), d. h. weder wahr noch falsch." Diesen Prädicabilien fügt Aristoteles dann noch fünf Postprädicamente hinzu; doch stellt er sie sämmtlich nur so neben einander. [1] Die Kategorien der Relation sind Synthesen der Qualität und Quantität, sie gehörten somit der Vernunft an; aber sie gehören dem Verstande an und sind Formen der Endlichkeit, insofern sie als bloße Relationen gesetzt werden. Das Seyn, das Wesen ist in ihnen das Erste: daneben steht das Mögliche, als Accidenz oder Bewirktes; aber Beides ist getrennt. In der Substanz ist A Seyn, B Möglichkeit; im Causalitäts-Verhältnisse ist A und B Seyn, aber A wird in B gesetzt als ein Setzen des A. A der Substanz ist logisches Seyn, es ist das Wesen entgegengesetzt seiner Existenz; und diese Existenz ist in der Logik eine bloße Möglichkeit. In der Kategorie der Causalität ist das Seyn des A in B ein bloßes Seyn der Reflexion; B ist für sich selbst ein Anderes. In der Vernunft aber ist A ebensowohl Seyn des B, als des A; und A ist ganzes Seyn des A, so wie des B.

Aristoteles [2] spricht nun zunächst von der Substanz. Die Substanz, und zwar „die am eigentlichsten (*κυριώτατα*) und zuerst und am meisten so genannte," ist ihm aber das Individuum, — die vierte Klasse der von ihm angegebenen Bestimmtheiten (s. oben, S. 358—360). „Die zweiten Substanzen sind die, in welchen, als Arten (*εἴδεσι*), jene ersten sind: sie, und auch die Gattungen dieser Arten. Vom Subjecte wird Name und Begriff (*λόγος*) des

[1] Arist. Categor. c. 10—14 (8—11); vergleiche Kant: Kritik d. r. Vernunft, S. 79 (6. Aufl.).
[2] Categor. c. 5 (3).

von einem Subjecte ausgesagten Allgemeinen (*τῶν καθ' ὑποκειμένου λεγομένων*) — der zweiten Substanzen — prädicirt: z. B. vom bestimmten Menschen, als dem Subjecte, wird sowohl der Name, als der Begriff des Menschen (das lebende Wesen) ausgesagt. Hingegen unmöglich der Begriff des in einem Subjecte seyenden (*ἐν ὑποκειμένῳ ὄντος*) von dem" untergeordneten „Subjecte, bei Einigen aber wohl der Name: der Begriff des Weißen also nicht vom Körper, in dem es ist, sondern nur der Name. Das Andere aber," außer der Definition (*λόγος*) überhaupt, und „dem Namen bei den Meisten, wird auf die ersten Substanzen als die Subjecte" (das Einzelne) „bezogen, oder ist in ihnen. Ohne die ersten Substanzen kann also nichts Anderes seyn, — weil sie allem Andern zum Grunde liegen (*ὑποκεῖσθαι*). Von den zweiten Substanzen ist die Art mehr Substanz, als die Gattung; denn sie ist der ersten Substanz näher, — und die Gattung wird von der Art, nicht umgekehrt, prädicirt:" die Art ist hier nämlich das Subject, was also nicht immer ein wesentlich als Einzelnes Bestimmtes zu seyn braucht, sondern auch das Untergeordnete überhaupt bedeutet. „Aber die Arten sind in gleichem Grade Substanzen, so wie von den ersten Substanzen keine mehr Substanz ist, als die andere. Auch sind die Arten und Gattungen vor dem Uebrigen" (den Eigenschaften oder Accidenzen) „zweite Substanzen zu nennen: der Begriff Mensch vor dem, daß er weiß ist, oder läuft." Die Abstraction hat also zweierlei zum Gegenstande: z. B. Mensch und gelehrt sind Beides Eigenschaften eines bestimmten Individui; Jenes abstrahirt aber nur von der Einzelnheit, und läßt die Totalität, ist also Erhebung des Einzelnen zum Vernünftigen, wo nichts verloren geht, als die Entgegensetzung der Reflexion. „Was von den Substanzen gilt, gilt auch von den Differenzen; denn sie haben, als Synonymen (*συνώνυμα*), sowohl den Namen, als den Begriff gemeinschaftlich."

b. Die zweite Schrift ist über die Interpretation (*περὶ ἑρμηνείας*); es ist die Lehre von den Urtheilen und Sätzen. Sätze sind, wo Affirmation und Negation, Falschheit und Wahrheit Statt findet;[1] sie beziehen sich nicht auf das reine Denken, wenn die Vernunft sich selbst denkt: sind nicht Allgemeines, sondern Einzelnes.

c. Das Dritte sind die analytischen Bücher, deren zwei Werke sind, die früheren und die späteren; sie handeln besonders ausführlich von dem Beweise (*ἀπόδειξις*) und den Verstandesschlüssen. „Der Schluß ist ein Grund (*λόγος*), in welchem, wenn Einiges gesetzt ist, ein Anderes als das Gesetzte, nach der Nothwendigkeit, folgt."[2] Aristoteles' Logik hat die allgemeine Theorie der Schlüsse hauptsächlich sehr genau behandelt, sie sind aber gar nicht die allgemeine Form der Wahrheit; in seiner Metaphysik, Physik, Psychologie u. s. f. hat er nicht geschlossen, sondern den Begriff an und für sich gedacht.

d. Das Vierte sind die topischen Bücher (*τοπικά*), welche von den Oertern (*τόποι*) handeln: worin also die Gesichtspunkte durchgeführt sind, woraus eine Sache betrachtet werden kann. Cicero und Jordanus Bruno haben dieß näher bearbeitet. Aristoteles giebt eine große Anzahl von allgemeinen Gesichtspunkten an, die bei einem Gegenstande, einem Satze oder einer Aufgabe u. s. f. genommen werden können: jede Aufgabe könne sogleich auf diese verschiedenen Gesichtspunkte reducirt werden, die überall vorkommen müssen. Diese Oerter sind so gleichsam ein Schema von Mancherlei, um danach einen Gegenstand zu betrachten, ihm nachzuforschen; — eine Arbeit, die besonders für die Bildung von Rednern und das Schwatzen sehr zweckmäßig und erforderlich schien, indem das Bewußtseyn der Gesichtspunkte die Möglichkeit an die Hand giebt, einem Gegenstande sogleich vielerlei Seiten abzugewinnen, und sich nach diesen Seiten über ihn zu verbreiten (s. oben, S. 11—12). Dieß gehört nun nach Aristoteles zur Dialektik, die er ein Instrument nennt, Sätze und Schlüsse aus Wahrscheinlichem zu finden.[3] Solche Oerter sind entweder allgemeinerer Art, z. B. Ver-

[1] Arist. Categor. c. 4 (2); De Interpretat. c. 4—6.
[2] Arist. Analytic. prior. I, 1; Topic. I, 1.
[3] Arist. Topic. I, 13 (11) et 1.

schiedenheit, Aehnlichkeit, Gegensatz, Verhältniß, Vergleichung: [1] oder speciell, z. B. Oerter, um zu beweisen, daß Etwas besser oder wünschenswerther sey, als da sind die Dauer der Zeit; die Autorität dessen, oder Mehrerer, die es erwählen; die Gattung gegen die Art; das Wünschenswerthe für sich; weil es in einem Bessern ist; der Zweck; die Vergleichung des Zwecks und der Folge; das an sich Schönere und Lobenswürdigere u. s. f. [2] Aristoteles (Topic. VIII, 2) sagt, man müsse sich gegen die Dialektiker eher der Syllogismen, gegen die Menge eher der Induction bedienen. Ebenso trennt Aristoteles [3] die dialektischen und beweisenden Syllogismen von den rhetorischen und jeder Art der Ueberzeugung; zu den rhetorischen rechnet er aber die Induction.

e. Die fünfte Schrift endlich sind die sophistischen Elenchen (*σοφιστικοὶ ἔλεγχοι*), oder „Von den Wendungen," wie beim bewußtlosen Fortlaufen des Gedankens in seinen Kategorien am Stoffartigen der Vorstellung er in beständigen Widerspruch mit sich selbst geräth. Die sophistischen Elenchen verleiten das bewußtlose Vorstellen zu solchen Widersprüchen, und machen es darauf aufmerksam, um es darin zu fangen; bei Zeno wurden sie erwähnt, auch die Sophisten suchten sie auf, besonders aber waren die Megariker stark darin. Aristoteles geht eine Menge solcher Widersprüche in der Art und Weise durch, daß er sie auflöst; er verfährt dabei ruhig und sorgsam, und läßt sich die Mühe nicht verdrießen, wenn sie auch mehr dramatischer Art seyn sollten. Früher (S. 114—122) schon sahen wir Beispiele bei den Megarikern: und wie Aristoteles diese Widersprüche durch die Unterscheidung und Bestimmung auflöste.

Was von diesen fünf Theilen des Aristotelischen Organons in unsern gewöhnlichen Logiken vorkommt, ist in der That das Wenigste und Trivialste, häufig nur die Isagoge des Porphyr.

[1] Arist. Topic. I, c. 16—18 (14—16); II, 7—8, 10.
[2] Arist. Topic. III, 1; Buhle: Argum. p. 18.
[3] Analyt. prior. II, 23 (25).

Besonders in den ersten Theilen, in der Interpretation und den analytischen Büchern, enthält diese Aristotelische Logik schon Darstellungen der allgemeinen Denkformen, die in der gewöhnlichen Logik abgehandelt werden, und eben die Grundlage dessen sind, was bis in die neuesten Zeiten als Logik bekannt ist. Es ist ein unsterbliches Verdienst des Aristoteles, diese Formen, die das Denken in uns nimmt, erkannt und bestimmt zu haben. Denn was uns sonst interessirt, ist das concrete, in äußere Anschauung versenkte Denken: jene Formen bilden ein darin versenktes Netz von unendlicher Beweglichkeit, — und diese feinen sich durch Alles hindurchziehende Fäden zu fixiren, ist ein Meisterstück von Empirie; und dieß Bewußtseyn ist von absolutem Werth. Das bloße Betrachten, als eine Kenntniß von den mancherlei Formen und Wendungen dieser Thätigkeit, ist schon wichtig und interessant genug. Denn so trocken und gehaltlos uns das Aufzählen der verschiedenen Arten von Urtheilen und Schlüssen und deren mannigfaltigen Verschränkungen erscheinen kann, auch nicht dienlich, die Wahrheit zu finden: so darf wenigstens im Gegensatz nicht eine andere Wissenschaft dagegen erhoben werden. Wenn es z. B. für eine würdige Bestrebung gilt, die unsägliche Menge von Thieren, z. B. hundert sieben und sechzig Kukuksarten, wo Eine einen Busch auf dem Kopfe anders gebildet hat, eine neue elende Art von einem elenden Geschlechte eines Mooses, das nicht besser als ein Schorf ist, oder eines Insects, Geschmeißes, der Wanzen u. s. w. in der gelehrten Entomologie kennen zu lernen: so ist es viel wichtiger, die mancherlei Arten der Bewegung des Denkens, als jenes Ungeziefers kennen zu lernen. Das Beste, was über die Formen des Urtheils, Schlusses u. s. f. in der gewöhnlichen Logik vorkommt, ist aus diesen Schriften des Aristoteles genommen; man hat viel im Detail daran ausgesponnen, aber das Wahrhafte findet sich schon bei Aristoteles.

Was nun den eigentlichen philosophischen Werth der Aristotelischen Logik betrifft, so hat sie in unsern Lehrbüchern die

Stellung und Bedeutung erhalten, daß sie nur die Thätigkeit des Verstandes als Bewußtseyn ausdrücke: also eine Anweisung sey, richtig zu denken, so daß es scheint, als ob die Bewegung des Denkens etwas für sich wäre, was das, worüber gedacht wird, nichts anginge; mit andern Worten die sogenannten Denk-Gesetze unseres Verstandes enthalte, wodurch wir zur Einsicht kommen, aber durch eine Vermittelung, welche nicht die Bewegung der Dinge selbst wäre. Das Resultat soll freilich Wahrheit seyn, so daß die Dinge so beschaffen sind, wie wir sie nach den Gesetzen des Denkens herausbringen; aber die Weise dieses Erkennens hat bloß eine subjective Bedeutung, und das Urtheil und der Schluß ist nicht ein Urtheil und ein Schluß der Dinge selbst. Wenn nun nach dieser Ansicht das Denken für sich betrachtet wird, so erscheint es nicht an sich als Erkennen, oder hat keinen Inhalt an und für sich selbst: sondern ist eine formelle Thätigkeit, die sich wohl richtig verläuft, aber deren Inhalt für sie ein gegebener ist. Das Denken wird in diesem Sinne zu etwas Subjectivem: an und für sich sind diese Urtheile und Schlüsse wohl wahr, oder vielmehr richtig, daran hat noch Niemand gezweifelt; aber weil ihnen der Inhalt fehle, reiche dieß Urtheilen und Schließen nicht zur Erkenntniß der Wahrheit hin. So gelten sie den Logikern als Formen, denen der Inhalt gegenüber steht, weil sie selbst nicht die Gestalt des Inhalts haben; und das, für was sie gegeben werden, — daß sie nämlich Formen sind, — wird getadelt. Das Schlimmste, was ihnen nachgesagt wird, ist aber, daß der Fehler nur daran liege, daß sie formal: sowohl die Gesetze des Denkens als solchen, als seine Bestimmungen, die Kategorien, entweder nur Bestimmungen am Urtheil, oder nur subjective Formen des Verstandes sind, gegen die das Ding-an-sich noch etwas Anderes ist. Allein in jener Ansicht und in diesem Tadel ist das Wahre selbst verfehlt; denn das Unwahre überhaupt ist die Gestalt des Gegensatzes von Subject und Object, und der Mangel ihrer Einheit: so daß dann die Frage gar nicht aufgeworfen wird, ob Etwas an und für sich selbst wahr ist. Empirischen Inhalt haben diese Bestimmungen nun freilich nicht, aber das Denken und seine Bewegung ist selbst der Inhalt: und zwar ein so interessanter Inhalt, als es irgend einen geben kann; so daß diese Wissenschaft vom Denken für sich eine wahre Wissenschaft ist. Allein hier tritt wieder der Nachtheil der ganzen Aristotelischen Manier, — so wie aller folgenden Logik, — und zwar im höchsten Grade, ein: daß nämlich im Denken und in der Bewegung des Denkens, als eines solchen, die einzelnen Momente auseinanderfallen; es sind eine Menge Arten des Urtheilens und des Schließens, deren jede so für sich gilt, und an und für sich, als solche, Wahrheit haben soll. So sind sie eben Inhalt; denn sie sind dann ein gleichgültiges, unterschiedenes Seyn: z. B. die berühmten Gesetze des Widerspruchs u. s. f., die Schlüsse u. s. f. In dieser Vereinzelung haben sie aber eben keine Wahrheit; sondern nur ihre Totalität ist die Wahrheit des Denkens, weil diese Totalität subjectiv und objectiv zugleich ist. Sie sind also nur das Material der Wahrheit, der formlose Inhalt: ihr Fehler mithin nicht, daß sie nur Formen sind; sondern vielmehr, daß ihnen die Form fehlt und sie zu sehr Inhalt sind. So wie vielerlei Einzelnes eines Dings nicht für sich Etwas ist, z. B. roth, hart u. s. w., sondern nur ihre Einheit ein reales Ding ausmacht: so ist es mit der Einheit der Formen des Urtheilens und Schließens, die einzeln eben so wenig Wahrheit haben, als eine solche Eigenschaft, oder als ein Rhythmus und eine Melodie. Die Form eines Schlusses, so wie sein Inhalt, kann ganz richtig seyn, und doch sein Schlußsatz ohne Wahrheit, weil diese Form, als solche, für sich keine Wahrheit hat; von dieser Seite aber sind diese Formen nie betrachtet worden, und die Verachtung der Logik selbst beruht auf dem falschen Gesichtspunkt des Mangels des Inhalts. Dieser Inhalt ist nun kein anderer, als die speculative Idee. Begriffe des Verstandes oder der Vernunft sind das Wesen der Dinge, freilich nicht für jene Ansicht, aber in Wahrheit: und so auch für Aristoteles die Begriffe des Verstandes, nämlich die Kategorien, die Wesenheiten des Seyns.

Wenn sie also an und für sich wahr, so sind sie selbst ihr eigener, und zwar sogar höchster Inhalt. Allein in der gewöhnlichen Logik ist dieß nicht der Fall: und auch wie diese Formen in den Aristotelischen Büchern dargestellt sind, so sind sie nur allgemeine Denkbestimmungen, die der abstracte Verstand vereinzelt. Dieß ist jedoch nicht die Logik des speculativen Denkens, d. h. der Vernünftigkeit als unterschieden von der Verständigkeit; sondern es liegt da die Verstandes-Identität, daß nichts sich widersprechen soll, zu Grunde. So wenig diese Logik des Endlichen ihrer Natur nach speculativ ist, so muß man sich doch damit bekannt machen; denn in endlichen Verhältnissen findet sie sich überall. Es giebt viele Wissenschaften, Kenntnisse u. s. f., die keine anderen Formen des Denkens kennen und anwenden, als diese Formen des endlichen Denkens, welche in der That die allgemeine Methode für die endlichen Wissenschaften ausmachen. Die Mathematik z. B. ist ein fortgesetztes Schließen; die Jurisprudenz ist das Subsumiren des Besondern unter das Allgemeine, das Zusammenschließen dieser beiden Seiten. Innerhalb dieser Verhältnisse endlicher Bestimmungen ist der Schluß nun zwar, wegen der Dreiheit seiner Termini, die Totalität dieser Bestimmungen, und deßwegen von Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 261) auch der Vernunftschluß genannt worden; aber dieser verständig gemachte Schluß, wie er in der gewöhnlichen logischen Form vorkommt, ist nur die verständige Form der Vernünftigkeit, und, wie wir oben (S. 222) sahen, vom eigentlichen Vernunftschluß sehr verschieden. Aristoteles ist so der Urheber der verständigen Logik; ihre Formen betreffen nur das Verhältniß von Endlichem zu einander, und in ihnen kann das Wahre nicht gefaßt werden. Aber zu bemerken ist, daß Aristoteles' Philosophie auch gar nicht auf dieß verständige Verhältniß gegründet ist; man muß also nicht glauben, daß es diese Formen des Schlusses sind, nach denen Aristoteles gedacht hat. Wenn Aristoteles so verführe, so würde er nicht dieser speculative Philosoph seyn, als den wir ihn erkannt haben; keiner seiner Sätze hätte aufgestellt

werden, er hätte keinen Schritt fortthun können, wenn er sich an die Formen dieser gewöhnlichen Logik gehalten hätte.

Wie die ganze Philosophie des Aristoteles, so bedarf seine Logik wesentlich dieser Umschmelzung, daß die Reihe seiner Bestimmungen in ein nothwendiges systematisches Ganzes gebracht wird: nicht solch' ein systematisches Ganzes, daß richtig eingetheilt, und kein Theil vergessen werde, und sie auch in ihrer richtigen Ordnung vorgestellt werden; sondern so, daß es Ein lebendiges organisches Ganzes wird, worin jeder Theil als Theil gilt, und nur das Ganze als solches Wahrheit hat. Aristoteles drückt oft, wie z. B. in der Politik (s. oben, S. 353—354), diese Wahrheit aus. Eben darum hat auch die einzelne logische Form keine Wahrheit an ihr selbst: nicht darum, weil sie Form des Denkens ist, sondern weil sie bestimmtes Denken, einzelne Form ist, und als solche gelten soll. Aber als System, und absolute Form, die diesen Inhalt beherrscht, hat das Denken seinen Inhalt als Unterschied an ihm selbst, ist speculative Philosophie, woran Subject und Object unmittelbar identisch, und der Begriff und das Allgemeine Wesenheiten der Dinge sind. Wie die Pflicht zwar das Anundfürsichseyn, aber, als bestimmte, ein bestimmtes Anundfürsichseyn ausdrückt, das selbst nur ein Moment ist und sein Bestimmen auch wieder aufzuheben wissen muß: so giebt die logische Form, die sich als diese bestimmte aufhebt, eben darin ihren Anspruch, an und für sich zu gelten, auf. Dann aber ist die Logik Wissenschaft der Vernunft, speculative Philosophie der reinen Idee des absoluten Wesens, die nicht in dem Gegensatz des Subjects und Objects befangen ist, sondern Gegensatz im Denken selber bleibt; doch können wir freilich zugeben, daß Vielerlei in der Logik eine gleichgültige Form ist.

Hiermit wollen wir es in Ansehung der Aristotelischen Philosophie bewenden lassen, von der es schwer ist, loszukommen; denn je mehr man in das Detail geht, je interessanter wird sie und je mehr findet man das Zusammenhalten der Gegenstände. Die Weitläufigkeit, womit ich den Hauptinhalt der Aristotelischen Philoso-

phie dargelegt habe, rechtfertigt sich Theils aus der Wichtigkeit der Sache selbst, weil sie uns eben eigenen Inhalt darbietet: Theils aus dem schon (S. 264) erwähnten Umstande, daß an keiner Philosophie sich die neuere Zeit so vergangen hat, als an ihr, und keinem der alten Philosophen so viel abzubitten ist, als dem Aristoteles.

Der unmittelbare Nachfolger des Aristoteles war Theophrast, geboren Ol. 102, 2 (371 v. Chr.), der, wenn er auch ein berühmter Mann war, doch nur als ein Commentator des Aristoteles gelten kann. Aristoteles ist eben ein so reicher Schatz von philosophischen Begriffen, daß sich viel Stoff darin zu weiterer Bearbeitung, abstracterer Darstellung und Heraushebung einzelner Sätze findet. Indessen das Verfahren des Aristoteles, einen empirischen Ausgangspunkt des Raisonnements zu nehmen, und dieses in den Brennpunkt des speculativen Begriffs zusammenzufassen, ist seinem Geiste eigenthümlich, ohne frei für sich zur Methode und zum Principe herausgehoben werden zu können. So ist vom Theophrast, so wie von vielen andern (z. B. Dikäarch aus Messina), unter denen Strato aus Lampsakus, der Nachfolger des Theophrast, der berühmteste ist, nicht viel zu berichten. Was den Dikäarch betrifft, so sagt Cicero (Tusc. Quaest. I, 31, 10), er habe die Unsterblichkeit der Seele bestritten; denn er habe behauptet, „die Seele sey weiter nichts, als ein leerer Name, und die ganze Kraft, womit wir handeln und empfinden, gleichmäßig in allen lebenden Körpern verbreitet, und von dem Körper nicht trennbar, da sie eben nichts Anderes sey, als der so gestaltete Körper selbst, daß er durch ein gewisses Gleichmaaß seiner Natur lebe und empfinde." Cicero giebt historisch ein Resultat, wie er es sich verständlich machte, ohne allen speculativen Begriff. Stobäus (Eclog. phys. p. 796) führt dagegen von Dikäarch an, er habe die Seele für „eine Harmonie der vier Elemente" gehalten. Von Strato haben wir nur wenige allgemeine Nachrichten darüber, daß er als Physiker sich berühmt gemacht hat, und sein Begriff der Natur dem mechanischen Weg, jedoch nicht dem des Leucipp und Demokrit, und dann Epikur's gefolgt sey; sondern er machte, nach

Stobäus (Eclog. phys. p. 298), das Warme und Kalte zu Elementen. Wenn es daher so bestimmt wahr ist, was von ihm berichtet wird, so ist er den Gedanken des Aristoteles sehr ungetreu geworden, indem er Alles auf Mechanismus und Zufall zurückführte, und den immanenten Zweck entfernte, — ohne die schlechte Teleologie moderner Zeit anzunehmen. Wenigstens berichtet Cicero (De nat. Deor. I, 13) von ihm, daß er behaupte, „die göttliche Kraft liege ganz in der Natur, welche die Ursachen des Entstehens, des Wachsens und des Vergehens in sich selber habe, aber jeder Empfindung und Gestaltung entbehre." Die übrigen Peripatetiker beschäftigten sich mehr mit Ausbildung einzelner Lehren des Aristoteles, mit einer Ausführung seiner Werke, in gleichem Inhalte, — nur in einer mehr oder weniger rhetorischen commentatorischen Form. Im Praktischen setzte die Peripatetische Schule aber überhaupt als Princip der Glückseligkeit die Einheit von Vernunft und Neigung. Wir vernachlässigen also die weitere Ausbreitung der Peripatetischen Philosophie, eben weil sie nicht mehr das Interesse hat und auch später mehr zu einer Popular-Philosophie geworden ist (s. oben, S. 137, 276); in dieser Weise ist sie nicht Aristotelische Philosophie geblieben, wiewohl auch diese, als die eigentlich speculative, mit der Wirklichkeit am meisten zusammenfallen mußte. Dieß Verkommen der Aristotelischen Philosophie hängt wohl mit dem schon (S. 272—274) angedeuteten Umstande zusammen, daß die Aristotelischen Schriften früh verschwanden, und die Aristotelische Philosophie nicht sowohl durch diese Urkunden sich erhielt, als durch die Tradition in der Schule; wodurch sie also wesentliche Veränderungen bald erlitt, und Ausführungen der Lehre des Aristoteles veranlaßt wurden, von denen man nicht weiß, ob nicht einige sich unter das eingeschlichen, was für seine Werke gilt.

Weil Aristoteles' Begriff in alle Sphären des Bewußtseyns eingedrungen ist, und diese Vereinzelung in der Bestimmung durch den Begriff, da sie gleichfalls nothwendig ist, in jeder Sphäre die tiefsten richtigen Gedanken enthält: so ist Aristoteles, um die äußere

Geschichte seiner Philosophie im Allgemeinen hier zu anticipiren, viele Jahrhunderte lang ununterbrochen der Träger der Bildung des Denkens gewesen. Als im christlichen Abendlande unter den Christen die Wissenschaft verschwand, hat sein Ansehen ebensosehr unter den Arabern geglänzt, von welchen seine Philosophie in spätern Zeiten wieder dem Abendlande überliefert worden ist. Der Triumph, der beim Wiederaufblühen der Wissenschaften darüber gefeiert worden ist, daß die Aristotelische Philosophie aus den Schulen, aus den Wissenschaften, besonders aus der Theologie, als der Philosophie über das absolute Wesen, verdrängt worden, hat die gedoppelte Seite: einmal daß in der That nicht die Aristotelische Philosophie so sehr verdrängt worden, als das Princip der auf dieselbe sich stützenden theologischen Wissenschaft, dem zufolge die erste Wahrheit eine gegebene, geoffenbarte ist, — eine Voraussetzung, die ein für allemal zu Grunde liege, und an der sich die Vernunft und das Denken nur oberflächlich hin und her zu bewegen, das Recht und die Kraft habe. In dieser Gestalt hatte das im Mittelalter erwachende Denken sich die Theologie besonders zurechte gemacht, sich in alle dialektische Bewegungen und Bestimmungen eingelassen, und ein Gebäude errichtet, wo der gegebene Stoff nur oberflächlich verarbeitet, vertheilt und bewahrt wurde. Der Triumph über dieses System war also ein Triumph über jenes Princip, und somit der Triumph des selbstthätigen freien Denkens. Eine andere Seite aber dieses Triumphs ist der Triumph der Gemeinheit, die sich vom Begriffe befreite, und das Joch des Gedankens abschüttelte. Ehemals, und noch jetzt, hörte man genug von Aristoteles' scholastischen Spitzfindigkeiten; mit diesen Namen glaubt man ein Recht zu haben, die Abstraction sich zu ersparen: und, statt des Begriffs, sich zum Sehen, Hören und so Fortlaufen an dem, was gesunder Menschenverstand heißt, berechtigt. Auch in der Wissenschaft ist an die Stelle von spitzfindigen Gedanken spitzfindiges Sehen getreten; ein Käfer, Vögelarten werden so spitzfindig, als sonst Begriffe und Gedanken, unterschieden. Ob eine Vogelart rothe oder grüne Farbe, einen mehr so geformten Schwanz hat u. s. f., — solche Spitzfindigkeiten finden sich leichter, als die Unterschiede des Gedankens; und einstweilen, bis ein Volk sich an die Arbeit des Denkens heraufgebildet hat, um Allgemeines aushalten zu können, ist Jenes eine nützliche Vorbereitung, oder es ist vielmehr ein Moment in diesem Wege der Bildung.

Indem der Mangel der Aristotelischen Philosophie aber darin liegt, daß — nachdem durch sie die Vielheit der Erscheinungen in den Begriff erhoben war, dieser jedoch in eine Reihe bestimmter Begriffe auseinander fiel — die Einheit des absolut sie vereinenden Begriffs nicht geltend gemacht wurde: so ist dieß es nun, was die Folgezeit zu leisten hatte. Dieß erscheint nun so, daß die Einheit des Begriffs, welche das absolute Wesen ist, als Bedürfniß auftritt; und sie stellt sich zuerst als Einheit des Selbstbewußtseyns und Bewußtseyns, als reines Denken dar. Die Einheit des Wesens als Wesens ist gegenständliche Einheit, der Gedanke, als das, was gedacht ist. Aber die Einheit als Begriff, die an sich allgemeine negative Einheit, die Zeit als absolut erfüllte Zeit, und in ihrer Erfüllung als Einheit, ist das reine Selbstbewußtseyn. Dieß sehen wir deßwegen so eintreten, daß das reine Selbstbewußtseyn sich zum Wesen macht: aber zugleich zuerst mit der subjectiven Bedeutung als ein Selbstbewußtseyn, das so als dieses fixirt ist, und sich von dem gegenständlichen Wesen trennt, und daher mit einer Differenz zunächst behaftet ist, die es nicht überwindet.

Wir haben hiermit die erste Abtheilung der Griechischen Philosophie geschlossen, und zur zweiten Periode übergehen. Die erste Periode der Griechischen Philosophie ging bis zu Aristoteles, bis zu dieser Gestaltung der Wissenschaft, wo das Erkennen diesen Boden des freien Denkens gewonnen hat. Das Resultat bei Plato und Aristoteles war so die Idee; doch sahen wir bei Plato das Allgemeine mehr abstracter Weise als die unbewegte Idee zum Princip gemacht, während bei Aristoteles das Denken in der Wirksamkeit als das sich selbst denkende Denken vollkommen concret geworden ist.

Das nächste Bedürfniß, was nun unmittelbar nothwendig ist, muß eben in dem enthalten seyn, wozu sich die Philosophie unter Plato und Aristoteles ausgebildet hatte. Dieß Bedürfniß ist nichts Anderes, als daß das Allgemeine jetzt frei für sich als die Allgemeinheit des Princips herausgehoben wird, so daß das Besondere durch dieses Allgemeine erkannt werde: oder es tritt unmittelbar das Bedürfniß einer systematischen Philosophie ein, was wir vorhin das nach der Einheit des Begriffs nannten. Man kann von Platonischem und Aristotelischem Systeme sprechen, sie sind aber nicht in der Form des Systems; denn dazu gehört, daß Ein Princip aufgestellt und consequent durch's Besondere hindurchgeführt wird. In dem vollständigen Compler des Begreifens des Universums bei Aristoteles, wo Alles in höchster Weise der Wissenschaft auf's Speculative zurückgeführt ist, wie empirisch er auch zu Werke gegangen ist, ist wohl Ein Princip und zwar ein speculatives, aber nicht als Eines herausgehoben; die Natur des Speculativen ist nicht als der Begriff für sich zum Bewußtseyn gebracht worden, nicht als die Entwickelung der Mannigfaltigkeit des natürlichen und geistigen Universums in sich enthaltend: folglich nicht als das Allgemeine aufgestellt, aus welchem das Besondere entwickelt würde. Aristoteles' Logik ist vielmehr das Gegentheil hiervon. Er geht mehr die Reihe der Lebendigen und der Todten durch, läßt sie vor sein objectives, nämlich begreifendes Denken gegenübertreten, und erfaßt sie begreifend; jeder Gegenstand ist für sich ein in seine Bestimmungen auseinander gelegter Begriff, doch bringt er diese Gedanken dann auch zusammen und ist dadurch speculativ. Ist zwar auch schon Plato im Ganzen empirisch verfahren, indem er diese und diese Vorstellung aufgenommen hat, und sie durchgegangen ist, so tritt doch besonders bei Aristoteles diese lose Manier hervor. In der Aristotelischen Wissenschaft ist also die Idee des sich selbst denkenden Denkens zwar als die höchste Wahrheit aufgefaßt; aber die Realisirung desselben, das Bewußtseyn des natürlichen und geistigen Universums, macht außerhalb jener Idee eine lange außereinanderfallende Reihe besonderer Begriffe aus, denen Ein durch's Besondere hindurchgeführtes Princip fehlt. Die höchste Idee steht bei Aristoteles mithin wieder nur als ein Besonderes an seinem Orte, ohne Princip seiner ganzen Philosophie zu seyn. Das nächste Bedürfniß der Philosophie ist daher jetzt, daß der Umfang des Erkannten auch als Eine Organisation des Begriffs erscheinen muß: damit die vielgestaltete Realität auf jene Idee, als das Allgemeine, bezogen, und dadurch bestimmt werde. Dieß ist der Standpunkt, den wir in dieser zweiten Periode haben.

Solche systematische Philosophie wird zunächst zum Dogmatismus, dem, wegen seiner Einseitigkeit, sogleich der Skepticismus gegenübertritt: wie denn die Franzosen dogmatisch systématique nennen, und système dasjenige, wo alle Vorstellungen consequent aus Einer Bestimmung fließen müssen; weßhalb ihnen auch systématique gleichbedeutend mit einseitig ist. Einseitig werden aber die folgenden Philosophien, weil in ihnen nur die Nothwendigkeit Eines Princips erkannt wurde, ohne dabei, was an und für sich hätte geschehen können, die Idee als real Allgemeines aus sich zu entwickeln, die Welt also so zu erkennen, daß der Inhalt nur als Bestimmung des sich selbst denkenden Denkens gefaßt werde. Damit steht aber eben dieses Princip formell und abstract da, und das Besondere wird noch nicht aus ihm deducirt, sondern das Allgemeine wird nur auf's Besondere angewendet, und die Regel dieser Anwendung gesucht. Bei Aristoteles ist die Idee wenigstens an sich concret, als das Bewußtseyn der Einheit des Subjectiven und Objectiven, und darum nicht einseitig. Sollte die Idee wahrhaft concret seyn, so müßte das Besondere aus ihr entwickelt werden. Das andere Verhältniß wäre nur das der Subsumtion des Besondern unter's Allgemeine, so daß Beide von einander unterschieden sind; in diesem Falle ist das Allgemeine nur ein formelles Princip, und eine solche Philosophie darum eben einseitig. Die wahre Aufgabe aber ist, daß beide Geschäfte, die Entwickelung des Besondern aus der Idee, und die Subsumtion des Besondern unter's Allgemeine, sich begegnen. Die

Erſcheinungen der phyſiſchen und geiſtigen Welt müſſen von ihrer Seite herauf erſt dem Begriffe zu- und vorgearbeitet ſeyn, damit die anderen Wiſſenſchaften daraus allgemeine Geſetze und Grundſätze formiren können; erſt dann kann die ſpeculative Vernunft ſich in den beſtimmten Gedanken darſtellen, und den Zuſammenhang derſelben, der innerlich iſt, vollends zum Bewußtſeyn bringen. Als dogmatiſch ſind jene Philoſophien näher aber auch behauptend, weil bei ſolcher Weiſe das Princip nur behauptet, nicht auf wahrhafte Weiſe bewieſen wird. Denn es wird ein Princip gefordert, worunter Alles ſubſumirt werde; es iſt alſo nur als das Erſte vorausgeſetzt. Schon früher haben wir ſolche abſtracte Principien gehabt, z. B. das reine Seyn; hier wurde aber das Beſondere, mit dem das Unterſcheiden von Anderem anfängt, als das rein Negative geſetzt. Jenes Bedürfniß hingegen geht auf ein Allgemeines, was zugleich im Beſondern ſeyn ſoll: ſo daß dieß nicht auf der Seite liegen bleibe, ſondern gelte als beſtimmt durch das Allgemeine.

Dieſes Bedürfniß nach einem allgemeinen, wenn gleich noch unbewieſenen Principe iſt nunmehr für das Erkennen vorhanden. Das dieſem Bedürfniß Entſprechende erſcheint jetzt in der Welt durch die innere Nothwendigkeit des Geiſtes: nicht äußerlich, ſondern wie es dem Begriffe gemäß iſt. Dieß Bedürfniß hat die Stoiſche, Epikureiſche, Neuakademiſche und Skeptiſche Philoſophie erzeugt, die nun zu betrachten ſind. Wenn wir uns in dieſer erſten Periode aufgehalten haben, ſo können wir dieß jetzt nachholen; denn in der nächſten Periode können wir kurz ſeyn.

Zweiter Abſchnitt.

Zweite Periode: Dogmatismus und Skepticismus.

In dieſer zweiten Periode, die der Alexandriniſchen Philoſophie vorhergeht, haben wir den Dogmatismus und Skepticismus zu betrachten: den Dogmatismus, der ſich in die zwei Philoſophien, die Stoiſche und Epikureiſche, theilt; und das Dritte, was ſie Beide theilen, und das doch das Andere dagegen iſt, den Skepticismus, mit dem wir die neuere Akademie, die gänzlich in ihn übergegangen iſt, zuſammennehmen wollen, während in der ältern Akademie Plato's Philoſophie ſich freilich noch rein erhielt. Wir ſahen am Schluß der vorigen Periode das Bewußtſeyn der Idee, oder des Allgemeinen, das in ſich Zweck iſt: eines zwar allgemeinen, aber zugleich in ſich beſtimmten Princips, das dadurch fähig iſt, das Beſondere zu ſubſumiren, und darauf angewendet zu werden. Dieſes Verhältniß der Anwendung des Allgemeinen auf das Beſondere iſt hier das Herrſchende; denn der Gedanke, daß aus dem Allgemeinen ſelbſt die Beſonderung der Totalität entwickelt werde, iſt noch nicht vorhanden. Immer liegt in ſolchem Verhältniß das Bedürfniß zum Syſtem und zum Syſtematiſiren; Ein beſtimmtes Princip ſoll nämlich conſequent auf das Beſondere angewendet werden, ſo daß die Wahrheit alles Beſondern nach dieſem abſtracten Princip beſtimmt und zugleich auch erkannt wird. Da nun hierin eben der ſogenannte Dogmatismus beſteht, ſo iſt er ein Philoſophiren des Verſtandes,

worin Plato's und Aristoteles' speculative Größe nicht mehr vorhanden ist.

In Ansehung jenes Verhältnisses bestimmt sich die Aufgabe der Philosophie jetzt als die doppelte Haupt-Frage, die wir schon früher (S. 132—133) angegeben haben: nach einem Kriterium der Wahrheit, und nach dem Weisen. Die Nothwendigkeit dieser Erscheinung können wir nun näher und noch von einer andern Seite, als dort, erklären. Weil nämlich das Wahre jetzt als die Uebereinstimmung des Denkens und der Realität, oder vielmehr die Identität des Begriffes als des Subjectiven mit dem Objectiven erfaßt worden ist, so fragt es sich zuerst, was das allgemeine Princip für die Beurtheilung dieser Uebereinstimmung sey; ein solches Princip, wodurch das Wahre als wahr beurtheilt wird (κρίνεται), ist nun aber eben das Kriterium. Da diese Frage jedoch nur formell und dogmatisch gelöst worden ist, so ist damit gleich die Dialektik des Skepticismus aufgetreten, oder die Erkenntniß der Einseitigkeit dieses Princips überhaupt als eines dogmatischen. Eine weitere Folge dieses Philosophirens ist, daß das Princip, als formell, subjectiv war; und damit hat es die wesentliche Bedeutung der Subjectivität des Selbstbewußtseyns angenommen. Wegen des äußerlichen Aufnehmens der Mannigfaltigkeit überhaupt, ist der höchste Punkt, worin der Gedanke in seiner bestimmtesten Weise sich findet, das Selbstbewußtseyn. Diesen sämmtlichen Philosophien ist so die reine Beziehung des Selbstbewußtseyns auf sich das Princip, da nur in ihm die Idee sich befriedigt findet: wie es der Formalismus des Verstandes des jetzigen sogenannten Philosophirens ist, seine Erfüllung, das diesem Formalismus entgegengesetzte Concrete, im subjectiven Herzen, im innern Gefühl und Glauben zu finden. Die Natur und die politische Welt sind wohl auch concret, aber ein äußerlich Concretes; das eigene Concrete ist dagegen nicht in der bestimmten allgemeinen Idee, sondern nur im Selbstbewußtseyn und als das Seinige. Die zweite herrschende Bestimmung ist somit die des Weisen. Nicht

nur die Vernunft, sondern Alles muß ein Gedachtes, d. i. als subjectiv mein Gedanke seyn; das Gedachte umgekehrt ist nur an sich, d. h. selbst objectiv, insofern es in der Gestalt formeller Identität des Denkens mit sich erscheint. Das Denken des Kriteriums, als des Einen Princips, ist, in seiner unmittelbaren Wirklichkeit, das Subject selbst; das Denken und das Denkende hängt also unmittelbar zusammen. Weil das Princip dieser Philosophie nicht objectiv, sondern dogmatisch ist, und auf dem Triebe des Selbstbewußtseyns beruht, sich zu befriedigen: so ist hiermit das Subject dasjenige, wofür gesorgt werden soll. Das Subject sucht für sich ein Princip seiner Freiheit, Unerschütterlichkeit in sich; es soll dem Kriterium, d. h. diesem ganz allgemeinen Princip, gemäß seyn, um sich zu dieser abstracten Unabhängigkeit erheben zu können. Das Selbstbewußtseyn lebt in der Einsamkeit seines Denkens, und findet darin seine Befriedigung. Dieß sind nun die Grundbestimmungen in den folgenden Philosophien: die Hauptgrundsätze darzustellen, wird das Nächste seyn; aber auf das Detail einzugehen, ist nicht zweckmäßig.

Wenn diese Philosophien allerdings auch noch Griechenland durch ihre Entstehung angehören und ihre großen Lehrer immer Griechen gewesen sind, so sind sie doch in die Römische Welt versetzt worden; die Philosophie tritt also in die Römische Welt hinüber, und diese Systeme insbesondere machten unter der Herrschaft der Römer die Philosophie der Römischen Welt aus, gegen welche, als dem vernünftigen praktischen Selbstbewußtseyn unangemessen, dieses, in sich aus der äußerlichen Wirklichkeit zurückgedrängt, die Vernünftigkeit nur in sich suchen und nur für seine Einzelnheit sorgen konnte, — wie abstract Christen nur für ihr Seelenheil sorgen. In der heitern Griechischen Welt schloß sich das Individuum an seinen Staat, an seine Welt mehr an, und war gegenwärtiger in derselben. Diese concrete Sittlichkeit, dieser Trieb nach Einführung des Princips in die Welt durch Staatsverfassung, wie im Plato, — diese concrete Wissenschaft, wie im Aristoteles, ver-

schwindet hier. In dem vollkommenen Unglück der Römischen Welt ist alles Schöne und Edle der geistigen Individualität mit rauher Hand verwischt worden. In diesem Zustande der Entzweiung der Welt, wo der Mensch in sein Inneres hineingetrieben wird, hat er die Einigkeit und Befriedigung, die in der Welt nicht mehr zu finden ist, auf abstracte Weise suchen müssen. Die Römische Welt ist eben die Welt der Abstraction, wo Eine kalte Herrschaft über die gebildete Welt ausgebreitet war. Die lebendigen Individualitäten der Völkergeister sind unterdrückt und in sich ertödtet worden; eine fremde Gewalt hat, als abstractes Allgemeines, auf den Einzelnen gelastet. In solchem Zustande der Zerrissenheit war es Bedürfniß, zu dieser Abstraction als dem Gedanken eines existirenden Subjects, d. h. zu dieser innern Freiheit des Subjects als solchen, zu fliehen. Wie, was gegolten hat, der abstracte Wille des einzelnen Herrn der Welt war, so hat das innere Princip des Denkens auch ein abstractes seyn müssen, das nur formelle, subjective Versöhnung hervorbringen konnte. Dem Römischen Geiste konnte so nur ein Dogmatismus zusagen, der auf ein Princip gebaut war, welches durch die Form des Verstandes geltend gemacht wurde. Jene Philosophien sind so dem Geiste der Römischen Welt angemessen; wie denn die Philosophie überhaupt immer in engem Zusammenhang mit der Weltvorstellung steht (s. Th. I, S. 67—68). Die Römische Welt hat wohl einen formellen Patriotismus und dessen Tugend, so wie ein ausgebildetes System des Rechts hervorgebracht; aber speculative Philosophie konnte nicht aus solchem Tode hervorgehen, sondern nur — gute Advocaten, und die Moral des Tacitus. Diese Philosophien, mit Ausnahme des Stoicismus, traten denn nun auch bei den Römern gegen ihren alten Aberglauben in Gegensatz auf; wie überhaupt jetzt Philosophie an die Stelle der Religion tritt.

Die drei Principien des Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus sind nun nothwendig: erstens das Princip des Denkens, das der Allgemeinheit selbst, so jedoch,

daß es in sich bestimmt sey; das abstracte Denken ist hier das bestimmende Kriterium der Wahrheit. Das Andere gegen das Denken ist zweitens das Bestimmte als solches, das Princip der Einzelnheit, die Empfindung überhaupt, die Anschauung, Wahrnehmung. Dieß sind die Principe der Stoischen und Epikureischen Philosophie. Diese beiden Principe sind einseitig, und wurden, als positiv, zu Verstandeswissenschaften: weil dieß Denken nämlich nicht an ihm selbst concret, sondern abstract ist, so fällt die Bestimmtheit außer dem Denken, und muß für sich zum Princip gemacht werden; denn sie hat ein absolutes Recht gegen das abstracte Denken. Außer Stoicismus und Epikureismus steht als Drittes der Skepticismus da, die Negation dieser beiden Einseitigkeiten, die als solche erkannt werden müssen. Das Princip des Skepticismus ist so die thätige Negation jedes Kriteriums, aller bestimmten Principe, von welcher Art sie auch seyen: sinnliches Wissen, reflectirtes Vorstellen, oder denkendes Erkennen; das nächste Resultat ist dann, daß nicht erkannt werden könne. Doch ist die Imperturbabilität und Gleichheit des Geistes in sich, die durch nichts leidet, weder durch Vergnügen, noch Schmerz, noch ein anderes Band bestimmt wird, der gemeinsame Standpunkt und das gemeinsame Ziel aller dieser Philosophien; so trostlos man sich also auch den Skepticismus und so niedrig man sich den Epikureismus vorstellen mag, alle sind auf diese Weise Philosophien gewesen.

A. Stoische Philosophie.

Es ist über den Stoicismus, wie über den Epikureismus, zunächst im Allgemeinen zu bemerken, daß sie an die Stelle der Cynischen und Cyrenaischen Philosophie als ihr Gegenbild traten (wie der Skepticismus an die Stelle der Akademie); aber indem sie deren Princip aufnahmen, vervollkommneten sie es zugleich, und erhoben es mehr in die Form wissenschaftlichen Denkens. Weil jedoch in ihnen, ebenso wie in diesen, der Inhalt ein fester und

bestimmter ist, da das Selbstbewußtseyn sich darin auf Eine Seite setzt: so tödtet dieser Umstand eigentlich die Speculation, welche von solchem Fixiren nichts weiß, es vielmehr vertilgt, und den Gegenstand als absoluten Begriff, als in seiner Differenz ungetheiltes Ganzes behandelt. Daher ist bei den Stoikern sowohl als bei den Epikureern in der That, statt eigentlicher Speculation, nur eine Anwendung des einseitigen beschränkten Princips anzutreffen; und so brauchen wir uns bei Beiden nur auf das Allgemeine ihres Princips einzulassen. Setzte der Cynismus nun dieß als das Wesen für das Bewußtseyn, unmittelbar als natürliches zu seyn, wobei die unmittelbare Natürlichkeit die Einfachheit des Einzelnen war, so daß er für sich sey, und sich, in der mannigfaltigen Bewegung der Begierde, des Genusses, des Dafürhaltens von Mancherlei als Wesentlichem, und des Thuns für dasselbe, wesentlich das äußerlich einfache Leben erhalte: so besteht die Stoische Erhebung dieser Einfachheit in den Gedanken darin, daß nicht die unmittelbare Natürlichkeit der Inhalt und die Form des wahren Seyns des Bewußtseyns ist, sondern daß die Vernünftigkeit der Natur durch den Gedanken gefaßt wird, so daß Alles in der Einfachheit des Gedankens wahr oder gut ist. Während aber bei Aristoteles die absolute Idee als unbeschränkt, nicht in einer Bestimmtheit und mit einer Differenz gesetzt, zu Grunde liegt, und sein Mangel nur der Mangel ist, den die Realisirung hat, nicht zu Einem Begriffe verbunden zu seyn: so ist hier der Eine Begriff zwar als das Wesen gesetzt, und Alles auf ihn bezogen, — also wohl die geforderte Beziehung vorhanden; aber das, worin Alles Eins wird, ist nicht das Wahrhafte. Bei Aristoteles ist jeder Begriff in seiner Bestimmung absolut betrachtet, und auseinanderfallend: hier wesentlich in dieser Beziehung und nicht absolut, aber damit auch nicht an und für sich. Weil so das Einzelne nicht absolut betrachtet ist, sondern nur relativ: so ist in der That das Ganze der Ausführung eben nicht interessant, sondern nur eine äußere Beziehung. Bei Aristoteles zwar ist auch

das Einzelne nur aufgenommen, aber dieß Aufnehmen vertilgt durch die speculative Betrachtung: hier aber sowohl das Einzelne aufgenommen, als auch die Behandlung äußerlich. Nicht einmal eben consequent ist diese Beziehung, wenn, wie es auch geschieht, Etwas, z. B. die Natur, an ihr selbst betrachtet wird; denn das Anundfürsich fällt außer ihr, da ihre Betrachtung nur ein Raisonniren aus unbestimmten Principien ist, oder aus Principien, die nur die nächsten sind.

Zuerst wollen wir, als Beitrag zur Geschichte der Stoischen Philosophie, die berühmten Stoiker erwähnen. Der Stifter der Stoischen Schule ist der vom Eleatischen unterschiedene Zeno aus Cittium, einer Stadt auf Cypern, der um die 109. Olympiade geboren wurde. Sein Vater war ein Kaufmann, der ihm aus seinen Handelsreisen nach Athen, damals und noch lange dem Sitze der Philosophie und einer Menge von Philosophen, Bücher, besonders der Sokratiker, mitbrachte, wodurch Lust und Liebe zur Wissenschaft in ihm erweckt wurde. Zeno reiste selbst nach Athen, und soll, nach Einigen, die nähere Veranlassung, der Philosophie zu leben, darin geholt haben, daß er sein Vermögen in einem Schiffbruch verlor; — was er nicht verlor, war der gebildete Adel seines Geistes und seine Liebe zur vernünftigen Einsicht. Zeno besuchte mehrere Arten der Sokratiker, besonders den Xenokrates, einen Mann, der zur Platonischen Schule gehörte, und wegen der Strenge seiner Sitten, so wie der ganzen Ernsthaftigkeit seines Betragens sehr berühmt war: so daß er mit ähnlichen Proben versucht wurde, als der heilige Franz von Assisi sich selbst unterwarf, und ihnen ebensowenig unterlag; daß, während kein Zeugniß ohne Eid in Athen angenommen wurde, ihm der Eid erlassen worden, und auf sein bloßes Wort geglaubt sey, — und sein Lehrer Plato ihm öfters gesagt haben soll, er möge doch den Gracien opfern. Alsdann besuchte Zeno auch Stilpo, einen Megariker, den wir (S. 122) haben kennen gelernt, und bei dem er zehn Jahre die Dialektik studirte. Philosophie wurde überhaupt als eine Angelegenheit des

Lebens, und des ganzen Lebens, betrachtet; nicht wie Einer ſo philoſophiſche Collegia durchläuft, um zu andern zu eilen. Ob Zeno aber gleich vorzüglich Dialektik und praktiſche Philoſophie cultivirte, ſo vernachläſſigte er doch nicht, gleich andern Sokratikern, die phyſiſche Philoſophie: ſondern ſtudirte beſonders Heraklit's Werk über die Natur, und trat endlich ſelbſt als Lehrer in einer Halle, genannt Pöcile (στοὰ ποικίλη), welche mit Polygnot's Gemäldeſammlungen verziert war, als ſelbſtſtändiger Lehrer auf; hiernach erhielt ſeine Schule den Namen der Stoiſchen. Er ging, wie Ariſtoteles, hauptſächlich darauf aus, die Philoſophie in Ein Ganzes zu vereinigen. Wie ſeine Methode durch die beſondere dialektiſche Kunſt und Bildung und Scharfſinnigkeit des Beweiſens, ſo zeichnete er ſelber ſich in Anſehung ſeiner Perſönlichkeit durch ſtrenge, den Cyniſchen ſich nähernde Sitten aus, ohne aber zu ſuchen, wie die Cyniker, damit in die Augen zu fallen. Mit weniger Eitelkeit war daher ſeine Mäßigkeit im Befriedigen der nothwendigen Bedürfniſſe beinahe ebenſo groß; denn er lebte nur von Waſſer, Brod, Feigen und Honig. So genoß Zeno bei ſeinen Zeitgenoſſen einer allgemeinen Verehrung; ſelbſt König Antigonus von Macedonien beſuchte ihn öfter und ſpeiſte bei ihm, lud ihn auch in einem Briefe bei Diogenes zu ſich: was Zeno jedoch in ſeiner Antwort ausſchlug, weil er ſchon achtzig Jahre alt ſey. Für das größte öffentliche Zutrauen aber, welches er ſich erwarb, ſpricht der Umſtand, daß die Athener ihm die Schlüſſel ihrer Burg anvertrauten, ja in einer Volksverſammlung nach Diogenes folgenden Beſchluß faßten: „Weil Zeno, des Mnaſeas Sohn, viele Jahre in unſerer Stadt als Philoſoph gelebt, und auch im Uebrigen als ein guter Mann ſich bewieſen, und die Jünglinge, die ſich zu ihm hielten, zur Tugend und Mäßigkeit angehalten, und ihnen dazu mit ſeinem eigenen beſten Beiſpiele vorangegangen ſey, ſo erkennen die Bürger, ihm ein öffentliches Lob zu ertheilen, und ihm einen goldenen Kranz zu ſchenken, um ſeiner Tugend willen und Mäßigkeit. Außerdem ſoll er öffentlich im Keramikus begraben werden. Für den Kranz

und die Erbauung des Begräbniſſes wird eine Commiſſion von fünf Männern niedergeſetzt." Zeno blühte um Ol. 120 (etwa 300 vor Chr.), zu gleicher Zeit mit Epikur, Arkeſilaus von der neuen Akademie und Andern. Er ſtarb in ſehr hohem Alter, acht und neunzig (nach Andern nur zwei und ſiebzig) Jahre alt, in der 129. Olympiade, indem er ſich lebensſatt ſelbſt das Leben mit einem Stricke oder durch Hunger nahm, — weil er ſich den Finger zerbrochen. [1]

Unter den folgenden Stoikern iſt beſonders Kleanth herauszuheben, ein Schüler und der Nachfolger des Zeno in der Stoa, Verfaſſer eines berühmten Hymnus auf Gott, der uns von Stobäus aufbehalten iſt: und bekannt durch die Anekdote, daß er in Athen nach den Geſetzen vor Gericht gefordert wurde, um Rechenſchaft über die Art ſeines Unterhalts zu geben. Er bewies dann, daß er Nachts einem Gärtner Waſſer trug, und durch dieß Gewerbe ſich ſo viel erwarb, als er bedurfte, um am Tage in Zeno's Geſellſchaft ſeyn zu können; — wobei uns nur nicht recht begreiflich iſt, wie ſich eben ſo beſonders philoſophiren laſſen ſollte. Und als ihm hierauf aus der Staatskaſſe eine Gratification angeboten wurde, ſchlug er dieſelbe auf Zeno's Geheiß aus. Wie ſein Lehrer, ſtarb auch Kleanth freiwillig, im ein und achtzigſten Jahre, indem er ſich der Speiſen enthielt. [2]

Von den ſpätern Stoikern wären noch viele zu nennen, die berühmt geworden ſind. So war ausgezeichneter in der Wiſſenſchaft als Kleanth der Schüler deſſelben, Chryſipp, aus Cilicien, geboren Ol. 125, 1 (474 a. u. c.; 280 v. Chr. Geburt), der ebenfalls in Athen lebte, und vorzüglich das Meiſte für die vielſeitige Ausbildung und Ausbreitung der Stoiſchen Philoſophie gethan hat. Am berühmteſten machte ihn ſeine Logik und Dialektik, ſo daß

[1] Diog. Laërt. VII, 1, 12, 31—32, 5, 2 (IV, 6—7), 13, 6—11, 28—29; Tennemann, Bd. IV, S. 4; Bd. II, S. 532, 534; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 895, 897—899 (cf. Fabric. Biblioth. graec. T. II, p. 413), 901.

[2] Diog. Laërt. VII, 168—169, 176.

gesagt wurde: Wenn die Götter sich der Dialektik bedienten, würden sie keine andere, als die Chrysipps, gebrauchen. Ebenso wird seine schriftstellerische Arbeitsamkeit bewundert; die Anzahl seiner Werke belief sich nämlich, wie Diogenes Laertius angiebt, auf siebenhundert und funfzig. Es wird von ihm hierüber erzählt, daß er täglich fünfhundert Zeilen geschrieben. Aber die Art, wie er seine Schriften verfaßte, nimmt dem Bewundernswürdigen dieser Schreibseligkeit sehr viel, und zeigt, daß das Meiste Theils Compilationen, Theils Wiederholungen gewesen. Er schrieb oft über Ein' und dieselbe Sache; was ihm einfiel, brachte er Alles zu Papier, schleppte eine Menge Zeugnisse herbei: und so, daß er fast ganze Bücher von Andern abschrieb, und Einer das Urtheil über ihn fällte, daß, wenn man ihm Alles nähme, was Andern angehört, ihm nur das weiße Papier bleiben würde. So arg ist es denn freilich nicht, wie man aus allen Anführungen der Stoiker sieht, wo Chrysipp immer an der Spitze steht, und seine Bestimmungen und Erklärungen vorzüglich gebraucht werden. Seine Schriften, deren Diogenes von Laerte eine zahlreiche Liste erwähnt, sind aber alle für uns verloren gegangen; so viel ist indessen richtig, daß er besonders die Stoische Logik ausgeführt hat. Wenn es zu bedauern ist, daß nicht einige seiner besten Werke sich erhalten haben, so ist es vielleicht ein Glück, daß nicht alle aufbewahrt sind; hätte man also zwischen allen und keiner zu wählen, so würde die Entscheidung schwer seyn. Er starb in der 143. Olympiade (212 v. Chr.). [1]

In folgender Zeit zeichnete sich Diogenes von Seleucia in Babylonien aus, bei dem Karneades, der berühmte Akademiker, die Dialektik gelernt haben soll, und der auch deßwegen merkwürdig ist, weil er mit diesem Karneades, und dem Kritolaus, einem Peripatetischen Denker, Ol. 156, 2 (598 a. u. c., oder 156 v. Chr. Geburt) zur Zeit des ältern Cato nach Rom als Athenischer Gesandte geschickt wurde; eine Gesandtschaft, die die Römer anfing, in Rom selbst mit Griechischer Philosophie, Dialektik und Beredsamkeit bekannt zu machen, indem jene Philosophen dort Vorträge und Reden hielten. [1]

[1] Diog. Laërt. VII, 179—181, 184, 189—202; Tennemann, Bd. IV, S. 443.

Ferner ist Panaetius als Lehrer Cicero's bekannt, nach dessen Werke dieser seine Bücher von den Pflichten schrieb: endlich Posidonius, ein ebenfalls berühmter Lehrer, der zu Cicero's Zeiten auch lange in Rom lebte. [2]

Später sehen wir die Stoische Philosophie auch zu den Römern übergehen; d. h. so, daß sie die Philosophie vieler Römer wurde, ohne daß aber eben diese Philosophie als Wissenschaft dabei gewonnen hätte: im Gegentheil — wie bei Seneca, und den spätern Stoikern, einem Epiktet, Antonin — eigentlich das speculative Interesse ganz verlor, und mehr eine rhetorische und paränetische Wendung nahm, der so wenig als unserer Predigten in der Geschichte der Philosophie Erwähnung geschehen kann. Epiktet, aus Hieropolis in Phrygien, am Ende des ersten Jahrhunderts nach Chr. Geburt, war zuerst Sklave des Epaphroditus, der ihn dann freiließ, worauf er sich nach Rom begab. Als Domitian die Philosophen, Giftmischer und Mathematiker aus Rom verwies (94 nach Chr.), ging Epiktet nach Nikopolis in Epirus, und lehrte daselbst öffentlich. Aus seinen Vorträgen verfaßte Arrian die weitläufigen Dissertationes Epicteteae, die wir noch besitzen, und dann das Compendium (ἐγχειρίδιον) des Stoicismus. [3] Vom Kaiser Marcus Aurelius Antoninus, der zuerst gemeinschaftlich mit Lucius Aurelius Verus von 161—169 nach Chr. Geb., dann von 169—180 allein regierte, und Krieg mit den Marko-

[1] Diog. Laërt. VI, 81; Cicer. Acad. Quaest. IV, 30; De Oratore, II, 37—38; De Senectute, c. 7; Tennemann, Bd. IV, S. 444.

[2] Cic. De Officiis III, 2; De nat. Deor. I, 3; Suidas: s. v. Posidonius, T. III, p. 159.

[3] Aul. Gell. Noct. Att. I, 2 (Gronovius ad h. l.); II, 18; XV, 11; XIX, 1.

mannen führte, haben wir noch seine Gedanken, εἰς ἑαυτόν, in zwölf Büchern, übrig, worin er immer zu sich selbst spricht; diese Meditationen sind aber nicht speculativer Art, sondern Ermahnungen, wie z. B. daß der Mensch sich zu allen Tugenden bilden solle.

Sonst haben wir von den alten Stoikern keine ursprünglichen Werke. Auch brechen bei der Stoischen Philosophie die Quellen ab, auf die man sich bisher berufen konnte. Die Quellen, aus denen die Kenntniß der Stoischen Philosophie zu schöpfen ist, sind indessen sehr bekannt. Es sind Cicero, der selbst Stoiker war (doch hat es große Schwierigkeit, in seiner Darstellung z. B. das Princip der Stoischen Moral von dem zu unterscheiden, was das Princip der Peripatetischen Moral sey): und besonders Sextus Empirikus, dessen Darstellung mehr das Theoretische betrifft, und in philosophischer Rücksicht interessant ist; denn der Skepticismus hat vornehmlich mit dem Stoicismus sich zu thun gemacht. Aber auch Seneca, Antonin, Arrian, das Handbuch des Epiktets, und Diogenes Laertius sind wesentlich zu Rathe zu ziehen.

Was nun die Philosophie der Stoiker selbst anbetrifft, so theilten sie dieselbe bestimmter in jene drei Theile ab, die wir schon früher (S. 42, 194—195) sahen, und welche es im Allgemeinen immer seyn werden: erstens Logik; zweitens Physik oder Natur-Philosophie; und drittens Ethik, Philosophie des Geistes besonders nach der praktischen Seite. Der Inhalt ihrer Philosophie hat aber nicht viel Eigenes, Schöpferisches.

1. Physik.

Was zuerst die Physik der Stoiker betrifft, so enthält diese nicht viel Eigenthümliches, indem sie mehr ein aus ältern Physiken zusammengefaßtes Ganzes, besonders aber nach der Heraklitischen gebildet ist. Jedoch hat jede der drei jetzigen Schulen eine sehr eigenthümlich bestimmte Terminologie gehabt, was man von Plato's und Aristoteles' Philosophie weniger sagen kann; mit den besondern Ausdrücken und ihrer Bedeutung muß man sich also

jetzt vorerst vertraut machen. Der Hauptgedanke der Stoischen Physik ist nun dieser: Die bestimmende Vernunft (λόγος) sey das Herrschende, Alles Hervorbringende, durch Alles Verbreitete, die allen Naturgestalten zum Grunde liegende Substanz und Wirksamkeit; dieses Regierende in seiner vernünftig wirkenden Thätigkeit nennen sie Gott. Es ist eine verständige Weltseele; und da sie dieselbe Gott nannten, so ist dieß Pantheismus. Alle Philosophie ist aber pantheistisch; denn sie weist nach, daß der vernünftige Begriff in der Welt ist. Die Hymne des Kleanth ist in diesem Sinne gedichtet: „Es geschieht nichts auf der Erde ohne Dich, o Dämon, noch in dem ätherischen Pol des Himmels, noch im Meer, außer was die Bösen durch ihren eigenen Unverstand thun. Du weißt aber auch das Ungerade gerade zu machen, und ordnest das Ordnungslose, und das Feindliche ist Dir freundschaftlich. Denn so hast Du Alles zu Einem, das Gute mit dem Bösen zusammengeeint; so daß nur Ein Begriff (λόγος) ist in Allem, der immer ist, den Die fliehen, die unter den Sterblichen die Bösen sind. Unglückliche, welche, den Besitz des Guten immer verlangend, nicht einsehen Gottes allgemeines Gesetz, noch darauf hören, dem sie gehorchend mit Vernunft (σὺν νῷ) ein gutes Leben hätten!“ [1] Die Stoiker hielten auf diese Weise das Studium der Natur für wesentlich, um das allgemeine Gesetz derselben, welches die allgemeine Vernunft ist, in ihr zu erkennen, damit wir dann auch unsere Pflichten, das Gesetz für den Menschen, daraus erkennen, und dem allgemeinen Naturgesetze gemäß leben. „Zeno,“ bei Cicero (De nat. Deor. I, 14), „hält dieses natürliche Gesetz für göttlich; und es habe die Kraft, das Rechte zu befehlen, das Entgegengesetzte zu verhindern.“ So haben die Stoiker diesen vernünftigen Begriff, der in der Natur waltet, weniger um sein selbst willen erkennen wollen; und das Studium der Natur war ihnen mithin mehr nur eine Sache der Nützlichkeit.

Geben wir nun näher einige Ideen dieser Physik an, so

[1] Stob. Eclog. phys. p. I, p. 32.

unterscheiden die Stoiker am Körperlichen, obgleich die Natur nur Darstellung Eines gemeinsamen Gesetzes ist, das Moment der Thätigkeit, und das der Passivität: jenes die thätige Vernunft nach Aristoteles, oder die natura naturans bei Spinoza, — dieses die passive Vernunft, oder die natura naturata. Das letztere sey die Materie, die Substanz ohne Qualität, da die Qualität überhaupt die Form, d. h. das die allgemeine Materie zu etwas Besonderem Machende ist. Das ist wohl auch der Grund, warum bei den Griechen die Qualität τὸ ποιόν heißt, gerade wie wir Beschaffenheit von Schaffen ableiten: das, was gesetzt ist, das negative Moment. Das Thuende aber, als die Totalität der Formen, ist, nach den Stoikern, der Begriff in der Materie; und dieser sey Gott (Diog. Laërt. VII, 134).

Was sonst diese Formen, diese allgemeinen Gesetze der Natur und die Gestalt der Welt betrifft, so haben die Stoiker vornehmlich die Idee Heraklit's aufgenommen, da ihn Zeno ja auch besonders viel studirt hatte (s. oben, S. 384). Sie machen so das Feuer zum realen Begriff, zum thätigen Grundprincip, das in die übrigen Elemente, als seine Formen, übergehe: Die Welt entstehe so, daß der für sich selbst seyende Gott die allgemeine materielle Substanz (οὐσίαν) überhaupt aus dem Feuer durch die Luft in's Wasser treibe; und wie in aller Erzeugniß das Feuchte, das einen Saamen umgiebt, das Erste sey als das Erzeugende alles Besondern, so bleibe auch jener Begriff, welcher insofern saamenhaltig (σπερματικός) heißt, in dem Wasser, und bethätige dann das unbestimmte Seyn der Materie zur Entstehung des übrigen Bestimmten. Die Elemente, Feuer, Wasser, Luft und Erde, seyen hiermit das Erste. Ueber dieselben sprechen die Stoiker dann auf eine Weise, die kein philosophisches Interesse mehr hat: „Das Dicktheilige der Welt zusammengestanden, wird zur Erde vollendet; das Feinere wird luftig, und wird dieß noch dünner gemacht, so erzeugt sich das Feuer. Aus der Vermischung dieser Elemente gehen die Pflanzen, die Thiere und die anderen Geschlechter hervor." Auch die denkende Seele ist, nach ihnen, ein solches Feuriges: und alle Seelen der Menschen, das thierische Princip der Lebendigkeit, und auch die Pflanzen seyen Theile der allgemeinen Weltseele, des allgemeinen Feuers; und dieser Mittelpunkt sey das Herrschende, Treibende. Oder: Die Seelen seyen ein feuriger Hauch. Auch das Sehen sey ein Hauch vom Herrschenden (ἡγεμονικοῦ) bis zu den Augen geschickt: ebenso das Hören ein spannender, durchdringender Hauch, von dem Herrschenden bis zu den Ohren geschickt. [1]

Ueber den Natur-Proceß bemerken wir noch Folgendes: Das Feuer, sagt Stobäus (Eclog. phys. I, p. 312), werde vorzugsweise von ihnen Element genannt, weil aus ihm, als dem Ersten, das Uebrige durch Umwandelung entstehe, und in dasselbe, als in das Letzte, Alles geschmolzen aufgelöst werde. So hat Heraklit und der Stoicismus diesen Proceß als einen allgemeinen ewigen richtig aufgefaßt. Flacher ist dieß schon bei Cicero geschehen, der fälschlicher Weise in diesem Gedanken die Weltverbrennung in der Zeit und das Ende der Welt sieht; was ein ganz anderer Sinn ist. In seiner Schrift De natura Deorum (II, 46) läßt er nämlich einen Stoiker so sprechen: „Am Ende (ad extremum) wird Alles vom Feuer verzehrt werden; denn wenn alle Feuchtigkeit erschöpft seyn wird, kann weder die Erde ernährt werden, noch Luft in's Daseyn zurückkehren. So bleibt nichts übrig, als das Feuer, durch dessen Wiederbelebung und durch Gott die Welt erneut werden und dieselbe Ordnung wiederkehren wird." Das ist in der Weise der Vorstellung gesprochen. Den Stoikern aber ist Alles nur ein Werden. So mangelhaft dieß nun auch ist, so ist ihnen Gott, als das Feurige, doch, wie überhaupt alle Thätigkeit der Natur, so zugleich die vernünftige Ordnung derselben; und darin liegt eben der vollkommene Pantheismus der Stoischen Naturanschauung. Dieses Ordnende nennen sie nicht nur Gott,

[1] Diog. Laërt. VII, 136, 142, 156—157; Plutarch. de plac. philos. IV, 21.

sondern auch Natur, Schicksal oder Nothwendigkeit (εἱμαρμένην), auch Jupiter, bewegende Kraft des Materiellen, Vernunft (νοῦν) und Vorsicht (πρόνοιαν); alles dieses ist ihnen gleichbedeutend.[1] Indem das Vernünftige Alles hervorbringt, so vergleichen die Stoiker dieß treibende Thätige mit einem Saamen, und sagen: „Der Saame, der ein Vernünftiges (λογικόν) hervortreibt, ist selbst vernünftig. Die Welt schickt den Saamen des Vernünftigen hervor, ist also in ihr selbst vernünftig:" und zwar sowohl allgemein im Ganzen, als in jeder besondern, existirenden Gestaltung. „Aller Anfang der Bewegung in irgend einer Natur und Seele entspringt aus einem Beherrschenden, und alle Kräfte, die auf die einzelnen Theile des Ganzen ausgesandt sind, werden von dem Beherrschenden, wie von einer Quelle, ausgeschickt: so daß jede Kraft, die im Theile ist, auch im Ganzen ist, weil sie von dem Beherrschenden in ihm vertheilt wird. Die Welt umschließt die saamenhaltigen Begriffe der begriffsmäßigen Lebendigen," d. h. alle besonderen Principe.[2] Die Physik der Stoiker ist so Heraklitisch, ihr Logisches stimmt aber ganz mit Aristoteles überein; und wir können sie so gelten lassen. Ueberhaupt hatten aber nur die früheren einen physischen Theil bei ihrer Philosophie; die späteren vernachlässigten die Physik ganz, und hielten sich allein an Logik und Moral.

Von Gott und den Göttern sprechen die Stoiker dann wieder in der Weise der gewöhnlichen Vorstellung, daß „Gott der unerzeugte und unvergängliche Werkmeister dieser ganzen Anordnung ist, der zuweilen die ganze Substanz wieder in sich hinein verzehrt, und sie wieder aus sich heraus erzeugt."[3] Es kommt da zu keiner bestimmten Einsicht; und auch jene Beziehung Gottes, als der absoluten Form, auf die Materie ist zu keiner entwickelten Klarheit gekommen. Das Universum ist einmal die Einheit der Form und der Materie, und Gott die Seele der Welt: das andere Mal das Universum, als die Natur, das Seyn der geformten Materie, und jene Seele ihr entgegengesetzt, die Wirksamkeit Gottes aber eine Anordnung der ursprünglichen Formen der Materie.[1] Das Wesentliche der Vereinung und Entzweiung dieses Gegensatzes fehlt.

[1] Diog. Laërt. VII, 135; Stob. Eclog. phys. I, p. 178.
[2] Sext. Empir. adv. Math. IX, 101—103.
[3] Diog. Laërt. VII, 137.

So bleiben die Stoiker bei der allgemeinen Vorstellung stehen, daß jedes Einzelne in einem Begriff, und dieser wieder im allgemeinen Begriff gefaßt ist, welcher die Welt selbst ist. Indem die Stoiker das Vernünftige aber so als das Thätige der Natur überhaupt erkannten, so nahmen sie die Erscheinungen derselben in ihrer Einzelnheit als Aeußerungen des Göttlichen; und ihr Pantheismus hat sich dadurch an die gemeinen Volksvorstellungen von den Göttern, so wie an den damit zusammenhängenden Aberglauben (S. 380), an allen Wunderglauben, auch an die Divination angeschlossen: daß nämlich in der Natur Andeutungen seyen, denen der Mensch dann durch Gottesdienste zu begegnen habe. Der Epikureismus geht dagegen darauf, den Menschen von diesem Aberglauben, dem die Stoiker ganz hingegeben sind, zu befreien. So hat Cicero in seiner Schrift De divinatione das Meiste aus ihnen genommen, und Vieles ausdrücklich als Raisonnement der Stoiker angegeben: wenn er also z. B. von den vorbedeutenden Zeichen bei menschlichen Begebenheiten spricht, so ist alles Dieses der Stoischen Philosophie angemessen. Daß ein Adler rechts fliegt, nahmen die Stoiker als eine Aeußerung des Göttlichen; so daß dadurch eine Andeutung für die Menschen geschehe, was für dieselben unter diesen Umständen zu thun räthlich sey. Wie wir die Stoiker von Gott als der allgemeinen Nothwendigkeit haben sprechen sehen, so hat ihnen Gott, als Begriff, daher auch eine Beziehung auf den Menschen und die menschlichen Zwecke, und in dieser Rücksicht ist er Vorsehung; so kamen sie nun auch auf die Vorstellung der besondern Götter. Cicero sagt in dem angeführten Werke (II, 49): „Chrysipp, Dio-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 234; Diog. Laërt. VII, 138—140, 147—148.

genes und Antipater schließen so. Wenn Götter sind, und sie dem Menschen nicht zum voraus andeuten, was in Zukunft geschehen soll: so würden sie die Menschen nicht lieben, oder sie wissen selbst nicht, was in der Zukunft bevorsteht, oder sie sind der Meinung, es liege nichts daran, ob der Mensch es wisse, oder sie halten eine solche Offenbarung nicht ihrer Majestät angemessen, oder sie können es ihnen nicht erkenntlich machen." Dieß Alles widerlegen sie, indem sie unter Anderem sagen, Nichts übertreffe ihre Wohlthätigkeit u. s. w. Sie ziehen also daraus den Schluß: „Die Götter machen den Menschen mit der Zukunft bekannt;" — ein Raisonnement, wo die ganz besonderen Zwecke der Individuen auch Interessen der Götter sind. Bald wissen lassen und eingreifen, bald auch nicht, — ist eine Inconsequenz, d. i. eine Unbegreiflichkeit; aber eben diese Unbegreiflichkeit, diese Unverständlichkeit, ist der Triumph der gemeinen religiösen Anschauungsweise. Der ganze Römische Aberglaube hatte so an den Stoikern seine stärksten Patrone; aller äußerliche, teleologische Aberglaube wird von ihnen in Schutz genommen und gerechtfertigt. Indem die Stoiker von der Bestimmung ausgingen, daß die Vernunft Gott sey (göttlich ist sie allerdings, sie erschöpft aber das Göttliche nicht), so machten sie sogleich den Sprung von diesem Allgemeinen zum Geoffenbartseyn des für die besonderen Zwecke Dienlichen. Das wahrhafte Vernünftige ist den Menschen allerdings als Gesetz Gottes offenbart; das Nützliche aber, was einzelnen Zwecken entspricht, ist nicht in diesem wahrhaft Göttlichen geoffenbart.

2. Logik.

Was zweitens die geistige Seite der Philosophie betrifft, so haben wir zunächst das Princip der Stoiker bei der Beantwortung der Frage zu betrachten: Was ist das Wahre und Vernünftige? In Ansehung der Erkenntniß-Quelle des Wahren oder des Kriteriums, um das es sich in damaligen Zeiten handelte (s. oben, S. 132, 378), bestimmten nun die Stoiker, daß das

wissenschaftliche Princip die begriffene Vorstellung (φαντασία καταληπτική) sey, sowohl für das Wahre als für das Gute; denn das Wahre und Gute ist als Inhalt, als das Seyende gesetzt. Es ist also eine Einheit des begreifenden Denkens und des Seyns gesetzt, wo Keines ohne das Andere ist: nicht die sinnliche Vorstellung als solche, sondern die in den Gedanken zurückgegangene, dem Bewußtseyn eigen gewordene. Dieß Kriterium nannten einige der ältern Stoiker, worunter wohl auch Zeno gehört, die richtige Vernunft (ὀρθὸς λόγος). Die bloße Vorstellung für sich (φαντασία) sey eine Einbildung (τύπωσις); wofür Chrysipp den Ausdruck Veränderung (ἑτεροίωσις) brauchte.[1] Damit die Vorstellung aber wahr sey, muß sie begriffen seyn; sie fängt mit der Empfindung an, wodurch eben der Typus eines Andern in uns gebracht wird; das Zweite ist, daß wir dieß ins Unsrige verwandeln, was erst durch's Denken geschieht.

Zeno hat, nach Cicero's Bericht (Academ. Quaest. IV, 47), die Momente dieses Eigenmachens mit einer Bewegung der Hand so vorstellig gemacht: Wenn er die flache Hand zeigte, so sagte er, dieß sey ein Anschauen; wenn er die Finger etwas zusammenbog, so sey dieß eine Zustimmung des Gemüths, wodurch die Vorstellung als die meinige erklärt wird; wenn er sie ganz zusammengedrückt und eine Faust gemacht hatte, so sey dieß das Begreifen (κατάληψις), wie wir auch im Deutschen das Begreifen von ähnlichem sinnlichen Befassen sagen; wenn er dann die linke Hand noch herzu genommen, und jene Faust fest und heftig zusammengedrückt hatte, so sagte er, dieß sey die Wissenschaft, deren Niemand, als der Weise, theilhaftig werde. Dieses wiederholte Zusammendrücken, indem ich das Gefaßte auch noch mit der andern Hand zusammendrücke, soll die Bewährung bedeuten, daß ich der Identität des Denkens mit dem Inhalt bewußt bin. „Wer aber dieser Weise sey oder gewesen sey, dieß sagen auch die Stoiker niemals," setzt Cicero hinzu; wovon wir nachher noch ausführlicher

[1] Diog. Laërt. VII, 54, 46; Sext. Empir. adv. Math. VII, 227–230.

werden zu sprechen haben. Deutlich wird eben in der That die Sache nicht durch diese Gesticulation des Zeno. Jene erste, nämlich die flache, Hand ist nun das sinnliche Auffassen, das unmittelbare Sehen, Hören u. s. f.; die erste Bewegung der Hand ist dann überhaupt die Spontaneität in der Aufnahme. Dieß erste Zustimmen kommt auch dem Thoren zu; es ist schwach, und kann falsch seyn. Das weitere Moment ist das Zuschließen der Hand, das Begreifen, Insichaufnehmen; dieß macht die Vorstellung zur Wahrheit, indem die Vorstellung mit dem Denken identisch wird. Hiermit ist zwar die Identität meiner mit dieser Bestimmung gesetzt; aber es ist dieß noch nicht die Wissenschaft, sondern diese ist eine feste, sichere, unveränderliche Auffassung durch die Vernunft oder das Denken, welches das Herrschende oder Leitende der Seele ist. Zwischen Wissenschaft und Thorheit liegt der wahre Begriff als das Kriterium in der Mitte, ohne schon selber die Wissenschaft zu seyn: in ihm giebt das Denken dem Seyenden Beifall und erkennt sich selbst, denn Beifall ist eben die Uebereinstimmung des Dinges mit sich; im Wissen aber ist die Einsicht in die Gründe, und das bestimmte Erkennen durch Denken des Gegenstands enthalten. Die begriffene Vorstellung ist also das Denken; die Wissenschaft das Bewußtseyn des Denkens, das Erkennen jener Uebereinstimmung.

Auch diesen Bestimmungen der Stoiker und ihren Stufen können wir unsere Beistimmung geben, indem darin eine ganz richtige Einsicht enthalten ist. Wir sehen hiermit überhaupt die berühmte Definition der Wahrheit ausgesprochen, wonach sie die Uebereinstimmung des Gegenstands und des Bewußtseyns ist: aber zugleich ist dieß, wohl zu merken, einfach aufzufassen, nicht in dem Sinne, daß das Bewußtseyn eine Vorstellung hätte, und auf der andern Seite ein Gegenstand stände, welche mit einander übereinstimmen sollten; so daß jetzt ein Drittes seyn müßte, welches die Vergleichung anzustellen hätte. Dieß nun wäre das Bewußtseyn selbst; was aber dieses vergleichen kann, ist nichts, als seine Vorstellung und — nicht

der Gegenstand, sondern — wieder seine Vorstellung. Das Bewußtseyn nimmt also vielmehr die Vorstellung des Gegenstands an; dieser Beifall ist es, wodurch die Vorstellung wesentlich Wahrheit erhält, — das Zeugniß des Geistes von der objectiven Vernünftigkeit der Welt. Es ist nicht so, wie gewöhnlich vorgestellt wird, daß hier eine Kugel etwa in Wachs sich eindrückte, und ein Drittes vergliche die Form der Kugel und des Wachses, und fände, daß Beide gleich wären, der Abdruck also richtig wäre, die Vorstellung mit dem Dinge übereinstimmte. Sondern das Thun des Denkens besteht darin, daß das Denken an und für sich selbst seinen Beifall giebt, und den Gegenstand sich gemäß erkennt; dieß ist es, worin die Kraft der Wahrheit liegt, — oder der Beifall ist eben das Aussprechen dieser Uebereinstimmung, die Beurtheilung selbst. Hierin, sagen die Stoiker, ist die Wahrheit enthalten; sie ist ein Gegenstand, der zugleich gedacht wird, so daß das Denken, das seine Zustimmung giebt, das Herrschende ist, welches die Uebereinstimmung des Subjects mit dem Inhalt setzt. Daß Etwas *ist* oder Wahrheit hat, ist also nicht darum, weil es *ist* (denn dieß Moment des Seyns ist nur die Vorstellung); sondern daß es *ist*, hat seine Kraft in dem Beifall des Bewußtseyns. Aber nicht dieses Denken allein für sich selbst ist die Wahrheit, oder in ihm die Wahrheit als solche enthalten; sondern der Begriff bedarf des Gegenständlichen, und ist nur das vernünftige Bewußtseyn über die Wahrheit. Das Wahre des Gegenstandes selbst ist aber darin enthalten, daß dieß Gegenständliche dem Denken entspricht, nicht das Denken dem Gegenstande; denn dieser kann sinnlich, veränderlich, falsch, zufällig seyn, und so ist er unwahr für den Geist. Dieß ist nun die Hauptbestimmung bei den Stoikern; und sehen wir auch die Stoischen speculativen Lehren mehr aus ihren Gegnern, als aus ihren Urhebern und Vertheidigern, so geht doch auch aus ihnen diese Idee der Einheit hervor; und indem beide Seiten dieser Einheit sich entgegengesetzt werden, ist Beides nothwendig, das Denken aber das *Wesen*. Sextus Empirikus (adv. Math.

VIII, 10) faßt dieß ſo: „Die Stoiker ſagen, unter dem Empfindbaren und dem Gedachten iſt Einiges nur wahr; das Empfundene aber nicht unmittelbar (ἐξ εὐθείας), ſondern dieſes iſt erſt wahr durch ſeine Beziehung auf die ihm entſprechenden Gedanken.“ So iſt auch das unmittelbare Denken nicht das Wahre, ſondern nur inſofern es dem Begriff entſpricht, und durch Ausführung des vernünftigen Denkens erkannt wird.

Dieſe allgemeine Idee iſt allein intereſſant bei den Stoikern, es iſt aber in dieſem Principe ſelbſt auch ſchon ſeine Grenze enthalten: es drückt die Wahrheit nur aus als beſtehend in dem Gegenſtande, als gedachten; es iſt jedoch eben dadurch eine ſehr formale Beſtimmung, oder nicht die an ſich ſelbſt reale Idee. Von dieſer Seite nimmt Sextus Empirikus (adv. Math. X, 183) die Stoiker vor, mit denen er ſich überhaupt auf mannigfaltige Weiſe herumtreibt. Das Treffendſte, was er ſagt, iſt das ſich hierauf Beziehende: Daß Etwas iſt, liege darin, daß es gedacht wird, — daß es gedacht wird, darin, daß Etwas iſt; eins ſchicke dem Andern zu. D. h. Etwas iſt nicht, weil es iſt, ſondern durch's Denken, ſagen die Stoiker; damit das Bewußtſeyn aber ſey, bedarf es eines Andern, denn das Denken iſt ebenſo einſeitig. In dieſer Kritik des Sextus iſt dieß ausgeſprochen, daß das Denken des Gegenſtands als eines Aeußern bedarf, dem es ſeinen Beifall giebt. Es kann nicht davon die Rede ſeyn, als ob hierbei gemeint wäre, daß der denkende Geiſt, um als Bewußtſeyn zu exiſtiren, nicht des Gegenſtands bedürfte; dieß liegt vielmehr in ſeinem Begriffe. Aber das Dieſe des Gegenſtands als eines äußern iſt nur ein Moment, das nicht das einzige noch das Weſentliche iſt. Es iſt die Erſcheinung des Geiſtes, und er iſt nur, indem er erſcheint; es muß dieß alſo wohl in ihm vorkommen, den Gegenſtand als äußeren zu haben, und ihm ſeinen Beifall zu geben, — d. h. aus dieſem Verhältniß in ſich zu gehen und darin ſeine Einheit zu erkennen: aber ebenſo, in ſich gegangen, muß er jetzt aus ſich ſeinen Gegenſtand erzeugen, und ſich ſelbſt den Inhalt geben, den er aus ſich heraus ſchickt. Der Stoicismus

iſt nur dieſe die Einheit ſeiner ſelbſt und des Gegenſtands ſetzende, die Uebereinſtimmung erkennende Rückkehr des Geiſtes in ſich: aber nicht wieder das Hinausgehen zur Ausbreitung der Wiſſenſchaft eines Inhalts aus ſich ſelbſt. Weiter kommend finden wir den Stoicismus nicht, ſondern dabei bleibt er ſtehen, das Bewußtſeyn dieſer Einheit zum Gegenſtande zu machen, ohne ſie im Mindeſten zu entwickeln; ſo daß die Vernunft die einfache Form bleibt, welche nicht zur Unterſcheidung des Inhalts ſelber fortgeht. Näher liegt alſo der Formalismus dieſes berühmten Maaßſtabes und Beurtheilungsgrundes aller Wahrheit des Inhalts darin, daß das Denken des Denkens, als das Höchſte, ſich dieſen Inhalt zwar gemäß findet und ihn ſich aneignet, indem es ihn in Allgemeines verwandelt, ſeine Beſtimmungen aber gegeben ſind; denn wenn auch das Denken das Leitende iſt, ſo iſt es doch immer nur allgemeine Form. Wegen dieſer Allgemeinheit giebt das Denken nichts her, als die Form der Identität mit ſich; das letzte Kriterium iſt ſo nur die formelle Identität des Denkens, welches Uebereinſtimmung findet. Aber es fragt ſich, Womit? Da iſt nun kein abſolutes Selbſtbeſtimmen, kein Inhalt, der aus dem Denken, als ſolchem, käme; ſo kann alſo Alles mit meinem Denken übereinſtimmen. Das Kriterium der Stoiker iſt mithin nur der Grundſatz des Widerſpruchs; wenn wir jedoch aus dem abſoluten Weſen den Widerſpruch entfernen, ſo iſt es zwar ſich ſelbſt gleich, aber darum eben auch hohl. Die Uebereinſtimmung muß eine höhere ſeyn: im Andern ſeiner ſelbſt, im Inhalt, in der Beſtimmung muß Uebereinſtimmung mit ſich ſeyn, alſo Uebereinſtimmung mit der Uebereinſtimmung.

Nach dieſer Erkennung des Princips der Stoiker iſt nun ſowohl ihre Logik, als ihre Moral beurtheilt; die eine, wie die andere, kommt nicht zur immanenten freien Wiſſenſchaft. Daß ſie ſich auch näher mit logiſchen Beſtimmungen beſchäftigten, haben wir ſchon (S. 385) bemerkt; und da ſie das abſtracte Denken zum Princip machten, ſo haben ſie die formelle Logik ausgebildet.

Die Logik ist daher bei ihnen Logik in dem Sinne, daß sie Thätigkeiten des Verstandes, als des bewußten Verstandes, ausdrückt: es ist nicht mehr, wie bei Aristoteles, wenigstens in Ansehung der Kategorien, unentschieden, ob die Formen des Verstandes nicht zugleich die Wesenheiten der Dinge seyen; sondern die Formen des Denkens sind als solche für sich gesetzt. Damit tritt denn überhaupt erst die Frage nach der Uebereinstimmung des Denkens und Gegenstandes ein, oder die Forderung, einen eigenthümlichen Inhalt des Denkens aufzuzeigen. Allein da aller gegebene Inhalt in das Denken aufgenommen und als ein gedachter gesetzt werden kann, ohne darum seine Bestimmtheit zu verlieren, diese aber der Einfachheit des Denkens widerspricht und nicht aushält, so hilft ihm die Aufnahme nichts; denn sein Gegentheil kann ebenso aufgenommen, und als Gedachtes gesetzt werden. Der Gegensatz ist damit aber nur in einer andern Form; denn statt daß der Inhalt sonst in der äußern Empfindung war, als ein dem Denken nicht Angehöriges, nicht Wahres, so ist er jetzt ihm angehörig, aber ihm ungleich in seiner Bestimmtheit, da das Denken das Einfache ist. Was also vorhin aus dem einfachen Begriffe ausgeschlossen wurde, tritt jetzt in ihn ein; es ist zwar diese Trennung zwischen Verstandesthätigkeit und Gegenstand zu machen, — ebenso aber am Gegenstande als solchen die Einheit aufzuzeigen, wenn er nur ein Gedachtes ist. Der Skepticismus chicanirte daher besonders die Stoiker eben mit diesem Gegensatze, und die Stoiker unter sich selbst hatten an ihren Begriffen immer zu bessern: wie wir denn schon (S. 395) bei Sextus Empirikus sahen, daß sie nicht recht wußten, sollten sie die Vorstellung als Eindruck oder Veränderung oder sonst wie bestimmen. Wenn nun diese Vorstellung in das Herrschende der Seele, ins reine Bewußtseyn aufgenommen ist, so fragt Sextus ferner, da das Denken in abstracto das Einfache, Sichselbstgleiche ist, das, als unkörperlich, weder leide noch thätig sey: Wie kann also eine Veränderung, ein Eindruck auf dasselbe gemacht werden? Alsdann die Denkformen selbst seyen unkörperlich.

Nur das Körperliche könne aber, nach den Stoikern, einen Eindruck machen, eine Veränderung hervorbringen.[1] D. h. einerseits, weil Körperliches und Unkörperliches ungleich sind, so können sie nicht Eins seyn; andererseits sind die unkörperlichen Denkformen, als keiner Veränderung fähig, nicht der Inhalt, sondern dieser ist nur das Körperliche.

Wenn in der That die Denkformen die Gestalt des Inhalts bekommen hätten, so wären sie ein Inhalt des Denkens an ihm selbst gewesen. So aber galten sie nur als Gesetze des Denkens (λεκτά).[2] Zwar haben die Stoiker eine Angabe der immanenten Bestimmungen des Denkens gehabt, und darin wirklich sehr viel gethan: wie denn besonders Chrysipp diese logische Seite ausgebildet hat, und als Meister darin angeführt wird (s. oben, S. 385 — 386). Aber diese Ausbildung ist sehr auf das Formelle hinausgegangen; es sind die gemeinen, wohlbekannten Formen der Schlüsse, deren bei Chrysipp fünf, bei Andern zum Theil mehr, zum Theil weniger vorkommen. Einer davon ist der hypothetische Syllogismus durch Remotion: „Wenn's Tag ist, so ist's hell; nun aber ist's Nacht, also nicht hell." Diese logischen Formen des Denkens gelten den Stoikern für das Unbewiesene, das keines Beweises bedarf; — aber es sind auch nur formelle Formen, die keinen Inhalt als solchen bestimmen. Der Weise nun sey vorzüglich mächtig in der Dialektik, haben die Stoiker gesagt; denn alle Dinge werden durch die logische Erkenntniß eingesehen, sowohl das Physische als das Ethische.[3] Aber so haben sie diese Einsicht einem Subjecte zugeschrieben, ohne anzugeben, wer denn dieser Weise sey (S. 395). Da es an objectiven Bestimmungsgründen des Wahren fehlt, so wird die letzte Entscheidung der Willkühr des Subjects beigelegt; und diese Rednerei vom Weisen hat mithin in nichts ihren

[1] Sext. Empir. adv. Math. VIII, 403 sqq.; cf. Senec. Epist. 107.
[2] Diog. Laërt. VII, 63; Sext. Emp. adv. Math. VIII, 70.
[3] Diog. Laërt. VII, 79—80, 83.

Grund, als in der Unbestimmtheit des Kriterii, von welcher aus man nicht zur Bestimmung des Inhalts fortgehen kann.

Mehr von ihrer Logik, so wie von ihrer Theorie der Sätze, die zum Theil damit zusammenfällt, zum Theil eine Grammatik und Rhetorik ist, ist es überflüssig zu erwähnen; es kann damit zu keinem eigenthümlichen wissenschaftlichen Inhalt kommen. Denn diese Logik ist nicht, wie Plato's Dialektik, die speculative Wissenschaft der absoluten Idee: sondern, als formelle Logik, wie wir oben (S. 399) sahen, die Wissenschaft als festes, sicheres, unveränderliches Auffassen der Gründe; und bei der Einsicht in dieselben bleibt's stehen. Dieß Logische, dessen Wesen vorzüglich ist, an der Einfachheit der Vorstellung, an dem sich nicht Entgegengesetzten, nicht in Widerspruch Kommenden fortzulaufen, gewinnt die Oberhand. Diese Einfachheit, die nicht die Negativität und nicht den Inhalt an ihr selbst hat, bedarf eines gegebenen Inhalts, den sie nicht aufzuheben, — damit aber auch nicht zu eigenthümlich Anderem durch sich selbst fortzukommen vermag. Die Stoiker haben das Logische oft in die größte Einzelnheit ausgebildet; die Hauptsache, die hier zu Grunde liegt, ist, daß das Gegenständliche dem Denken entspricht, und sie dieß Denken näher untersuchten. Ist es nun in einer Art auch ganz richtig, daß das Allgemeine das Wahre ist, und das Denken einen bestimmten Inhalt hat, der auch concret seyn soll: so ist doch die Hauptschwierigkeit, aus dem Allgemeinen die besondere Bestimmung abzuleiten, so daß es in dieser Selbstbestimmung zugleich mit sich identisch bleibe, von den Stoikern nicht gelöst werden; was schon den Skeptikern zum Bewußtseyn gekommen. Dieß ist der Hauptgesichtspunkt der Stoischen Philosophie, der sich also auch in ihrer Physik zeigte.

3. Moral.

Da das Theoretische des Geistes, die Lehre vom Erkennen, schon in die Untersuchung des Kriteriums fiel: so haben wir drittens nur noch von der Moral der Stoiker zu sprechen, die

sie am berühmtesten gemacht hat, aber ebensowenig über dieses Formelle hinauskommt, wenn sich gleich nicht läugnen läßt, daß sie in ihrer Darstellung einen Gang genommen haben, der für die Vorstellung plausibel scheint, in der That aber mehr äußerlich und empirisch ist.

a. Um erstens den Begriff der Tugend zu finden, hat namentlich Chrysipp einige ganz gute Expositionen über das Praktische überhaupt, die Diogenes Laertius (VII, 85—86) näher anführt; es sind psychologische Ausführungen, in denen Chrysipp die formale Uebereinstimmung seiner mit sich selbst festhält. Die Stoiker sagen nämlich nach ihm: „Die erste Begierde (ὁρμή) des Thiers geht darauf, sich selbst zu erhalten, indem die Natur ursprünglich ein jedes Wesen mit ihm selber befreundet. Dieß Erste, jedem Thiere Einheimische" (der immanente Trieb) „ist also die Zusammenstimmung des Thiers mit sich selbst, und das Bewußtseyn hiervon;" — das Selbstgefühl, wodurch „das Thier sich nicht sich selbst entäußert. So treibt es das Schädliche von sich ab, und nimmt das ihm Dienliche auf;" dieß ist der Begriff des Aristoteles von der Natur des Zweckmäßigen, in welchem, als dem Princip der Thätigkeit, sowohl der Gegensatz als seine Aufhebung enthalten ist. „Nicht das Vergnügen ist das Erste, sondern dieß" (Gefühl der Befriedigung) „kommt nur erst hinzu, wenn die Natur eines Thiers, die sich durch sich selbst sucht, das, was seiner Zusammenstimmung mit sich gemäß ist, in sich empfängt." Dieß ist ebenfalls beifallswürdig: Selbstgefühl, Vergnügen ist eben diese Rückkehr in sich, das Bewußtseyn dieser Einheit, worin ich Etwas genieße, und damit meine Einheit als dieses Einzelnen im gegenständlichen Elemente habe. So ist es auch in Ansehung des Menschen; seine Bestimmung ist, sich selbst zu erhalten, aber mit bewußtem Zweck, mit Besonnenheit, nach der Vernunft. „In den Pflanzen wirkt die Natur ohne Trieb (ὁρμῆς) und Empfindung; aber auch in uns ist Einiges nach Weise der Pflanze." In der Pflanze ist nämlich auch der saamenhaltige Begriff, aber bei ihr nicht als Zweck,

noch als ihr Gegenstand; sondern sie weiß nichts davon. „In den Thieren kommt der Trieb hinzu; in ihnen macht die Natur das, was nach dem Triebe ist, dem Ursprünglichen gemäß:" d. h. der Endzweck des Triebs ist eben das Ursprüngliche ihrer Natur, durch die sie auf ihre Selbsterhaltung gehen. „Die vernünftigen Wesen machen ebenso die Natur zum Zwecke: dieser ist aber, der Vernunft gemäß zu leben; denn die Vernunft wird in ihnen der Künstler des Triebes," d. h. sie macht beim Menschen ein Kunstwerk aus dem, was im Thiere nur Trieb ist. Der Natur gemäß leben, heißt also bei den Stoikern, vernünftig leben.

Dieß sieht nun so aus, wie Recepte der Stoiker, die rechten Beweggründe zur Tugend zu finden. Denn ihr Princip ist im Allgemeinen: „Man müsse der Natur gemäß leben, d. h. der Tugend gemäß leben; denn zu ihr führt uns die" (vernünftige) „Natur." Das ist das höchste Gut, der Endzweck von Allem; — eine Hauptform der Stoischen Moral, die bei Cicero als finis bonorum oder summum bonum vorkommt. Bei den Stoikern ist es die richtige Vernunft selbst, die für sich festzuhalten, ihnen als das höchste Princip gilt. Aber auch hier sehen wir denn sogleich, daß wir damit nur ganz formell im Kreise herumgeführt werden, indem die Tugend, das Naturgemäße und die Vernunft nur durch einander bestimmt werden. Die Tugend besteht darin, der Natur gemäß zu leben; und was der Natur gemäß ist, ist die Tugend. Ebenso soll ferner das Denken bestimmen, was der Natur gemäß ist: der Natur gemäß ist aber wiederum nur das, was durch die Vernunft bestimmt ist. Näher sagen die Stoiker aber bei Diogenes Laertius (VII, 87—88): „Der Natur gemäß leben, heißt, Dem gemäß leben, was uns die Erfahrung von den Gesetzen sowohl der allgemeinen Natur als unserer Natur lehrt; indem wir nichts thun, was das allgemeine Gesetz verbietet, d. h. die richtige Vernunft, die durch Alles hindurchgeht, und dieselbe ist im Jupiter, dem Lenker (καθηγεμόνι) des Systems der Dinge. Die Tugend des Glücklichen ist diese, wenn Alles geschieht in der Uebereinstimmung des Genius (δαίμονος) eines Jeden nach dem Willen der Ordnung des Ganzen." Dieß bleibt also Alles in dem allgemeinen Formalismus stehen.

Daß die Tugend darin besteht, dem Gedachten zu folgen, d. h. dem allgemeinen Gesetze, der richtigen Vernunft, müssen wir den Stoikern durchaus zugeben; etwas ist nur insofern sittlich und recht, als eine allgemeine Bestimmung darin vollführt und zur Darstellung gebracht ist. Diese ist das Substantielle, die Natur eines Verhältnisses; und damit haben wir die Sache, die eben nur im Denken ist. Das Allgemeine, was die letzte Bestimmung im Handeln seyn muß, ist aber nicht abstract, sondern das Allgemeine in diesem Verhältnisse: wie z. B. im Eigenthum das Besondere auf die Seite gestellt wird. Indem der Mensch als ein denkend gebildeter Mensch nach seiner Einsicht handelt, ordnet er die Triebe und Neigungen dem Allgemeinen unter; denn diese sind einzeln. In jedem Thun des Menschen ist Einzelnes, Besonderes; es ist aber ein Unterschied, ob das Besondere als solches hervorgehoben wird, oder ob in diesem Besondern das Allgemeine festgehalten wird. Im Festhalten dieses Allgemeinen besteht das Energische des Stoicismus. Dieses Allgemeine hat so aber noch keinen Inhalt, ist unbestimmt; und dadurch ist die Tugendlehre der Stoiker mangelhaft, hohl, leer und langweilig. Die Tugend wird zwar energisch, erweckend, erbaulich empfohlen; aber was dieß allgemeine Gesetz der Tugend sey, darüber fehlt es an Bestimmungen.

b. Die andere Seite zum Guten ist nun die äußerliche Existenz, und die Zustimmung der Umstände, der äußern Natur zu dem Endzweck des Menschen. Denn haben die Stoiker auch das Gute als das Gesetzmäßige in Beziehung auf den praktischen Willen ausgesprochen, so bestimmten sie es doch, nach Diogenes Laertius (VII, 94—95), zugleich als das Nützliche: „entweder an und für sich unmittelbar nützlich, oder nicht entfernt von der Nützlichkeit;" so daß überhaupt das Nützliche gleichsam das Accidenz der Tugend ist. „Die Stoiker unterschieden ferner das vielfache Gute als

Gutes der Seele und äußerliches: jenes die Tugenden und die Handlungen derselben; dieses z. B. einem edlen Vaterlande anzugehören, einen tugendhaften Freund zu haben und so fort. Drittens weder äußerlich, noch in dem Selbstbewußtseyn liege es allein, wenn Derselbe Eine tugendhaft und glücklich ist." Diese Bestimmungen sind nun ganz gut. Was die Nützlichkeit betrifft, so braucht die Moral nicht so spröde dagegen zu thun; denn jede gute Handlung ist in der That nützlich, d. h. eben, sie hat Wirklichkeit und bringt etwas Gutes hervor. Eine gute Handlung, die nicht nützlich wäre, ist keine Handlung, hat keine Wirklichkeit. Das Unnützliche an sich des Guten ist die Abstraction desselben, als einer Nichtwirklichkeit. Man darf nicht nur, sondern muß auch das Bewußtseyn der Nützlichkeit haben; denn es ist wahr, daß das Gute nützlich zu wissen ist. Die Nützlichkeit heißt nichts Anderes, als daß man ein Bewußtseyn über seine Handlung habe. Wenn dieses Bewußtseyn tadelhaft ist, so ist es ebenso noch mehr, viel von der Güte seiner Handlung zu wissen, und sie weniger in der Form der Nothwendigkeit zu betrachten. So wurde die Frage aufgeworfen, wie sich Tugend und Glückseligkeit zu einander verhalten; — ein Thema, was auch die Epikureer behandelt haben. Hier wurde es nun, wie auch in neuern Zeiten, für das große Problem angesehen: Ob die Tugend an und für sich glücklich mache oder nicht, ob der Begriff der Glückseligkeit in ihrem Begriffe liege. Jene Einheit der Tugend und der Glückseligkeit, als die Mitte, ist dann richtig als das Vollendete vorgestellt, das weder nur dem Selbstbewußtseyn noch nur dem Aeußern angehörig sey.

α. Um die allgemeine Beantwortung dieser Frage nun geben zu können, müssen wir uns des Obigen, des Princips der Selbsterhaltung, erinnern, dem zufolge die Tugend auf die vernünftige Natur gehe. Die Erfüllung seines Zwecks ist Glückseligkeit, als das Sich-realisirt-Finden, und Wissen oder Anschauen seiner selbst, als eines Aeußerlichen, — eine Uebereinstimmung seines Begriffs, oder seines Genius, mit seinem Seyn oder seiner

Realität. Daß die Tugend mit der Glückseligkeit übereinstimmt, heißt also: Das tugendhafte Handeln realisirt sich an und für sich selbst, der Mensch wird sich darin unmittelbar selbst zum Gegenstande, und kommt zur Anschauung seiner selbst als Gegenständlichen, oder des Gegenständlichen als seiner. Es liegt dieß im Begriff des Handelns, und zwar des guten Handelns. Denn das Schlechte zerstört das Wesen, und ist der Selbsterhaltung entgegengesetzt; das Gute aber ist eben das, was auf seine Selbsterhaltung geht, und sie bewirkt, — der gute Zweck also der Inhalt, der sich im Handeln realisirt. Allein in dieser allgemeinen Beantwortung jener Frage hat eigentlich weder das Bewußtseyn des an sich seyenden Zwecks genau die Bedeutung der Tugend, noch das Handeln aus demselben genau die Bedeutung des tugendhaften Handelns: noch die Realität, die es erlangt, die Bedeutung der Glückseligkeit. Der Unterschied liegt darin, daß die Stoiker nur bei diesem allgemeinen Begriffe stehen geblieben sind, und ihn unmittelbar als Wirklichkeit gesetzt haben: in welcher damit aber auch nur der Begriff des tugendhaften Handelns, nicht die Realität ausgedrückt ist.

β. Ein Weiteres ist, daß, gerade indem die Stoiker dabei stehen geblieben sind, hiermit sogleich der Gegensatz von Tugend und Glückseligkeit eintritt: oder, in abstracter Form, von Denken und Bestimmung desselben. Diese Gegensätze sind honestum und utile bei Cicero; und um ihre Vereinigung handelt es sich.[1] Der Tugend, welche dieß ist, dem allgemeinen Gesetze der Natur zufolge zu leben, steht die Befriedigung des Subjects als solchen in seiner Besonderheit entgegen. Die zwei Seiten sind: erstens diese Besonderheit des Individuums, welche nach den verschiedensten Seiten Existenz in mir, als abstract Diesem, hat, z. B. in der Voraussetzung bestimmter Triebe; und hierher gehört Lust und Vergnügen, worin mein Daseyn mit den Forderungen meiner Besonderheit übereinstimmt. Das Zweite ist, daß ich als der

[1] Cicer. De officiis I, 3, III; Diog. Laërt. VII, 98—99.

Wille, der das Gesetz vollbringt, nur der formelle Charakter bin, das Allgemeine zu bethätigen; und so das Allgemeine wollend, bin ich in Uebereinstimmung mit mir als Denkendem. Beides kommt nun in Collision mit einander; und indem ich die Eine oder die andere Befriedigung suche, bin ich in Collision mit mir selbst, weil ich auch Einzelner bin. Darüber kann man denn viele triviale Dinge hören: z. B. daß es dem Tugendhaften oft schlecht gehe, — dem Lasterhaften gut, er glückselig sey u. s. f. Unter dem Gutgehen sind dann alle äußerlichen Umstände begriffen, und im Ganzen ist der Inhalt ganz platt; denn Erreichung gewöhnlicher Zwecke, Absichten und Interessen machen ihn aus. Dergleichen kündigen sich jedoch gleich als nur zufällig und äußerlich an; über diesen Standpunkt des Problems ist man daher bald hinaus, so daß die äußerlichen Genüsse, Reichthum, vornehme Geburt u. s. f. nicht der Tugend, der Glückseligkeit gemäß sind. Die Stoiker haben vielmehr gesagt: „Das an sich Gute ist das Vollkommene" (seinen Zweck Erfüllende) „nach der Natur des Vernünftigen; ein Solches nun ist die Tugend, das Hinzukommende aber die Freude, das Vergnügen und dergleichen,"[1] — der Zweck der Befriedigung des Individuums für sich. Es könne also hinzukommen, wiewohl es gleichgültig sey, wenn es auch nicht kommt; denn da diese Befriedigung nicht Zweck sey, so verschlage es ebensowenig, wenn Schmerz hinzukomme. Dieß Sich-nur-nach-der-Vernunft-Betragen enthält also näher die abstracte Concentration des Menschen in sich, daß das Bewußtseyn des Wahren in sich gehe; so daß er auf Alles, was den unmittelbaren Trieben, Empfindungen u. s. f. angehört, Verzicht leistet.

In diesem ganz formellen Princip, sich in sich nur denkend in reiner Uebereinstimmung mit sich zusammenzuhalten, liegt nun eben das Sichgleichgültigmachen gegen jeden besonderen Genuß, Neigung, Leidenschaft, Interesse. Weil dieses Folgen den Bestimmungen der Vernunft dem Vergnügen entgegengesetzt ist, so soll man

[1] Diog Laërt. VII, 94.

in Nichts seine Bestimmung oder Befriedigung suchen, als eben darin, seiner Vernunft gemäß zu seyn, sich in sich, nicht aber in etwas äußerlich Bedingtem zu befriedigen. Ueber das Leidenschaftliche als etwas Widersprechendes ist von den Stoikern daher viel raisonirt worden. Seneca's und Antonin's Schriften enthalten viel Wahres in dieser Rücksicht, und mögen den noch nicht zu höherer Ueberzeugung gelangten Menschen sehr lehrreich unterstützen. Man wird Seneca's Talent anerkennen, aber sich auch überzeugen müssen, daß das nicht ausreiche. Antonin (VIII, 7) zeigt psychologisch, daß Lust, oder Vergnügen kein Gut sey: „Reue ist ein gewisser Tadel seiner selbst, weil man etwas Nützliches verfehlt hat; das Gute muß etwas Nützliches seyn, und der schöne und gute Mensch muß dasselbe sich zu seinem Interesse machen. Kein schöner und guter Mensch aber wird Reue empfinden, daß er ein Vergnügen verfehlt hat; das Vergnügen ist also nichts Nützliches, noch Gutes. Wer Begierde des Ruhms nach seinem Tode hat, bedenkt nicht, daß Jeder, der ihn im Andenken hat, auch selbst stirbt, und wieder, der auf diesen folgt, bis alle Erinnerung durch diese Bewundernden und Untergegangenen selbst erlischt." Ist nun auch diese Unabhängigkeit und Freiheit nur formell, so muß man doch die Größe dieses Princips anerkennen. In dieser Bestimmung der abstract innern Unabhängigkeit und Freiheit des Charakters in sich liegt eben die Kraft, welche die Stoiker ausgezeichnet hat; diese Energie der Stoiker, daß der Mensch nur dieß zu suchen habe, sich selbst gleich zu bleiben, hängt also mit dem Formellen selbst zusammen, was ich (S. 399) angegeben habe. Wenn nämlich das Bewußtseyn der Freiheit mein Zweck ist, so sind in diesem allgemeinen Zweck des reinen Bewußtseyns meiner Selbstständigkeit alle besonderen Bestimmungen der Freiheit, welche die Pflichten und die Gesetze ausmachen, verschwunden. Das hat also die Willensstärke das Stoicismus ausgemacht, das Besondere nicht zu seinem Wesen zu rechnen, sondern sich daraus herauszuziehen; wir

sehen, daß dieß einerseits wahrhaftes Princip ist, aber andererseits zugleich abstract bleibt.

Indem nun das Princip der Stoischen Moral das Zusammenstimmen des Geistes mit sich selbst seyn soll, ist es doch darum zu thun, daß dieß nicht formell bleibe, also das in diesem In-sich-Zusammenhalten nicht Enthaltene nicht mehr davon ausgeschlossen werde. Jene Freiheit, die die Stoiker dem Menschen zuschreiben, ist nicht ohne Beziehung auf Anderes; so ist er nun aber vielmehr abhängig, und in diese Seite fällt eben die Glückseligkeit. Meine Unabhängigkeit ist nur die Eine Seite, der die andere Seite, die besondere Seite meiner Existenz, deßhalb noch nicht entspricht. Die alte Frage, die in dieser Zeit hervorgetreten, ist also die der Harmonie von Tugend und Glückseligkeit. Wir sagen statt Tugend Moralität, indem das, wonach ich mich in meinen Handlungen richten soll, nicht, wie in der Tugend, mein zur Gewohnheit gewordener Wille seyn soll; sondern Moralität enthält wesentlich meine subjective Ueberzeugung, daß das, was ich thue, den vernünftigen Willensbestimmungen, den allgemeinen Pflichten gemäß ist. Jene Frage ist eine nothwendige, ein Problem, das uns auch zu Kant's Zeit beschäftigt hat; und der Punkt, von wo aus es aufzulösen ist, geht darauf, in was die Glückseligkeit zu setzen ist. Es wird dann näher viel darüber gesprochen, worin ihr Genuß zu suchen sey. Vom Aeußerlichen, dem Zufalle Preisgegebenen muß man jedoch sogleich abbrechen. Glückseligkeit heißt im Allgemeinen nichts, als das Gefühl der Uebereinstimmung mit sich. Das Angenehme beim sinnlichen Genuß sagt uns zu, indem eine Uebereinstimmung mit uns darin enthalten ist; das Widrige, Unangenehme dagegen ist eine Negation, ein Mangel am Entsprechen unserer Triebe. Die Stoiker haben nun diese Uebereinstimmung des Innern mit sich selbst; jedoch nur als innere Freiheit und das Bewußtseyn oder nur das Gefühl dieser Uebereinstimmung eben wesentlich als Genuß gesetzt, so daß dieser in der Tugend selbst enthalten sey. Immer bleibt dieser Genuß jedoch ein Secundarium, eine Folge, die insofern nicht zum Zweck gemacht

werden darf, sondern nur als ein Accessorium betrachtet werden soll. Die Stoiker sagten in dieser Rücksicht: Nur Tugend sey zu suchen; mit der Tugend sey aber für sich selbst Glückseligkeit gefunden, da sie für sich als solche beselige. Diese Glückseligkeit sey die wahrhafte, unerschütterliche, wenn auch sonst der Mensch in Unglück ist;[1] das Große in der Stoischen Philosophie ist somit, daß in den Willen, wenn er so in sich zusammenhält, nichts einbrechen kann, alles Andere draußen gehalten wird, da selbst die Entfernung des Schmerzes nicht Zweck werden kann. Die Stoiker sind verlacht worden, weil sie gesagt haben, der Schmerz sey kein Uebel.[2] Von Zahnschmerzen u. s. f. und dergleichen ist aber in diesem Problem nicht die Rede. Man muß wissen, daß man dergleichen hingegeben ist; ein solcher Schmerz, — und Unglück, ist jedoch zweierlei. Das Problem ist also durchaus nur so zu verstehen, daß eine Harmonie des vernünftigen Wollens mit der äußerlichen Realität gefordert wird. Zu dieser Realität gehört denn auch die Sphäre des besondern Daseyns, der Subjectivität, des Persönlichen, der besondern Interessen. Aber von diesen Interessen gehört auch wieder nur das Allgemeine in diese Realität; denn nur insofern es allgemein ist, kann es mit der Vernünftigkeit des Willens harmoniren. Es ist also ganz richtig, daß Leiden, Schmerz u. s. f. kein Uebel ist, wodurch die Gleichheit mit mir selbst, meine Freiheit gestört werden könnte; ich bin im Zusammenhalten mit mir erhaben über dergleichen, und kann ich es auch wohl empfinden, so soll es mich doch nicht in mir entzweien. Diese innere Einheit mit mir, als empfunden, ist die Glückseligkeit; und diese wird nicht durch äußerliche Uebel gestört.

γ. Ein anderer Gegensatz ist der innerhalb der Tugend selbst. Indem das allgemeine Gesetz der richtigen Vernunft allein zur Richtschnur des Handelns genommen werden soll, so giebt es eigentlich keine feste Bestimmung mehr; denn alle Pflicht ist immer gleich ein besonderer Inhalt, der freilich in allgemeiner

[1] Diog. Laërt. VII, 127—128; Cicer. Paradox. 2 .
[2] Cicer. De finibus III, 13; Tusculan. Quaest. II, 25.

Form gefaßt werden kann, ohne daß dieß aber dem Inhalte Etwas thue. Indem die Tugend überhaupt also das dem Wesen oder Gesetze der Dinge Angemessene ist, so hieß im allgemeinen Sinne bei den Stoikern Alles Tugend in jedem Fache, was das Gesetzmäßige desselben ist. Sie sprechen deßwegen, sagt Diogenes (VII, 92) auch von logischen und physischen Tugenden; wie überhaupt ihre Moral die einzelnen Pflichten (τὰ καθήκοντα) dadurch darstellt, daß sie die einzelnen natürlichen Verhältnisse durchgeht, in denen der Mensch steht, und zeigt, was in ihnen vernünftig ist.[1] Dieß ist aber nur ein Weg des Raisonnements durch Gründe, wie wir ihn auch bei Cicero sehen. Insofern also ein letztes entscheidendes Kriterium dessen, was gut sey, nicht aufgestellt werden kann, sondern der Grundsatz bestimmungslos ist, so fällt die letzte Entscheidung in das Subject. Wie früher das Orakel das Entscheidende war, so ist bei dem Beginne dieser tiefern Innerlichkeit das Subject zum Entscheidenden des Rechts gemacht. Seit Sokrates hatte nämlich die Bestimmung des Rechten durch Sitte in Athen aufgehört, ein Letztes zu seyn; bei den Stoikern fällt somit alle äußere Bestimmung weg, und das Entscheidende kann nur in das Subject als solches gesetzt seyn, das aus sich in letzter Instanz, als Gewissen, bestimmt. Obschon sich hierauf viel Erhebendes und Erbauliches stützen läßt, so mangelt es doch an einer wirklichen Bestimmung; es giebt daher nach den Stoikern nur Eine Tugend,[2] und der Weise ist der Tugendhafte.

c. Die Stoiker haben so drittens auch die Manier gehabt, ein Ideal des Weisen aufzustellen, welches aber eben weiter nichts als der Wille des Subjects ist, der in sich nur sich will, bei dem Gedanken des Guten stehen bleibt, weil es gut ist, fest sich durch nichts Anderes, Begierde, Schmerz u. s. f., bewegen läßt, nur seine Freiheit will, alles Andere aufzugeben bereit ist, — der also,

[1] Diog. Laërt. VII, 107—108.

[2] Plutarch. De Stoicorum repugnantia, p. 1031 (ed. Xyl.); Stob. Eclog. ethic. P. II, p. 110; Diog. Laërt. VII, 125.

wenn er auch äußerlich Schmerz, Unglück empfindet, dieß doch von der Innerlichkeit seines Bewußtseyns abtrennt. Die Frage, warum das Aussprechen der realen Sittlichkeit bei den Stoikern die Form des Ideals des Weisen hat, findet ihre Beantwortung aber darin, daß der bloße Begriff des tugendhaften Bewußtseyns, des Handelns nach dem an sich seyenden Zwecke, allein im einzelnen Bewußtseyn das Element der sittlichen Realität findet. Wenn die Stoiker nämlich über den bloßen Begriff des Handelns für den an sich seyenden Zweck hinausgegangen, und zum Erkennen des Inhalts gekommen wären: so würden sie nicht nöthig gehabt haben, dieses als ein Subject auszudrücken. Die vernünftige Selbsterhaltung ist ihnen die Tugend. Fragen wir aber, was das sey, was durch die Tugend hervorgebracht wird, so lautet die Antwort: Eben das vernünftige Selbsterhalten; und so sind sie auch mit diesen Ausdrücken über jenen formalen Zirkel nicht hinaus. Die sittliche Realität ist nicht als das bleibende, hervorgebrachte und sich immer hervorbringende Werk ausgesprochen. Die sittliche Realität ist eben dieß, zu seyn; denn wie die Natur ein bleibendes, seyendes System ist, ebenso soll auch das Geistige, als solches, eine gegenständliche Welt seyn. Zu dieser Realität sind die Stoiker nun aber nicht gekommen. Oder wir können dieß eben auch so fassen: Ihre sittliche Realität ist nur der Weise, ein Ideal, nicht eine Realität, — in der That der bloße Begriff, dessen Realität nicht dargestellt ist.

Diese Subjectivität ist schon darin enthalten, daß die sittliche Wesenheit, als Tugend ausgedrückt, damit unmittelbar die Gestalt hat, nur als eine Eigenschaft des Einzelnen vorhanden zu seyn. Diese Tugend als solche, insofern nur die sittliche Wesenheit des Einzelnen gemeint ist, kann nun nicht an und für sich zur Glückseligkeit gelangen: wiewohl eben die Glückseligkeit, als die Seite der Realisirung, auch nur die Realisirung des Einzelnen wäre. Denn diese Glückseligkeit wäre eben der Genuß des Einzelnen, als die Zusammenstimmung der Existenz mit ihm als Einzelnem; aber mit ihm als Einzelnem eben stimmt die wahre

Glückseligkeit nicht zusammen, nur mit ihm als allgemeinem Menschen. Der Mensch muß auch gar nicht wollen, daß sie mit ihm als einzelnem Menschen zusammenstimme: nämlich er muß eben gegen die Einzelnheit seiner Existenz gleichgültig seyn, ebensosehr gegen die Zusammenstimmung als gegen die Nichtzusammenstimmung zu dem Einzelnen, ebensosehr der Glückseligkeit entbehren können, als, wenn er sie besitzt, frei von ihr seyn; oder sie ist nur eine Zusammenstimmung seiner mit sich selbst als eines Allgemeinen. Ist darin eben auch nur der subjective Begriff der Sittlichkeit enthalten, so ist damit doch ihr wahres Verhältniß ausgesprochen; denn sie ist diese Freiheit des in sich ruhenden und sich unabhängig von den Gegenständen genießenden Bewußtseyns, was wir oben (S. 409) als das Ausgezeichnete der Stoischen Moral aussprachen. Es ist dem Stoischen Selbstbewußtseyn hiermit nicht um seine Einzelnheit als solche zu thun, sondern lediglich um die Freiheit, worin es seiner selbst nur als des Allgemeinen bewußt ist. Kann man nun auch diese Glückseligkeit zum Unterschiede von der andern eben die wahre Glückseligkeit nennen, so bleibt doch überhaupt Glückseligkeit alsdann ein schiefer Ausdruck. Der Selbstgenuß des vernünftigen Bewußtseyns in sich, als ein unmittelbar Allgemeines, ist ein Seyn, das durch die Bestimmung der Glückseligkeit verstellt wird; denn eben in der Glückseligkeit liegt das Moment des Selbstbewußtseyns als einer Einzelnheit. Aber dieses unterschiedene Bewußtseyn ist nicht in jenem Selbstgenusse; sondern in jener Freiheit hat das Einzelne vielmehr nur das Selbstgefühl seiner Allgemeinheit. Das Streben nach der Glückseligkeit, nach dem geistigen Vergnügen, und das Schwatzen von der Vortrefflichkeit der Vergnügungen der Wissenschaft und Kunst u. s. w. ist daher etwas Schaales; denn die Sache selbst, mit der sich darin beschäftigt wird, hat eben nicht mehr die Form des Vergnügens, — oder eben sie hebt jene Vorstellung auf. Auch ist dieß Geschwätz vergangen, und hat kein Interesse mehr. Es ist der wahre Geist, sich um die Sache, nicht zum Vergnügen, d. h. mit der beständigen Reflexion der Beziehung

auf sich als Einzelnen, sondern um die Sache als Sache, als an sich Allgemeines, zu bekümmern. Man muß sorgen, daß es Einem, als Einzelnem, sonst leidlich geht; je vergnüglicher, nun desto besser. Aber davon ist weiter kein Aufhebens und Sprechens zu haben, als ob darin so viel Vernünftiges und Wichtiges läge. Das Stoische Bewußtseyn kommt jedoch nicht über diese Einzelnheit hinaus, nicht zur Realität des Allgemeinen: und hat damit nur die Form, das Reale als ein Einzelnes, den Weisen, auszudrücken.

Das Höchste des Aristoteles, das Denken des Denkens, ist auch im Stoicismus vorhanden: aber so, daß Jenes nicht einzeln steht, wie es bei Aristoteles den Schein hat, und Anderes neben ihm, sondern daß es das Einzige ist. So liegt im Stoischen Bewußtseyn gerade diese Freiheit, dieses negative Moment der Abstraction von der Existenz; — eine Selbstständigkeit, die Alles aufzugeben fähig ist, nicht aber als eine leere Passivität und Selbstlosigkeit, so daß ihr Alles genommen werden könnte, sondern die es freiwillig aufgeben kann, ohne ihr Wesen damit verloren zu haben: da ihr Wesen ihr vielmehr eben die einfache Vernünftigkeit, der reine Gedanke seiner selbst ist. Hier gelangt das reine Bewußtseyn also dazu, sich selbst Gegenstand zu seyn; und weil ihm das Wesen nur dieser einfache Gegenstand ist, so tilgt sein Gegenstand in sich alle Weise der Existenz, und ist nichts an und für sich, sondern darin nur in Form eines Aufgehobenen.

Alles hierein zurückgegangen ist die Einfachheit des Begriffs in Beziehung auf Alles gesetzt, oder seine reine Negativität. Aber die reale Erfüllung, die gegenständliche Weise fehlt; und um in diese einzugehen, bedarf der Stoicismus, daß der Inhalt gegeben werde. Von dem Ideal des Weisen haben sie deßwegen auch insbesondere sehr beredte Ausmalungen gegeben, wie er vollkommen selbstgenügend und selbstständig sey, da, was der Weise thue, Recht sey. Die Beschreibung des Ideals, das die Stoiker machten, ist somit eine allgemeine Rednerei, und eben ohne Interesse; oder nur das Negative daran ist merkwürdig. „Der Weise ist frei, auch

in Fesseln; denn' er handelt aus sich selbst, unbestochen durch Furcht oder Begierde." Alles, was der Begierde und der Furcht angehört, rechnet er nicht zu seinem Selbst, giebt ihm die Stellung eines Fremden gegen sich; denn keine besondere Existenz ist ihm fest. „Der Weise allein ist der König; denn er allein ist nicht an die Gesetze gebunden, und Niemanden Rechenschaft schuldig." So sehen wir hier diese Autonomie und Autokratie des Weisen, der, bloß der Vernunft folgend, freigesprochen ist von allen bestimmten Gesetzen, die gelten und für die sich kein vernünftiger Grund angeben läßt, oder die mehr auf einem natürlichen Abscheu oder Instinct zu beruhen scheinen. Denn eben in Beziehung auf's wirkliche Handeln hat kein bestimmtes Gesetz eigentlich Realität für ihn, am wenigsten, die nur der Natur als solcher anzugehören scheinen: z. B. das Verbot, eheliche Verbindungene inzugehen, die für Blutschande gelten, das Verbot der Beiwohnung von männlichem mit männlichem Geschlecht; denn in der Vernunft sey gegen die Einen dasselbe schicklich, was gegen die Anderen. Ebenso könne der Weise auch Menschenfleisch essen, u. s. w.[1] Aber ein allgemeiner Grund ist etwas ganz Unbestimmtes. Bei der Uebertretung dieser Gesetze sind die Stoiker also bei ihrem abstracten Verstande stehen geblieben, und haben darum ihrem Könige viel Unsittliches erlaubt; denn erscheinen auch Blutschande, Päderastie, Essen von Menschenfleisch zwar zunächst nur als durch einen natürlichen Instinct verboten, so können sie doch auch vor dem Gerichte der Vernunft nicht bestehen. Der Stoische Weise ist also auch *aufgeklärt* in dem Sinne, daß, wo er sich den natürlichen Instinct nicht in die Form eines vernünftigen Grundes zu bringen gewußt hat, er das Natürliche mit Füßen tritt. So tritt das, was Naturgesetz oder Natur-Instinct heißt, dem gegenüber, was als unmittelbar und allgemein vernünftig gesetzt ist: wie z. B. jene Handlungen auf Empfindungen der Natur zu beruhen scheinen, Empfindungen aber eben nicht gedacht sind;

[1] Diog. Laërt. VII, 121—122, 116—117, 129; Sext. Empir. adv. Math. XI, 190—194.

wohingegen Eigenthum schon etwas Gedachtes, an ihm selbst Allgemeines, ein Anerkanntseyn meines Besitzes von Allen ist, — also schon selbst dem Gebiete des Verstandes angehört. Soll nun aber der Weise deßwegen nicht an Jenes gebunden seyn, weil es nicht unmittelbar ein Gedachtes ist, so ist dieß nur der Fehler des Nichtbegreifens. So wie wir jedoch gesehen, daß im Theoretischen das gedachte Einfache der Wahrheit alles Inhalts fähig ist: so auch das Gute, das praktisch Gedachte, ohne darum irgend einer an sich zu seyn. Einen solchen Inhalt durch einen Grund rechtfertigen wollen, ist also eine Verwechselung der Einsicht im Einzelnen mit der Einsicht der ganzen Realität; — diese Oberflächlichkeit der Einsicht, die Etwas nicht anerkennt, weil sie es in diesem und jenem Betracht nicht erkennt: aber eben darum, weil sie nur die nächsten Gründe aufsucht und kennt, auch nicht wissen kann, ob es nicht andere Seiten und andere Gründe giebt. Solcherlei Gründe lassen Für und Gegen Alles finden: einerseits eine positive Beziehung auf etwas sonst Nothwendiges, das auch als Solches wieder aufgehoben werden kann; andererseits eine negative Beziehung auf ein Nothwendiges, das ebenso auch wieder als geltend betrachtet werden kann.

Weil die Stoiker zwar die Tugend im Denken setzten, aber kein concretes Princip der vernünftigen Selbstbestimmung, wodurch Bestimmtheit und Unterschied sich entwickelte, fanden: so haben sie *erstens* ein Raisonnement aus *Gründen*, auf die sie die Tugend zurückführen. Aus Umständen, Zusammenhängen, Folgen, einem Widerspruch oder Gegensatze leiten sie ab: so Antonin, Seneca, mit großem Witze, erbaulich. Gründe sind aber eine wächserne Nase; denn für Alles giebt es gute Gründe, wie „Diese von Natur eingepflanzten Triebe," oder „Kurzes Leben" u. s. w. Welche Gründe dabei als gute gelten sollen, hängt vom Zwecke, vom Interesse ab, die das Vorausgesetzte sind, das ihnen Kraft giebt. Deßwegen sind Gründe ein Subjectives überhaupt. Diese Weise des Nachdenkens über sich, und über das, was man

thun soll, führt darauf, seinen Zwecken diese Reflexions-Ausbreitung durch Scharfsinn, diese Weitläufigkeit des Bewußtseyns zu geben; Ich bin es dann, der diese weisen guten Gründe herbeibringt. Sie sind nicht die Sache, das Objective selbst, sondern die Sache meiner Willkühr, meines Beliebens: ein Brimborium, wodurch ich mir meine edle Gesinnung vormache; das Gegentheil davon ist die Selbstvergessenheit in der Sache. In Seneca selbst ist mehr Brast und Bombast moralischer Reflexion, als wahrhafte Gediegenheit: und so ist ihm eines Theils sein Reichthum, seine Pracht der Lebensart entgegengesetzt worden, wie er sich denn unermeßliche Reichthümer von Nero hatte schenken lassen; andern Theils kann man ihm seinen Zögling, den Nero, entgegensetzen, der auch Reden hält, die Seneca ihm macht.[1] Dieses Raisonniren ist oft glänzend, wie bei Seneca: wir finden viel Erweckendes, Bekräftigendes für das Gemüth, geistreiche Antithesen, Rhetorik; aber wir empfinden zugleich Kälte und Langeweile über diese moralische Reden. Man wird angeregt, aber oft nicht befriedigt: man kann dieß sophistisch nennen; und wenn man auch Scharfsinnigkeit der Unterscheidung und redliche Meinung darin anerkennen muß, so bleibt das Letzte der Ueberzeugung doch immer mangelhaft.

Zweitens liegt im Stoischen Standpunkte das höhere, obwohl negativ formelle Princip, daß das Gedachte allein als solches Zweck und Gut sey, hiermit in dieser Form des abstracten Denkens allein, wie in Kant's Princip der Pflicht, schon das enthalten sey, worauf der Mensch den Halt seines Selbstbewußtseyns gründen und befestigen müsse: so daß er nichts in sich zu beachten und zu verfolgen habe, insofern es irgend einen anderen Inhalt für sich hat. „Das glückselige Leben," sagt Seneca (De vita beata, 5), „ist in einem richtigen und sichern Urtheil unveränderlich gegründet." Die formelle Festigkeit des von Allem abstrahirenden Geistes stellt uns keine Entwickelung objectiver Grundsätze auf, sondern ein Subject, das sich in dieser Unwandelbarkeit und — nicht stumpfen,

[1] Tacit. Annal. XIV, 53; XIII, 42, 3.

sondern gewollten — Gleichgültigkeit erhält; und dieß ist die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns in sich.

Indem das sittliche Princip der Stoiker bei diesem Formalismus bleibt, so bleibt auch alles Reden derselben darin eingeschlossen. Ihre Gedanken sind eben das beständige Zurückführen des Bewußtseyns auf seine Einheit mit sich selbst. Die Kraft des Verschmähens der Existenz ist groß, die Stärke dieses negativen Verhaltens erhaben. Das Stoische Princip ist ein nothwendiges Moment in der Idee des absoluten Bewußtseyns; es ist auch eine nothwendige Zeiterscheinung. Denn wenn, wie in der Römischen Welt, das Leben des realen Geistes im abstracten Allgemeinen verloren gegangen ist: so muß das Bewußtseyn, dessen reale Allgemeinheit zerstört ist, in seine Einzelnheit zurückgehen, und in seinen Gedanken sich selbst erhalten. Als daher die politische Existenz und die sittliche Wirklichkeit Griechenlands untergegangen, und später auch die Römische Kaiserwelt von der Gegenwart nicht befriedigt war: zog sie sich in sich selbst zurück, und suchte dort das Rechte und Sittliche, was aus dem allgemeinen Leben bereits verschwunden war. Es liegt also darin, nicht daß der Zustand der Welt ein vernünftiger, ein rechtlicher sey, sondern nur das Subject, als solches, seine Freiheit in sich behaupten soll. Alles, was nach Außen geht, Welt, Verhältnisse u. s. f., erhält hiermit die Stellung, daß es aufgehoben werden kann; es ist so darin nicht die reale Harmonie der Vernünftigkeit überhaupt und des Daseyns gefordert: oder es liegt darin nicht das, was wir als objective Sittlichkeit, Rechtlichkeit ausdrücken können. Plato hat das Ideal einer Republik aufgestellt, d. h. eines vernünftigen Zustandes der Menschen im Staate; denn dieß Gelten von Recht, Sitte und Gewohnheit, was bei ihm die Hauptsache ist, macht die Seite der Realität des Vernünftigen aus; und nur durch einen solchen vernünftigen Zustand der Welt ist dann die Harmonie des Aeußerlichen mit dem Innern in diesem concreten Sinne vorhanden. Man kann in Rücksicht auf Moral, Stärke des guten Willens nichts

Vortrefflicheres lesen, als das, was Marcus Antoninus in seinen Meditationen über sich selbst geschrieben hat; er war Kaiser der ganzen damals bekannten, cultivirten Erde, und hat sich auch als Privatmann edel und rechtlich betragen. Allein der Zustand des Römischen Reichs ist durch diesen philosophischen Kaiser nicht verändert worden; und sein Nachfolger, der von einem andern Charakter war, war durch nichts gebunden, einen so schlechten Zustand eintreten zu lassen, als er immer in seiner Willkühr und Schlechtigkeit lag. Es ist ein viel Höheres, wenn das innere Princip des Geistes, des vernünftigen Willens sich auch verwirklicht; so daß ein Zustand vernünftiger Verfassung, ein gebildeter, gesetzlicher Zustand entsteht. Durch solche Objectivität der Vernünftigkeit werden die Bestimmungen, die im Ideal des Weisen zusammenfallen, erst befestigt. Es ist dann ein System von sittlichen Verhältnissen vorhanden, welches die Pflichten sind; jede Bestimmung ist dann an ihrem Orte, eine der andern untergeordnet, und die höhere herrscht. Damit tritt ein, daß das Gewissen gebunden wird (was höher ist, als die Stoische Freiheit): daß die objectiven Verhältnisse, die wir Pflichten nennen, ebensowohl nach der Weise des rechtlichen Zustandes festgehalten werden, als sie auch im Geiste als feste Bestimmungen gelten. Indem diese Pflichten nicht bloß überhaupt als geltend erscheinen, sondern auch in meinem Gewissen als den Charakter des Allgemeinen habend anerkannt sind, so ist dann die Harmonie des vernünftigen Willens und der Realität gesetzt. Einerseits existirt das objective System der Freiheit als Nothwendigkeit, andererseits ist als Gewissen das Vernünftige in mir real. Zu diesem Concretern, als abstracte Sittlichkeit einmal, und das andere Mal als Subject, das ein Gewissen hat, ist das Stoische Princip noch nicht gekommen. Die Freiheit des Selbstbewußtseyns in sich ist die Grundlage, hat aber noch nicht dessen concrete Gestalt erreicht: und sein Verhältniß zur Glückseligkeit ist nur als ein Gleichgültiges, Zufälliges bestimmt, was aufgegeben

werden muß. Im concreten Princip des Vernünftigen ist der Zustand der Welt, so wie meines Gewissens, aber nicht gleichgültig.

Dieß ist das Allgemeine der Stoischen Philosophie; das, worauf es ankommt, ist, den Standpunkt, das Hauptverhältniß derselben zu erkennen. Weil es in der Römischen Welt eine ganz consequente und dem Zustande entsprechende Stellung ist, die sich das Bewußtseyn darin gegeben hat, so ist die Stoische Philosophie besonders in der Römischen Welt zu Hause gewesen. Die edlen Römer haben daher nur das Negative bewiesen, diese Gleichgültigkeit gegen Leben, gegen alles Aeußerliche; sie haben nur auf subjective oder negative Weise groß seyn können, in Weise eines Privat-Mannes. Auch die Römischen Rechtsgelehrten sollen Stoische Philosophen gewesen seyn; einmal aber findet man, daß unsere Lehrer des Römischen Rechts von der Philosophie ganz schlecht sprechen: andererseits jedoch begehen sie die Inconsequenz, daß sie es den Römischen Rechtsgelehrten zum Ruhme nachsagen, Philosophen gewesen zu seyn. So viel ich vom Recht verstehe, so habe ich darin bei den Römern nichts von Gedanken, von Philosophie, vom Begriff finden können. Wenn man Verstandes-Consequenz logisches Denken nennt, so kann man sie wohl Philosophen heißen; dieß findet sich aber auch bei Herrn Hugo, der doch wahrlich keinen Anspruch darauf macht, ein Philosoph zu seyn. Verstandes-Consequenz und philosophischer Begriff ist zweierlei. Wir gehen nun zum Gegensatz der Stoischen Philosophie, zum Epikureismus, über.

B. Epikur.

Ebenso ausgedehnt, oder noch ausgedehnter, als der Stoicismus, war die Epikureische Philosophie, die das Gegenstück zum Stoicismus macht; denn während jener das Seyn als Gedachtes — den allgemeinen Begriff — als das Wahre setzte, und an diesem Princip festhielt: so machte Epikur, der Stifter jener Philosophie, im Gegensatze hierzu, das Seyn nicht als Seyn über-

haupt, sondern als Empfundenes, also das Bewußtseyn in der Form der unmittelbaren Einzelnheit zum Wesen. Wie die Stoiker das Princip der Cyniker, der Mensch müsse sich auf die einfache Natur einschränken, nicht in den Bedürfnissen suchten, sondern in die allgemeine Vernunft setzten: ebenso hat Epikur das Princip, daß das Vergnügen Zweck sey, in den Gedanken erhoben, indem er die Lust in einem Allgemeinen suchte, welches durch den Gedanken bestimmt ist. Hat er damit nun aber auch den Cyrenaismus in höhere Wissenschaftlichkeit aufgenommen, so erhellt inzwischen schon von selbst, wenn das empfundene Seyn als das Wahre gilt, daß damit überhaupt die Nothwendigkeit des Begriffs aufgehoben wird, Alles ohne speculatives Interesse auseinander fällt, und in der That vielmehr die Dinge zur Ansicht des gemeinen Menschenverstandes herabgesetzt werden. Nichtsdestoweniger müssen wir bei der Betrachtung dieser Philosophie doch noch alle gewöhnlichen Vorstellungen von Epikureismus ablegen.

Was das Leben Epikurs betrifft, so wurde er Ol. 109, 3 (342 v. Chr. Geburt) im Athenischen Dorfe Gargettus geboren: also noch vor Aristoteles' Tode, der Ol. 114, 3 erfolgte. Seine Gegner, besonders die Stoiker, haben ihm eine unsägliche Menge schlechter Sachen nachgesagt, und kleinliche Anekdoten über ihn erdichtet. Er hatte arme Eltern; sein Vater Neokles war Dorfschulmeister, seine Mutter Chärestrata eine Hexe: d. h. sie verdiente sich, wie die Thrakischen und Thessalischen Frauen, mit Beschwörungs- und Bezauberungsformeln, wie es damals ganz allgemein war, Geld. Sein Vater — und damit auch Epikur — zog mit einer Athenischen Colonie nach Samos, mußte jedoch auch hier, weil sein Stück Land zu der Ernährung seiner Familie nicht hinreichte, Kindern Unterricht geben. In einem Alter von ungefähr achtzehn Jahren, zu der Zeit, als Aristoteles gerade in Chalcis lebte, kehrte Epikur wieder nach Athen zurück. Wie schon in Samos, so jetzt noch mehr in Athen studirte er besonders Demokrit's Philosophie: und hat außerdem mit verschiedenen der damaligen

Philosophen, Xenokrates, dem Platoniker, und Theophrast, Aristoteles' Schüler, Umgang gehabt. Als Epikur zwölf Jahre alt war, las er mit seinem Lehrer den Hesiod vom Chaos, woraus Alles ausgegangen sey; was vielleicht nicht ohne Einfluß auf seine philosophischen Ansichten gewesen ist. Sonst hat er sich auch einen Autodidakten genannt, in dem Sinne, daß er seine Philosophie ganz aus sich selber producirt habe; aber weder ist gerade damit zu meinen, daß er nicht bei andern Philosophen gehört, noch Anderer Schriften studirt hat. Es kann auch nicht so verstanden werden, daß er in seiner Philosophie in Ansehung des Inhalts ganz originell gewesen; denn, wie später erinnert werden wird, so ist besonders seine physische Philosophie die Leucipp's und Demokrit's. Er trat zuerst als Lehrer einer eigenen Philosophie auf Lesbos in Mitylene und dann in Lampsakus in Klein-Asien auf, aber ohne eben viele Zuhörer zu haben. Nachdem er sich dort mehrere Jahre herumgetrieben, kehrte er etwa im sechsunddreißigsten Jahre seines Alters nach Athen, in den eigentlichen Mittelpunkt der Philosophie, zurück, kaufte sich da nach einiger Zeit einen Garten, wo er unter seinen Freunden lebte und docirte. Bei einem schwächlichen Körper, der ihm mehrere Jahre nicht erlaubte, vom Sessel aufzustehen, war seine Lebensweise durchaus regelmäßig und höchst frugal, und ganz ohne weitere Geschäfte den Wissenschaften gewidmet. Sogar Cicero, so fade er auch sonst von ihm spricht, giebt ihm doch das Zeugniß, daß er ein warmer Freund gewesen: und setzt hinzu, daß Niemand läugnen könne, er sey ein guter, menschenliebender und milder Mann gewesen. Diogenes Laertius rühmt insbesondere seine Verehrung seiner Eltern, seine Freigebigkeit gegen seine Brüder, und seine Menschenfreundlichkeit gegen Alle. Er starb im einundsiebzigsten Jahre seines Alters, an Steinbeschwerden, ließ sich vorher in ein warmes Bad bringen, trank einen Becher Weins, und empfahl seinen Freunden, seiner Lehren eingedenk zu seyn. [1]

[1] Diog. Laërt. X, 1—8, 10—15; Cic. De Nat. Deor. I, 26; De

Auch hat kein Lehrer bei seinen Schülern so viel Liebe und Verehrung genossen, als Epikur; sie lebten in solcher Innigkeit, daß sie den Vorsatz faßten, ihr Vermögen zusammenzulegen, und so in einer bleibenden Gesellschaft, wie einer Art von Pythagoreischem Bunde, fortzudauern. Jedoch verbot ihnen dieß Epikur selbst, weil dieß selbst schon ein Mißtrauen auf Bereitwilligkeit verrathe; unter solchen aber, die sich mißtrauen können, keine Freundschaft, Einigkeit und treue Anhänglichkeit Statt fände. Nach seinem Tode wurde er von seinen Schülern in sehr geehrtem Andenken erhalten; sie führten sein Bildniß überall in Ringen, auf Bechern gegraben, und blieben überhaupt seinen Lehren so getreu, daß es bei ihnen für eine Art von Vergehen galt, daran etwas zu ändern (während in der Stoischen Philosophie immer fortgearbeitet worden ist), und seine Schule einem festen geschlossenen Staate in Ansehung der Lehre glich. Der Grund hiervon liegt, wie wir sehen werden, in seinem Systeme selbst; daher denn auch weiter in wissenschaftlicher Rücksicht keine berühmten Schüler desselben angeführt werden können, welche die Lehre eigenthümlicher behandelten und ausführten. Auszeichnen hätten sich die Schüler nämlich nur dadurch können, daß sie weiter gegangen wären, als Epikur. Dieß Weitergehen aber wäre ein Verfallen in's Begreifen gewesen, was nur das Epikureische System verwirrt hätte; denn das Gedankenlose wird durch den Begriff verwirrt, und diese Gedankenlosigkeit ist eben zum Princip gemacht. Sie ist nicht selbst gedankenlos, sondern der Gedanke wird eben gebraucht, den Gedanken abzuhalten, verhält sich also negativ gegen sich selbst; und dieß ist die philosophische Thätigkeit des Epikur, eben aus dem Begriffe, der das Sinnliche verwirrt, es sich herzustellen und festzuhalten. Seine Philosophie hat also keinen Fortgang und keine Entwickelung, freilich aber auch keine Entartung gehabt; nur ein gewisser Metrodorus soll einige Seiten weiter ausgeführt haben. Auch wird der

Finibus II, 25; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 1230 — 1231, 1233, 1236; Sext. Emp. adv. Math. X, 18; I, 3.

Epikureischen Philosophie zu ihrem Lobe nachgesagt, daß dieser Metrodor der einzige Schüler Epikur's war, der zum Karneades übergegangen sey; sonst habe sie, durch ununterbrochene Nachfolge von Lehre und Dauer, alle übertroffen, da die übrigen ausgingen und unterbrochen wurden. Als nun Jemand den Arkesilaus auf diese Anhänglichkeit an Epikur durch die Bemerkung aufmerksam machte, daß von den andern Philosophen so viele zu den Epikureern übergingen, aber fast kein Beispiel bekannt sey, daß Einer von dem Epikureischen Systeme zu einem andern übergetreten, gab Arkesilaus die artige Antwort: „Die Männer können wohl Castraten, aber die Castraten nie wieder Männer werden." [1]

Epikur selbst schrieb während seines Lebens eine unsägliche Menge Schriften, so daß er — wenn bei Chrysipp, der eigentlich mit ihm um die Wette schrieb, [2] das abgerechnet wird, was dieser aus Andern oder sich selbst compilirte — ein viel fruchtbarerer Schriftsteller gewesen ist. Die Anzahl seiner Schriften soll sich auf dreihundert belaufen haben; daß wir sie nicht mehr haben, ist schwerlich sehr zu bedauern. Wir können vielmehr Gott danken, daß sie nicht mehr vorhanden sind; die Philologen wenigstens würden große Mühe damit haben. Für die Kenntniß des Epikur ist das ganze zehnte Buch des Diogenes Laertius die Hauptquelle, die aber schaal genug ist, wie weitläufig sie auch über ihn spricht; besser wär's freilich bei Epikur selbst, doch kennen wir genug von ihm, um das Ganze zu würdigen. Denn auch sonst ist uns von der Philosophie Epikur's durch Cicero, Sextus Empirikus und Seneca hinlänglich viel bekannt, und so gute Darstellungen, daß uns das in Herculanum vor einigen Jahren aufgefundene Fragment einer Schrift Epikur's selbst, welches Orelli der Neapolitanischen Ausgabe nachgedruckt hat (Epicuri Fragmenta libri II et XI De natura, illustr. Orellius, Lipsiae 1818), keine neuen Auf-

[1] Diog. Laërt. X, 11, 24, 9; IV, 43; Cic. De Finib. V, 1; Euseb. Praep. evangel. XIV, 5.

[2] Diog. Laërt. X, 26.

schlüsse und Bereicherungen gegeben hat; so daß wir allen Ernstes depreciren müssen, daß nicht auch die übrigen aufgefunden würden.

Was nun die Epikureische Philosophie betrifft, so ist sie in der That nicht als die Behauptung eines Systems der Begriffe, sondern im Gegensatze dagegen, des Vorstellens anzusehen, oder gar des sinnlichen Seyns, das, in der gewöhnlichen Weise des Anschauens als Empfindung aufgenommen, Epikur ja eben zur Grundlage und Richtschnur der Wahrheit gemacht hatte (S. 422). Die nähere Bestimmung, wie die Empfindung dieses sey, hat er in seiner sogenannten Kanonik angegeben. Wie bei den Stoikern, haben wir also zuerst davon zu sprechen, wie Epikur das Kriterium der Wahrheit bestimmt hat; das Zweite ist seine Natur-Philosophie; und das Dritte endlich seine Moral.

1. Kanonik.

Was eigentlich eine Logik ist, hat Epikur eben Kanonik genannt, worin er die Kriterien der Wahrheit, in Ansehung des Theoretischen, als die Empfindungen überhaupt und dann als die Vorstellungen oder Anticipationen (προλήψεις): in Ansehung des Praktischen, als die Leidenschaften, Triebe und Neigungen bestimmt.[1]

a. Im Theoretischen hat nach Epikur das Kriterium näher drei Momente, die soviel Stufen der Erkenntniß sind: erstens die Empfindung, als die Seite des Aeußern; zweitens die Vorstellung, als die Seite des Innern; drittens die Meinung (δόξα), als ihre Einheit.

α. „Die Empfindung ist ohne Grund," das an und für sich Gegebene. „Denn sie wird nicht von sich selbst bewegt, noch, von einem Andern bewegt, kann sie" von dem, was sie ist, „etwas weg nehmen oder dazu thun;" sondern sie ist eben, wie sie ist. „Noch kann Etwas sie kritisiren, oder widerlegen. Denn weder kann die ähnliche Empfindung die ähnliche beurtheilen, indem beide gleich viel gelten;" — einerlei Arten des Gesichts müssen

[1] Diog. Laërt. X, 31.

jede für sich jede andere gelten lassen. „Noch die unähnliche die unähnliche; denn sie gelten jede für etwas Verschiedenes," wie denn jede, z. B. Roth oder Blau, etwas Einzelnes ist. „Noch eine fremde Empfindung die fremde; denn wir geben auf alle Acht. Auch das Denken kann die Empfindung nicht kritisiren; denn alles Denken selbst hängt von der Empfindung ab," die sein Inhalt ist. Aber die Empfindung kann sich irren. „Die Wahrheit des Empfundenen wird erst dadurch bewährt, daß das Empfinden besteht; dieß Bleibende ist das Sehen und Hören, wie das Schmerzen. Deßwegen kann denn auch das Unbekannte" (Nichtempfundene) „durch das Erscheinende" (das Empfinden) „bezeichnet werden." Von dieser Vorstellung eines nicht unmittelbar Empfundenen werden wir besonders nachher (S. 437) bei der physischen Wissenschaft noch zu sprechen haben. „So sind auch alle" (unbekannten, nicht empfindbaren) „Gedanken von den Empfindungen ausgegangen, sowohl nach der Zufälligkeit ihres Entstehens, als nach dem Verhältnisse, nach der Aehnlichkeit und Verbindung; wobei das Denken auch etwas beiträgt," nämlich als das formelle Verknüpfen der sinnlichen Vorstellungen. „Die Einbildungen der Wahnsinnigen oder des Traumes sind ebenfalls wahr; denn sie bewegen, es bewegt aber nichts, was nicht ist."[1] So ist jede Empfindung für sich wahr, insofern sie sich als fest zeigt, und das Nicht-Erscheinende muß nach Art der bekannten Empfindung aufgefaßt werden. Wir hören Epikur sprechen, wie man es im gemeinen Leben hört: Was ich sehe, höre, oder die sinnliche Anschauung überhaupt enthält das Seyende; jedes so sinnlich Angeschaute ist für sich, eins widerlegt das Andere nicht, sondern alle gelten neben einander, und sind gegen einander gleichgültig. Für's Denken selbst sind diese angeschauten Dinge der Stoff und Inhalt, indem es sich selbst immer der Bilder dieser Dinge bedient.

β. „Die Vorstellung ist nun gleichsam der Begriff (κατάληψις), oder die richtige Meinung, oder der Gedanke, oder das

[1] Diog. Laërt. X, 31—32.

allgemeine inwohnende Denken; es ist nämlich die Erinnerung dessen, was oft erschienen ist," — das Bild. „Z. B. wenn ich sage, dieß ist ein Mensch, so erkenne ich durch die Vorstellung sogleich seine Gestalt, indem die Empfindungen vorangingen." Durch diese Wiederholung wird die Empfindung zu einer bleibenden Vorstellung in mir, die sich constatirt; das ist die feste Grundlage von Allem, was wir für wahr halten. Diese Vorstellungen sind etwas Allgemeines, aber freilich haben die Epikureer die Allgemeinheit nicht in der Form des Denkens gehabt: sondern nur gesagt, sie komme dadurch, daß Etwas oft erschienen sey. Dieses wird dann durch den Namen festgehalten, der dem so in uns entstandenen Bilde gegeben wird. „Jedes Ding hat durch den ihm zuerst beigelegten Namen seine Evidenz (ἐναργές ἐστι)." [1] Der Name ist die Bestätigung der Empfindung. Die Evidenz, die Epikur ἐνάργεια nennt, ist eben dieß Wiedererkanntwerden des Sinnlichen durch Subsumtion unter die schon im Besitz seyenden und durch den Namen befestigten Vorstellungen; die Evidenz einer Vorstellung ist also, daß man ein Sinnliches als dem Bilde entsprechend bestätigt. Es ist das der Beifall, den wir bei den Stoikern als eine Zustimmung des Denkens gesehen haben, die es einem Inhalt giebt; das Denken, welches das Ding als das Seinige erkennt und es in sich aufnimmt, ist jedoch bei den Stoikern nur formell geblieben. Bei Epikur ist auch die Einheit der Vorstellung des Gegenstands mit sich selbst als eine Erinnerung im Bewußtseyn, die aber von Sinnlichem ausgeht; das Bild, die Vorstellung ist das Zustimmende zu einer Empfindung. Das Wiedererkennen des Gegenstandes ist hier ein Auffassen, aber nicht als Gedachtes, sondern als Vorgestelltes; denn das Auffassen gehört der Erinnerung, dem Gedächtnisse an. Der Name ist zwar etwas Allgemeines, gehört dem Denken an, macht das Vielfache einfach, ja ist das höchst Ideelle: aber so, daß seine Bedeutung und sein Inhalt das Sinnliche ist, und nicht als dieß Einfache gelten soll,

[1] Diog. Laërt. X, 33.

sondern als Sinnliches. Hierdurch ist statt des Wissens die Meinung begründet.

γ. Die Meinung endlich ist nichts Anderes, als eben jetzt die Beziehung jener allgemeinen Vorstellung, die wir in uns haben, auf einen Gegenstand, auf eine Empfindung oder Anschauung; und das ist ein Urtheilen. Denn in der Vorstellung haben wir das anticipirt, was in der Anschauung vorkommt; und danach sprechen wir aus, ob Etwas ein Mensch, ein Baum sey, oder nicht. „Die Meinung hängt von einem vorhergehenden Evidenten ab, worauf wir Etwas beziehen, wenn wir fragen, woher wir wissen, daß dieß ein Mensch sey oder nicht. Diese Meinung heißt auch selbst Vorstellung, und sie kann entweder wahr oder falsch seyn: jenes, wenn die Anschauung durch das Zeugniß der Vorstellung bestätigt, oder ihr nicht widersprochen wird; dieses, im entgegengesetzten Falle." [1] Die Meinung ist nämlich eine Vorstellung als Anwendung ihrer, als einer schon gehabten, d. h. des Typus, auf einen vorstehenden Gegenstand, der dann untersucht wird, um zu sehen, ob die Vorstellung von ihm mit ihm übereinstimme. Die Meinung ist wahr, wenn sie mit dem Typus übereinstimmt: und hat ihr Kriterium an der Empfindung, ob sie sich als dasselbe wiederholt. Dieß ist ebenso das ganz Gewöhnliche des Bewußtseyns, das zu reflectiren anfängt: Wenn wir eine Vorstellung haben, so bedarf es des Zeugnisses, daß wir dieß gesehen haben oder jetzt sehen. Aus den Empfindungen blau, sauer, süß u. s. f. formiren sich allgemeine Vorstellungen, die wir besitzen; und wenn uns wieder ein Gegenstand vorkommt, so erkennen wir, daß dieß Bild diesem Gegenstande entspricht. Dieß ist das ganze Kriterium, und ein ganz trivialer Gang; denn er bleibt bei den ersten Anfängen des sinnlichen Bewußtseyns, bei der unmittelbaren Anschauung eines Gegenstandes stehen. Die nächste Stufe ist dann allerdings die, daß die erste Anschauung sich zu einem allgemeinen Bilde formirt, und dann der Gegenstand, der gegenwärtig ist, unter

[1] Diog. Laërt. X, 33—34.

dieß allgemeine Bild subsumirt wird. Die Art von Wahrheit, wo das Zeugniß des Sinnlichen bloß nicht widerspricht, haben die Vorstellungen von Solchem, was nicht gesehen wird, z. B. das Begreifen der himmlischen Erscheinungen: hier können wir nicht näher hinzutreten, nur Etwas sehen, aber nicht die ganze Vollständigkeit der sinnlichen Empfindung von denselben haben; wir wenden also das, was sonst aus andern Empfindungen uns bekannt ist, auf sie an, insofern ein Umstand an ihnen vorkommt, der auch in jener Empfindung oder Vorstellung sich findet (s. oben, S. 427).

b. Von diesen äußerlichen Empfindungen über Seyendes, mit denen hier angefangen wird, werden dann aber die Affecte, die innerlichen Empfindungen, unterschieden, welche die Kriterien für das Praktische geben: sie sind gedoppelter Art, entweder angenehm oder unangenehm. D. h. sie haben Vergnügen oder Befriedigung, und Schmerz zum Inhalt: jenes erste sey, als das dem Empfindenden eigenthümlich Angehörige, das Positive; der Schmerz aber, als ihm fremde, das Negative. Diese Empfindungen sind das Bestimmende des Handelns, der Stoff, aus dem sich allgemeine Vorstellungen bilden über das, was mir Schmerz oder Vergnügen macht: sie sind also als bleibend wieder Vorstellungen, und die Meinung ist wieder die Beziehung der Vorstellung auf die Empfindung; und danach beurtheile ich die Gegenstände, die Neigungen, Begierden u. s. f. Diese Meinung ist es also, durch welche dann der Entschluß, Etwas zu thun oder zu meiden, bestimmt wird. [1]

Dieß macht nun die ganze Kanonik des Epikur aus, die allgemeine Richtschnur für die Wahrheit; sie ist so einfach, daß es nichts Einfacheres geben kann, aber auch sehr abstract. Es sind gemeine psychologische Vorstellungen, die im Ganzen richtig, aber ganz oberflächlich sind; es ist die Mechanik des Vorstellens in Ansehung der ersten Anfänge des Wahrnehmens. Ueber Diesem

[1] Diog. Laërt. X, 34.

liegt aber noch eine ganz andere Sphäre, ein Feld, das Bestimmungen in sich selbst enthält; und diese sind die Kriterien jenes von Epikur Angeführten. Jetzt sprechen sogar Skeptiker von Thatsachen des Bewußtseyns; solches Gerede ist gar nicht weiter, als diese Epikureische Kanonik.

2. Metaphysik.

Das Zweite ist nun dieses, daß Epikur eine Metaphysik über das Verhältniß unsrer selbst zum Gegenstand aufstellt; denn Empfindung und Anschauung betrachtet er sogleich als ein Verhältniß von uns zu äußerlichen Dingen, so daß er die Vorstellungen in mir, die Gegenstände außer mir setzt. Indem er nun hier die Frage aufwirft, wie wir zu unsern Vorstellungen kommen, so liegt darin die doppelte Frage: Einerseits — da die Empfindungen nicht gleich Vorstellungen sind, sondern einen äußeren Gegenstand erfordern — welches die objective Weise überhaupt sey, wie die Bilder der Dinge von Außen in uns herein kommen. Andererseits fragt es sich, wie in uns Vorstellungen von Solchem entstehen, das nicht empfunden wird; dieß scheint eine Denkthätigkeit zu seyn, welche solche Vorstellungen von andern ableitet: wir werden aber gleich (S. 432—433) näher sehen, wie die Seele, die sich hier selbstthätig auf den Gegenstand bezieht, dazu komme.

„Aus der Oberfläche der Dinge," sagt Epikur erstens, „geht ein beständiger Fluß aus, der für die Empfindung nicht bemerkbar" (denn sonst müßten sie abnehmen) und sehr fein „ist: und dieß darum, weil, wegen der entgegengesetzten Erfüllung, das Ding selbst im Festen lange dieselbe Ordnung und Stellung der Atome behält; und die Bewegung dieser sich ablösenden Oberflächen ist äußerst schnell in der Luft, weil es nicht nöthig ist, daß das Abgelöste eine Tiefe hat;" es sey nur eine Fläche. Epikur sagt: „Den Empfindungen widerspricht eine solche Vorstellung nicht, wenn man darauf Acht giebt, wie die Bilder ihre Wirkungen machen; so nämlich, daß sie eine Sympathie der äußern Dinge mit uns hervorbringen. Also

gehen von ihnen Ausflüsse, wie Bilder, zu uns ein, so daß wir die Gestalten, Farben der Dinge sehen und erkennen." [1] Dieß ist eine ganz triviale Weise, sich die Empfindung vorzustellen. Epikur hat sich das leichteste und auch jetzt noch gewöhnliche Kriterium des Wahren, insofern es nicht gesehen wird, genommen: Daß ihm das, was gesehen oder gehört wird, nicht widerspricht. Denn in der That, solche Gedankendinge, wie Atome, Ablösen von Oberflächen und dergleichen, bekommt man nicht zu sehen. Man bekommt freilich etwas Anderes zu sehen und zu hören; aber das Gesehene, und Vorgestellte oder Eingebildete, hat Beides gut neben einander Platz. Beides auseinanderfallen gelassen, widerspricht sich nicht; denn der Widerspruch kommt erst in der Beziehung zum Vorschein.

„Irrthum," sagt Epikur ferner über den zweiten Punkt, „entsteht, wenn durch die Bewegung in uns selbst an der eingewirkten Vorstellung eine solche Veränderung vorgeht, daß die Vorstellung nicht mehr das Zeugniß der Empfindung für sich erlangt. Es gäbe keine Wahrheit, keine Aehnlichkeit unsrer Vorstellungen, die wir wie in Bildern empfangen oder in Träumen oder sonst auf eine Weise, wenn nicht Etwas wäre, worauf wir unser Wahrnehmen gleichsam auswerfen. Unwahrheit wäre nicht, wenn wir nicht eine andere Bewegung in uns selbst empfingen, die zwar dem Hereingehen der Vorstellung anpassend ist, aber zugleich eine Unterbrechung hat." [2] Irrthum ist also nach Epikur nur ein Verrücken der Bilder in uns, welches nicht aus der Bewegung der Empfindung, sondern vielmehr daraus entsteht, daß wir ihren Einfluß durch eine in uns selbst angefangene Bewegung hemmen; und wie diese Unterbrechung beschaffen sey, wird späterhin (S. 435, 444) näher vorkommen.

Auf diese dürftigen, zum Theil auch dunkel vorgetragenen, oder ungeschickt von Diogenes Laertius ausgezogenen Stellen re-

[1] Diog. Laërt. X, 48—49.
[2] Diog. Laërt. X, 50—51.

ducirt sich die Epikureische Theorie des Erkennens; es ist nicht möglich, eine dürftigere zu haben. Das Erkennen nach der Seite des Denkens bestimmt sich allein als eine eigene Bewegung, die eine Unterbrechung macht; und indem Epikur die Dinge, wie wir schon (S. 431) gesehen, als das durch eine Menge von Atomen Erfüllte betrachtet, so ist das Denken das andere Moment zu den Atomen, das Leere, die Poren, wodurch ein Stemmen gegen diesen Fluß der Atome möglich ist. Ist nun dieß Negative auch, als Seele, wieder affirmativ, so ist Epikur in der Begriffsbestimmung des Denkens doch immer nur bis zu dieser Negativität gekommen, daß wir von Etwas hinweg sehen, d. h. eben jenes Einströmen unterbrechen. Die Beantwortung der Frage, was nun aber diese unterbrechende Bewegung jetzt für sich sey, hängt mit den weitern Vorstellungen Epikur's zusammen; und um sie näher zu erörtern, müssen wir auf die ansichseyende Grundlage seines Systems zurückzugehen.

Dieß ist die allgemeine Metaphysik des Epikur, worin er sich über das Atom selbst, aber doch nicht bestimmter als Leucipp und Demokrit, erklärt hat. Das Wesen und die Wahrheit der Dinge ist ihm nämlich, wie Jenen, die Atome und das Leere: „Die Atome haben keine Eigenschaft, außer Figur, Schwere und Größe." Die Atome als Atome müssen unbestimmt bleiben; aber die Atomisten sind zu der Inconsequenz genöthigt gewesen, ihnen Eigenschaften zuzuschreiben: quantitativ Größe und Figur, qualitativ die Schwere. Das an sich ganz Untheilbare kann aber weder Figur, noch Größe haben; und selbst die Schwere, die Richtung auf etwas Anderes, ist dem abstracten Repelliren des Atoms entgegengesetzt. Epikur sagt selbst: „Alle Eigenschaft ist der Veränderung unterworfen; die Atome aber ändern sich nicht. In allen Auflösungen des Zusammengesetzten muß etwas Festes und Unauflösliches bleiben, welches keine Veränderung in das, was nicht ist, noch aus dem Nichtseyn in das Seyn mache. Dieß Unveränderliche sind daher einige Körper und Figurationen. Die

Eigenschaften sind eine gewisse Beziehung der Atome auf einander." [1] So haben wir schon oben (S. 325) bei Aristoteles das Berührbare als den Grund der Eigenschaften gesehen: eine Unterscheidung, die unter verschiedenen Gestalten noch immer gemacht wird, und gewöhnlich vorkommt. Man statuirt nämlich einen Gegensatz von Grundeigenschaften, wie eben hier Schwere, Figur und Größe: und sinnlichen Eigenschaften, die nur in Beziehung auf uns seyen, und aus jenen ursprünglichen Verschiedenheiten abgeleitet werden. Dieß ist dann sogar häufig so verstanden worden, als ob die Schwere in dem Dinge, die anderen Eigenschaften nur in unsern Sinnen seyen: überhaupt aber Jenes das Moment des Ansich, oder das abstracte Wesen des Dinges, — dieß aber sein concretes Wesen, welches seine Beziehung auf Anderes ausdrücke.

Die Hauptsache wäre nun, die Beziehung der Atome auf die sinnliche Erscheinung anzugeben, das Wesen in das Negative übergehen zu lassen; aber hier treibt sich dann Epikur in Unbestimmtheiten herum, die nichts sagen, indem wir bei ihm, wie bei den andern Physikern, nichts als eine bewußtlose Vermischung von abstracten Begriffen und Realitäten erblicken. Alle besonderen Gestalten, alle Gegenstände, Licht, Farbe u. s. f., selbst die Seele ist nichts Anderes, als eine gewisse Ordnung dieser Atome. Das hat auch Locke gesagt; und noch jetzt behauptet die Physik, die Grundlage der Dinge bilden molécules, die im Raume auf gewisse Weise rangirt seyen. Dieß sind aber leere Worte, und ein Krystall z. B. nicht ein gewisses Arrangement der Theile, das dann diese Figur gebe. Von dieser Beziehung der Atome ist es hiernach nicht der Mühe werth, zu sprechen; denn es ist ein ganz formelles Reden, wie wenn Epikur auch wieder zugiebt, daß Figur und Größe, insofern sie den Atomen angehören, noch etwas Anderes sind, als insofern sie an den Dingen erscheinen. Beide seyen nicht ganz unähnlich: sondern das Eine, die an sich seyende Größe, habe etwas Gemeinschaftliches mit der erscheinenden. Diese sey

[1] Diog. Laërt. X, 54—55.

übergehende, sich verändernde; jene habe keine unterbrochene Theile, [1] d.h. nichts Negatives. Die Bestimmung der Atome aber, als ursprünglich so oder so geformt, und solche ursprüngliche Größe habend, wird eine Erdichtung der vollkommensten Willkühr. Jene Unterbrechung, welche wir oben (S. 433) als die andere Seite zu den Atomen oder als das Leere sahen, ist das Princip der Bewegung: wie denn eben die Bewegung des Denkens eine solche ist, die Unterbrechung hat. Das Denken ist im Menschen eben das, was die Atome und das Leere in den Dingen, nämlich sein Inneres: d. h. eben der Bewegung des Denkens gehört das Atome und das Leere an, oder für dieselbe ist es, wie die Dinge an sich sind. Die Bewegung des Denkens kommt also den Atomen der Seele zu; so daß darin zugleich eine Unterbrechung gegen die Atome, die von Außen einfließen, Statt findet. Es ist also hierin weiter nichts zu sehen, als das allgemeine Princip des Positiven und Negativen; so daß auch das Denken mit einem negativen Princip, dem Moment der Unterbrechung, behaftet ist. Diese Grundlage des Epikureischen Systems, weiter auf den Unterschied der Dinge angewandt und ausgeführt, ist das Willkührlichste und darum Langweiligste, was sich denken läßt.

Außer den verschiedenen Figuren, haben die Atome auch eine verschiedene Bewegung, und zwar durch ihre Schwere, als ihren Grundaffect; diese Bewegung aber weicht in ihrer Richtung etwas von der geraden Linie ab. Epikur schreibt ihnen nämlich eine krummlinigte Bewegung zu, damit sie zusammenstoßen können u. s. f. [2] Dadurch entstehen besondere Zusammenhäufungen und Conformationen; und das sind die Dinge.

Andere physicalische Eigenschaften, wie Geschmack, Geruch, haben wieder in einem andern Arrangement der molécules ihren Grund. Aber da giebt es keine Brücke von Diesem zu Jenem;

[1] Diog. Laërt. X, 55—58.

[2] Diog. Laërt. X, 43—44, 60—61; Cic. De fato, c. 10; De finibus I, 6; Plutarch. De animae procreat. e Timaeo, p. 1015.

oder auch es findet die leere Tautologie Statt, daß die Theile gerade so geordnet und zusammengestellt sind, als erforderlich ist, damit ihre Erscheinung dieſe sey. Den Uebergang zu concreter Erscheinung der Körper hat Epikur entweder gar nicht gemacht; oder was darüber angegeben ist, ist etwas für sich selbst Dürftiges.

Man hört von der Epikureischen Philosophie sonst nicht unvortheilhaft gesprochen; und deßwegen ist darüber noch etwas Näheres anzugeben. Indem nämlich das aufgelöste Zerstreute und das Leere das Wesen ist, so folgt unmittelbar daraus, daß Epikur die Beziehung dieser Atome auf einander als an sich seyend in dem Sinne des Zwecks läugnet. Alles, was wir Gestaltungen und Organisationen heißen, überhaupt die Einheit des Naturzwecks, gehört ihm zu den Eigenschaften, zu einer äußerlichen Verbindung der Figurationen der Atome, die so nur ein zufälliges Ereigniß ist, und durch deren zufällige Bewegung hervorgebracht wird; die Atome bilden daher eine nur oberflächliche, ihnen nicht wesentliche Einheit. Oder Epikur läugnet überhaupt allen Begriff und das Allgemeine als Wesen; und weil alle Entstehungen ihm zufällige Verbindungen sind, so lösen dieſe sich ebenso zufällig wieder auf. Das Getheilte ist das Erste und das wirklich Seyende, damit aber Zufälligkeit oder äußere Nothwendigkeit das herrschende Gesetz alles Zusammenhalts. Daß nun hiernach Epikur sich sogleich gegen einen allgemeinen Endzweck der Welt, gegen jede Zweckbeziehung überhaupt, also z. B. die Zweckmäßigkeit des Organischen in sich selbst, ferner gegen die teleologischen Vorstellungen von der Weisheit eines Weltschöpfers in der Welt und dessen Regierung u. s. f. erklärt, — dieß versteht sich von selbst, indem er die Einheit aufhebt, es sey nun in welcher Weise sie vorgestellt werde, ob als Zweck der Natur an ihr selbst, oder als Zweck, der in einem Andern ist, aber an ihr geltend gemacht wird; dagegen kommt bei den Stoikern diese teleologische Betrachtung herein, und ist dort sehr ausgebildet. Epikur braucht, um den Mangel der Zweckmäßigkeit aufzuzeigen, die trivialsten Beispiele: daß z. B. aus

dem Schlamme durch Sonnenwärme zufällig Gewürme und so fort entstehen. Sie mögen wohl Zufällige seyn als Ganze in Beziehung auf Anderes; aber ihr Ansich, Begriff und Wesen ist jetzt etwas Organisches: und dieses zu begreifen, davon wäre die Rede. Epikur verbannt aber den Gedanken als ein Ansichseyendes, ohne daran zu denken, daß seine Atome selbst eben diese Natur von Gedanken haben: d. h. ein solches Seyn sind, das nicht unmittelbar, sondern wesentlich durch Vermittelung, also negativ oder allgemein ist; — eine Inconsequenz, welche die erste und einzige Epikurs, und die aller Empiriker ist. Umgekehrt machen die Stoiker das Gedachte, Allgemeine zum Wesen, und können ebensowenig zum Seyn als Inhalt gelangen, das sie aber inconsequenter Weise zugleich haben. Dieß ist nun die Metaphysik Epikur's, deren Weiteres uninteressant ist.

3. Physik.

Die Naturphilosophie Epikur's ist auf diesem Grunde gebaut; aber es ist hierin eine interessante Seite, weil es noch eigentlich die Methode unserer Zeit ist: so an sich kläglich und vollkommen gleichgültig auch seine Gedanken über die einzelnen Seiten der Natur sind, da sie nur eine gedankenlose Vermischung von allerhand Vorstellungen enthalten. Das nähere Princip der physicalischen Betrachtungsweise Epikur's liegt in den Vorstellungen, die wir schon früher (S. 427, 430) gesehen. Die allgemeinen Vorstellungen nämlich, die wir durch Aufeinanderfallen mehrerer Wahrnehmungen erhalten, und auf die wir in der Meinung solche Wahrnehmungen beziehen, haben wir sodann auf das anzuwenden, was man nicht genau empfinden könne, aber was doch etwas Gemeinschaftliches mit jenen habe. Dadurch komme es, daß wir das Unbekannte, was sich nicht unmittelbar der Empfindung giebt, nach solchen Bildern fassen können; denn aus dem Bekannten müsse man auf das Unbekannte schließen. Dieß ist nichts Anderes, als daß Epikur nach der Analogie urtheilte, oder das sogenannte

Erklären zum Princip der Naturbetrachtung macht; und dieß ist das Princip, was noch heute in der gewöhnlichen Naturwissenschaft gilt. Man macht Erfahrungen, Beobachtungen, die aus den Empfindungen, welche man leicht übersieht, entstehen. So kommt man zu allgemeinen Vorstellungen, Gesetzen, Kräften u. s. w., wie Elektricität, Magnetismus; und diese wendet man dann auf solche Gegenstände und Thätigkeiten an, die wir nicht unmittelbar selbst empfinden können. Z. B. wir wissen von den Nerven und ihrem Zusammenhange mit dem Gehirn; um nun zu fühlen u. s. f., sagt man, findet eine Fortpflanzung von der Spitze des Fingers bis ins Gehirn Statt. Wie soll man sich dieß aber vorstellen? Man kann es nicht beobachten. Man kann durch Anatomie wohl die Nerven aufzeigen, aber nicht die Art ihrer Thätigkeit; diese stellt man sich nun vor nach analogen Erscheinungen einer Fortpflanzung, z. B. wie das Schwingen einer gespannten Saite, das den Nerven bis ins Gehirn durchzittert. Oder wie in jener bekannten Erscheinung, besonders an mehrern in eine dichte Reihe gestellten Billardkugeln, die letzte fortläuft, indem man die erste anstößt — während die mittleren, deren jede die in der Reihe folgende anstößt, sich kaum zu bewegen scheinen —: so stellt man sich vor, die Nerven bestehen aus ganz kleinen Kügelchen, die man selbst durch das stärkste Vergrößerungsglas nicht sehen kann, bei jeder Berührung u. s. f. springe die letzte ab und treffe die Seele. Licht stellt man sich so als Fäden, Strahlen, oder als Schwingungen des Aethers, oder als Aether-Kügelchen vor, die stoßen. Dieß ist ganz die Manier der Analogie Epikur's.

Epikur ist nun bei dergleichen Erklärungen ausdrücklich sehr liberal, billig und tolerant gewesen, indem er sagt, daß sich alle die verschiedenen Vorstellungen, die uns in dem Verhältniß sinnlicher Gegenstände vorkommen, — und zwar beliebig, — auf das anwenden lassen, was wir nicht selbst direct beobachten können; es sey nicht Eine Weise als die rechte zu behaupten, sondern es könne auf vielerlei Weise seyn. Epikur macht so dabei ein leeres

Geschwätz, das die Ohren und die Vorstellung füllt, aber näher betrachtet verschwindet. So sehen wir z. B. den Mond leuchten, ohne nähere Erfahrung über ihn machen zu können. Epikur sagt darüber: „Es kann der Mond eigenes Licht haben, oder auch von der Sonne geliehenes; denn auch auf Erden sehen wir Vieles, das aus sich leuchtet, und Vieles, das von Andern erleuchtet wird. Es hindert nichts, die himmlischen Dinge nach vielerlei Erinnerungen zu betrachten, und diesen gemäß die Hypothesen und Ursachen anzunehmen. So kann auch das Ab- und Zunehmen des Monds durch Umwälzung dieses Körpers geschehen, dann durch Figurationen der Luft" (je nachdem der Dunst so oder so modificirt ist), „oder auch durch Zusetzen und Wegnehmen: überhaupt auf alle die Weisen, wodurch dasjenige, was ebenso bei uns erscheint, veranlaßt wird, solche Gestalten zu zeigen." So finden sich bei Epikur alle diese Sächelchen von Reibung, Zusammenstoßen u. s. w., wie wenn er z. B. den Blitz nach der Analogie, wie wir sonst Feuer entstehen sehen, beurtheilt: „Der Blitz wird durch eine ganze Menge möglicher Vorstellungen erklärt, daß z. B. durch die Reibung und den Zusammenstoß der Wolken die Figuration des Feuers herausfällt, und den Blitz erzeugt." Gerade ebenso übertragen unsere Physiker noch jetzt das Entstehen eines elektrischen Funkens, wenn Glas und Taft an einander gerieben werden, auf die Wolken. Indem man nämlich beim Blitz sowohl als bei der Elektricität einen Funken sieht, so schließt man durch dieß Beiden Gemeinschaftliche auf die Analogie Beider: also darauf, daß auch der Blitz eine elektrische Erscheinung sey. Wolken sind aber keine harten Körper, und durch Feuchtigkeit wird die Elektricität ja vielmehr zerstreut; mithin ist solches Gerede ebenso leer, als die Vorstellung Epikur's. Er fährt fort: „Oder der Blitz kann auch durch ein Herausstoßen aus den Wolken vermittelst der windigen Körper, die den Blitz machen, — durch ein Herausschlagen, wenn die Wolken zusammengedrückt werden, entweder von einander oder vom Winde, entstehen" u. s. f. Bei den Stoikern ist es übrigens nicht viel besser. Anwendung von sinnlichen Vorstellungen nach einer

Analogie ist oft Begreifen oder Erklären genannt worden; in der That ist in solchem Thun aber keine Ahndung vom Gedanken oder Begreifen. „Es kann auch Einer," setzt Epikur hinzu, „eine dieser Arten auswählen und die anderen verwerfen, indem er nicht bedenkt, was dem Menschen möglich zu erkennen ist, und was nicht, und deßwegen das Unmögliche zu erkennen strebt." [1]

Diese Anwendung sinnlicher Bilder auf etwas Aehnliches wird für den Grund und das Erkennen der Ursache ausgesprochen, weil solche Uebertragung nicht durch das Zeugniß der unmittelbaren Empfindung bestätigt werden kann; es bleibt also die Stoische Manier der Gründe aus Gedanken ausgeschlossen, und Epikur's Erklärungsweise ist von dieser Seite her der Stoischen ganz entgegengesetzt. Ein Umstand, der uns sogleich bei Epikur auffällt, ist der Mangel an Beobachtungen, an Erfahrungen über das Verhalten der Körper zu einander; aber die Sache, das Princip ist nichts, als das Princip der modernen Physik. Man hat diese Manier Epikur's angegriffen, verächtlich gemacht: aber nach dieser Seite hat man sich ihrer nicht zu schämen, noch dagegen spröde zu thun, wenn man ein Physiker ist; denn was Epikur sagt, ist nicht schlechter, als was die Neueren behaupten. Ja, bei Epikur war noch außerdem das gute Bewußtseyn vorhanden, daß er als eine Hauptsache besonders dieß einschärft, eben weil das Zeugniß der Sinne fehlt, nicht bei Einer Analogie stehen zu bleiben. Auch sonst ist es ihm eben kein Ernst damit, sondern wenn der Eine diese Möglichkeit, der Andere eine andere Möglichkeit annimmt: so bewundert er den Scharfsinn des Andern, und macht sich keine Noth mit der Erklärung des Ersten; es könne so, oder auch anders seyn. [2] Dieses ist eine begrifflose Weise, die nur zu allgemeinen Vorstellungen kommt. Wenn jedoch Physik dafür gehalten wird, sich eines Theils an die unmittelbare Erfahrung zu halten, andern Theils in Ansehung dessen, was nicht unmittelbar

[1] Diog. Laërt. X, 78—80, 86—87, 93—96, 101, 97.
[2] Diog. Laërt. X, 113—114.

erfahren werden kann, an die Anwendung Jenes nach einer Aehnlichkeit, die das nicht Erfahrene an ihm hat: so kann Epikur in der That, wo nicht für den Anfänger, doch für den Hauptanführer dieser Manier gehalten werden, und zwar als derjenige, der sie dafür behauptet, daß sie das Erkennen sey. Es ist überhaupt von dieser Manier der Philosophie Epikur's zu sagen, daß sie gleichfalls ihre Seite hat, von der ihr ein Werth beizulegen ist; und insofern kann man es billigen, wenn man häufig von Epikur's Physik vortheilhaft gesprochen findet. Aristoteles und die Aelteren sind in der Natur-Philosophie vom allgemeinen Gedanken a priori ausgegangen, und haben den Begriff aus ihm entwickelt; dieß ist die Eine Seite. Die andere Seite ist die ebenso nothwendige, daß die Erfahrung zur Allgemeinheit heraufgebildet werde, die Gesetze gefunden werden; dieß ist, daß das, was aus der abstracten Idee folgt, mit der allgemeinen Vorstellung zusammentrifft, zu welcher die Erfahrung und Beobachtung heraufpräparirt ist. Das a priori ist z. B. bei Aristoteles ganz vortrefflich, aber nicht genügend, weil ihm die Seite der Verbindung und des Zusammenhangs desselben mit der Erfahrung und Beobachtung fehlt. Dieß Zurückführen des Besondern zum Allgemeinen ist das Finden der Gesetze, Naturkräfte u. s. f. Man kann so sagen, Epikur ist der Erfinder der empirischen Naturwissenschaft, der empirischen Psychologie. Entgegengesetzt den Stoischen Zwecken, Verstandesbegriffen ist Erfahrung sinnliche Gegenwart: dort ist abstracter bornirter Verstand, ohne Wahrheit in sich, daher auch ohne Gegenwart und Wirklichkeit der Natur; hier dieser Natursinn, der wahrer als jene Hypothesen ist.

Dieselbe Wirkung, die das Entstehen der Kenntniß von Naturgesetzen u. s. f. in der modernen Welt gehabt hat, hatte auch die Epikureische Philosophie in ihrem Kreise, insofern sie nämlich gegen die willkührliche Erdichtung von Ursachen gerichtet ist. Je mehr in neuerer Zeit die Menschen von den Naturgesetzen kennen lernten, desto mehr verschwand der Aberglaube, das Wun-

derwesen, die Astrologie u. s. f.; Alles dieß verbleicht durch den Widerspruch, den die Kenntniß der Naturgesetze daran aufweist. Vorzüglich Epikur's Manier hatte diese Tendenz gegen den gedankenlosen Aberglauben der Astrologie u. s. f., deren Manier ebenfalls nichts Vernünftiges, nicht im Gedanken, sondern gleichfalls in der Vorstellung ist, und geradezu eben erdichtet, oder, wenn man will, lügt. Gegen dieß hat jene Manier die Wahrheit, wenn es auf Vorstellungen, nicht aufs Denken ankommt, sich an das Gesehene und Gehörte u. s. f. zu halten, an das dem Geiste Präsente, ihm nicht Fremdartige: nicht von Dingen zu sprechen, die solche seyn sollen, die gesehen, gehört werden sollten, aber es nicht können, weil sie nur erdichtet sind. Die Wirkung der Epikureischen Philosophie zu ihrer Zeit ist also die gewesen, daß sie sich dem Aberglauben der Griechen und Römer entgegengesetzt und die Menschen darüber erhoben hat.[1] All dieß Zeug vom Vogelflug rechts oder links, daß ein Haase über den Weg läuft, daß man seine Handlungsweise aus den Eingeweiden der Thiere, oder danach bestimmt, ob die Hühner lustig oder unlustig sind u. s. f., — allen diesen Aberglauben hat die Epikureische Philosophie ausgerottet, indem sie nur das für wahr gelten läßt, was durch die Empfindung mittelst der Anticipationen als wahr gilt; und von ihr sind besonders die Vorstellungen ausgegangen, welche das Uebersinnliche ganz geläugnet haben. Epikur's Physik wurde also dadurch berühmt, daß sie Aufklärung in Rücksicht auf's Physische aufgebracht, die Furcht vor den Göttern verbannt hat. Der Aberglaube geht von unmittelbaren Erscheinungen gleich zu Gott, Engeln, Dämonen über; oder er erwartet bei endlichen Dingen andere Wirkungen als die Umstände zulassen, Ereignisse in einer höhern Weise. Diesem ist die Epikureische Physik allerdings entgegen, weil sie für den Kreis des Endlichen auch beim Endlichen stehen bleibt und nur endliche Ursachen hineinnimmt; denn das ist das sogenannte Aufgeklärte, im

[1] Cicer.: De natura Deorum I, 20.

Felde des Endlichen stehen zu bleiben. Der Zusammenhang in anderem Endlichen, in Bedingungen, die selbst ein Bedingtes sind, wird da aufgesucht; der Aberglaube geht hingegen, mit Recht oder Unrecht, gleich zu einem Höhern über. Aber so sehr jene Weise in der Sphäre des Bedingten richtig ist, so nicht in andern Sphären. Sage ich daher, die Elektricität kommt von Gott: so habe ich Recht, aber auch Unrecht. Denn frage ich nach einer Ursache in demselben Felde des Bedingten, und sage Gott als Antwort, so ist das zu viel gesagt: wiewohl diese Antwort auf Alles paßt, da Gott die Ursache von Allem ist; ich aber will den bestimmten Zusammenhang dieser Erscheinung wissen. Auf der andern Seite ist in diesem Feld selbst der Begriff schon etwas Höheres; diese höhere Betrachtungsweise, die wir bei frühern Philosophen sahen, ist aber bei Epikur ganz abgeschnitten, indem mit dem Aberglauben auch ein in sich begründeter Zusammenhang und die Welt des Idealen wegfällt.

Zu der Naturphilosophie des Epikur gehört auch seine Vorstellung von der Seele, deren Natur er ebenfalls als ein Ding betrachtet, wie die Hypothesen unserer Zeit sie als Nervenfäden, gespannte Saiten oder Reihen von Kügelchen ansehen (S. 438). Seine Beschreibung der Seele heißt also nicht viel, indem er auch hier nach Analogie schließt, und damit die Metaphysik der Atome verbindet: „Die Seele besteht aus den feinsten und rundesten Atomen, die noch ganz etwas Anderes, als das Feuer, ein feiner Geist sind, der durch die ganze Zusammenhäufung des Körpers zerstreut ist, und an der Wärme desselben Theil hat." Epikur hat mithin nur einen quantitativen Unterschied festgestellt, indem diese feinsten Atome von einer Masse gröberer Atome umgeben, und durch diese größere Zusammenhäufung verbreitet seyen. „Der Theil, welcher der Vernunft entbehrt, ist im Körper" als das Lebensprincip „zerstreut, der sich bewußte Theil (τὸ λογικόν) aber in der Brust, wie dieß aus der Freude und Traurigkeit abzunehmen ist. Die Seele hat viele Veränderung in sich durch die Feinheit ihrer Theile, die sich sehr schnell bewegen können; sie sympathisirt mit der übri-

gen Zusammenhäufung, wie wir dieß aus den Gedanken und Gemüthsbewegungen u. s. f. sehen: wenn wir aber deren beraubt sind, so sterben wir. Die Seele hat aber auch ihrerseits den größten Antheil an der Empfindung; doch käme sie ihr nicht zu, wenn sie nicht von der übrigen Zusammenhäufung" (dem Körper) „gewissermaßen bedeckt wäre," — eine ganz gedankenlose Vorstellung. „Diese übrige Zusammenhäufung, welche ihr dieß Princip verschafft, wird dadurch gegenseitig auch eines solchen Zustandes" (der Empfindung) „theilhaftig, doch nicht alles dessen, was jene besitzt; deßwegen, wenn die Seele entflohen, fehlt ihr die Empfindung. Jene Zusammenhäufung hat nicht in sich selbst diese Kraft, sondern erst das Andere, mit dem sie zusammengeeint ist, giebt ihr sie; und die empfindende Bewegung kommt durch den gemeinschaftlichen Fluß und Sympathie zu Stande."[1] Mit solchen Vorstellungen ist nichts zu machen. Die oben (S. 432) erwähnte Unterbrechung des Zusammenströmens der Bilder der äußern Dinge mit unsern Organen, als der Grund des Irrthums, erklärt sich jetzt daraus, daß die Seele aus eigenthümlichen Atomen bestehe, und die Atome durch das Leere getrennt sind. Mit solchen leeren Worten und schaalen Vorstellungen wollen wir uns aber nicht länger aufhalten; vor Epikur's philosophischen Gedanken können wir keine Achtung haben, oder vielmehr es sind gar keine Gedanken.

4. Moral.

Was nun außer dieser Beschreibung der Seele noch weiter zur Philosophie des Geistes gehört, ist Epikur's Moral, das Verschrieenste seiner Lehre, und daher auch das Interessanteste; aber man kann auch sagen, sie ist das Beste daran. Die praktische Philosophie Epikur's geht gleichfalls auf die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns, wie die der Stoiker; und das Ziel seiner Moral ist insofern dasselbe, die Unerschütterlichkeit des

[1] Diog. Laërt. X, 66, 63—64.

Geistes, und näher ein ungetrübter reiner Genuß seiner selbst. Betrachten wir freilich das abstracte Princip der Moral Epikur's, so kann das Urtheil nicht anders, als sehr unvortheilhaft ausfallen. Wenn nämlich die Empfindung, das Gefühl des Angenehmen und Unangenehmen, das Kriterium für das Rechte, Gute, Wahre, für das ist, was der Mensch sich im Leben zum Zweck machen soll: so ist die Moral eigentlich aufgehoben, oder das moralische Princip ist in der That ein unmoralisches; wenigstens glauben wir, aller Willkühr im Handeln sey damit Thor und Thür geöffnet. Wird jetzt behauptet, daß das Gefühl Grund des Handelns sey, und weil ich diesen Trieb in mir finde, er darum schon Recht sey, so ist dieß Epikureisch. Jeder kann anders fühlen, derselbe in andern Momenten ein anderes Gefühl haben; und so kann auch bei Epikur der einzelnen Subjectivität das Handeln freigelassen werden. Allein es ist dieß wesentlich zu bemerken, daß, wenn Epikur das Vergnügen als den Zweck bestimmt, er dieß nur insofern zugiebt, als der Genuß desselben Resultat der Philosophie ist. Es wurde schon früher (S. 128—129) bemerkt, daß sogar bei den Cyrenaikern allerdings einerseits die Empfindung zum Princip gemacht wird, daß aber auch andererseits das Denken wesentlich damit verbunden seyn soll. Ebenso ist es bei Epikur der Fall, daß, indem er das Vergnügen als Kriterium des Guten bestimmte, er ein hochgebildetes Bewußtseyn, eine Besonnenheit gefordert hat, welche das Vergnügen berechnet, ob es nicht mit größerem Unangenehmen verbunden ist, und es richtig hiernach beurtheilt. Diogenes Laertius (X, 144) führt über diesen Gesichtspunkt von ihm an: „Dem Glücke verdankt der Weise Weniges; das Größte und Wichtigste erreicht die Vernunft, und ordnet es und wird es seine ganze Lebenszeit hindurch anordnen." Das einzelne Vergnügen wird also nur im Ganzen betrachtet, und die Empfindung ist nicht das ganze Princip der Epikureer; sondern, indem sie das Vergnügen zum Princip machten, haben sie zugleich die durch Vernunft erworbene und so nur zu erwerbende Glückseligkeit zum

Princip gemacht: so daß diese Glückseligkeit auf solche Weise gesucht werden solle, daß sie ein von äußerlichen Zufälligkeiten, von Zufälligkeiten der Empfindung Freies und Unabhängiges sey. Die wahrhaften Epikureer waren daher ebenso, wie die Stoiker, über alle besonderen Bande erhaben, indem auch Epikur den Zustand des Sichselbstgleichundruhigbleibens des Weisen zum Ziel gesetzt hat. Um von Aberglauben frei zu seyn, erfordert Epikur dann besonders auch die physische Wissenschaft, als die von allen den Meinungen befreie, welche den Menschen die vorzüglichste Unruhe machen: die Meinungen von den Göttern, ihren Strafen, besonders vom Tode.[1] Von aller dieser Furcht und Vorstellungen der Menschen befreit, die in irgend etwas Bestimmtes ihr Wesen setzen, sucht der Weise nur das Vergnügen als etwas Allgemeines, hält nur dieß für positiv. Es begegnet sich hier das Allgemeine und das Einzelne; oder das Einzelne, als nur im Ganzen betrachtet, ist in die Form der Allgemeinheit erhoben. So geschieht, daß — indem materieller Weise, oder dem Inhalt nach, Epikur die Einzelnheit zum Princip macht, ebenso andererseits aber die Allgemeinheit des Denkens fordert — seine Philosophie mit der Stoischen übereinstimmt.

Seneca, der als ein bestimmter und beschränkter Stoiker bekannt ist, legt, wo er in seiner Schrift De vita beata (c. 12—13) auf die Epikureer zu sprechen kommt, ein unverdächtiges Zeugniß über Epikur's Moral ab: „Mein Urtheil jedoch ist, und ich sage zum Theil gegen viele meiner Landsleute, daß die moralischen Gebote Epikur's ein Heiliges und Richtiges vorschreiben, und, wenn man es näher betrachtet, sogar Trauriges. Denn jenes Vergnügen Epikur's geht auf etwas sehr Geringes und Dürftiges zusammen; und man weiß kaum, wie mäßig und trocken es ist. Dasselbe Gesetz, was wir für die Tugend, schreibt er für's Vergnügen vor: er verlangt, daß es der Natur gehorche; es ist aber sehr wenig Ueppigkeit, mit der die Natur sich befriedigt.

[1] Diog. Laërt. X, 141—143.

Was ist dieß nun? Wer ein faules und schlemmerisches und liederliches Leben Glückseligkeit nennt, sucht nur eine gute Autorität für eine schlimme Sache; und während er von einem blendenden Namen angezogen, sich dahin wendet, wo er das Angenehme loben hört, folgt er nicht Vergnügungen, wozu er von Epikur angetrieben worden, sondern denen, die er selbst mit herbeibringt. Solche dem Laster ergebene Menschen suchen also nur ihre Schlechtigkeit unter dem Mantel der Philosophie zu verbergen, und ihren Ausschweifungen einen Vorwand und eine Ausrede zu verschaffen. So ist es der Jugend nicht einmal mehr erlaubt, sich wieder aufzuraffen, indem zur schnöden Schlaffheit ein ehrenwerther Titel hinzugekommen ist." Durch die verständige Reflexion, welche über das Vergnügen wacht, und überlegt, ob sich noch Vergnügen finden könne, wenn es z. B. mit Gefahren, Furcht, Angst und anderem Mißvergnügen verbunden ist, wird das, was reines und ungetrübtes Vergnügen machen könne, auf sehr Weniges reducirt. Frei, leicht und ohne Unruhe des Gemüths zu leben, ist Epikur's Princip; und dazu gehört gerade, demjenigen und dem Vielen zu entsagen, wovon die Menschen beherrscht sind, und worin sie ihr Vergnügen finden. Die Lebensweise eines Stoikers ist also nicht anders beschaffen, als das Leben eines Epikureer's, der das vor Augen hat, was Epikur vorschreibt.

Kann uns nun auch zunächst einfallen, daß die Cyrenaiker dasselbe Moral-Princip gehabt haben, als die Epikureer, so giebt uns Diogenes Laertius (X, 139, 136—137) den Unterschied jedoch so an: Die Cyrenaiker haben mehr das Vergnügen als ein Einzelnes zum Zweck gemacht, Epikur dagegen dieses als Mittel gesetzt, indem er Schmerzlosigkeit als Lust behauptet, und keinen Mittelzustand angenommen habe. „Die Cyrenaiker erkennen das Vergnügen in der Ruhe (καταστηματικήν) nicht auch an, sondern nur das in der Bestimmung der Bewegung," oder als etwas Affirmatives, das im Genuß des Angenehmen besteht; „Epikur hingegen setzte Beides, sowohl das Vergnügen des Körpers, als das der Seele."

Das Vergnügen in der Ruhe ist nämlich das Negative, als die Abwesenheit des Unangenehmen, und dann auch die innere Zufriedenheit, wodurch die Ruhe des Geistes in sich selbst erhalten wird. Epikur erklärte diese beiden Arten von Vergnügungen näher so: „Freiheit von Furcht und Begierde (ἀταραξία) und Mühelosigkeit (ἀπονία) sind die ruhenden Vergnügen (καταστηματικαὶ ἡδοναί)," — sich an nichts zu knüpfen, was wir in Gefahr kommen können zu verlieren; sinnliche Vergnügen dagegen, wie „Freude und Fröhlichkeit (χαρὰ δὲ καὶ εὐφροσύνη) sind Lust nur nach Bewegung (κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται)." Jene hielt Epikur für die wesentlichen und höchsten. „Außerdem gelten den Cyrenaikern die Schmerzen des Körpers für schlimmer, als die der Seele; bei Epikur ist es aber umgekehrt."

Die Hauptlehren Epikur's in Rücksicht auf Moral sind in einem Briefe an Menoikeus enthalten, den Diogenes Laertius aufbewahrt hat, und worin Epikur sich auf folgende Weise äußert: „Weder der Jüngling muß zaudern, zu philosophiren, noch dem Greise muß es zu mühselig seyn; denn Niemand ist weder unreif noch überreif dazu, daß sein Geist gesunde. Es ist sich also zu bemühen um das, was das glückselige Leben macht; Folgendes sind seine Elemente. Zuerst ist dafür zu halten, daß Gott ein unzerstörbares und seliges Lebendiges ist, wie der allgemeine Glaube von ihm annimmt: und daß ihm nichts zur Unvergänglichkeit, noch Seligkeit fehle. Götter aber sind, und die Erkenntniß derselben ist evident; doch sind sie nicht, wie die Menge sie annimmt. Gottlos ist also nicht der, welcher die Götter der Menge aufhebt, sondern welcher ihnen die Meinungen der Menge anheftet." Unter diesen Epikurischen Göttern ist nichts Anderes zu verstehen, als das Selige, das Allgemeine überhaupt in concreter Gestalt. Die Stoiker hielten sich mehr an die gewöhnlichen Vorstellungen, ohne eben viel Gedanken über das Wesen Gottes zu haben; bei den Epikureern drücken die Götter dagegen eine unmittelbare Idee des Systems aus. Epikur sagt: „Was selig und unzerstörlich ist, hat selbst keine Mühe noch macht es deren Andern; daher es weder durch Zorn noch durch Gunstbezeugungen angerührt wird, denn dergleichen findet nur in der Schwäche Statt. Die Götter können durch die Vernunft erkannt werden: sie bestehen Theils in der Zahl; andre sind das vollendete Menschenförmliche, was durch die Gleichheit der Bilder aus dem continuirlichen Zusammenfluß der gleichen Bilder auf Eins und dasselbe entsteht."[1] Die Götter sind also die ganz allgemeinen Bilder, die wir in uns empfangen; und Cicero sagt (De natura Deorum, 18, 38), daß sie einzeln im Schlaf in uns fallen. Dieß allgemeine Bild, das zugleich menschlich vorgestellt ist, ist dasselbe, was wir Ideal nennen: nur daß ihm hier der Ursprung so gegeben ist, daß Bilder aufeinander fallen. Die Götter scheinen also dem Epikur Ideale des seligen Lebens zu seyn; sie sind auch seyende Dinge, die aus den feinsten Atomen bestehen: aber reine Seelen, die nicht mit Gröberem vermischt, und daher auch der Arbeit, der Mühe und dem Leiden gar nicht ausgesetzt sind. Ihr Selbstgenuß ist in seiner Consequenz ohne Thun, weil Thun immer etwas Fremdes, den Gegensatz seiner und einer Wirklichkeit, in sich hat, und darin die Arbeit und Mühe vielmehr die Seite des Bewußtseyns der Entgegensetzung, als die des Verwirklichtseyns ist. Die Götter sind also Wesen des reinen unthätigen Selbstgenusses, und bekümmern sich nicht um die Angelegenheiten der Welt und der Menschen. Epikur fährt daher fort: „Die Menschen müssen den Göttern Ehre erweisen, um der Vortrefflichkeit ihrer Natur und Seligkeit willen, — nicht um etwas Besonderes von ihnen zu erhalten, noch um dieses oder jenes Vortheils willen."[2] Es ist dann viel über die Art gespottet worden, wie Epikur sie als körperliche, menschenähnliche Wesen darstellt; so macht sich z. B. Cicero an der angeführten Stelle (c. 18) über Epikur lustig, weil er nämlich behaupte, sie

[1] Diog. Laërt. X, 122—123, 139.

[2] Cicer. De nat. Deor. I, 17, 19—20.

haben nur Gleichsamkörper, Gleichsamblut, Gleichsamfleisch. Es folgt aber daraus nur, daß sie gleichsam das Ansich sind, wie wir von der Seele und den sinnlichen Dingen behauptet sehen, daß sie ein Ansich hinter ihnen haben. Auch unser Reden von den Eigenschaften ist nicht besser; denn wenn Gerechtigkeit, Güte u. s. w. in sensu eminentiori gemeint seyn sollen, nicht wie bei uns Menschen, so haben wir auch an Gott nur ein Gleichsamgerechtes u. s. w. Damit hängt denn auch zusammen, daß Epikur die Götter im leeren Raume, in den Zwischenräumen der Welt, wohnen läßt, wo sie keinem Regen, Winde, Schnee und dergleichen ausgesetzt sind.[1] Denn die Zwischenräume sind das Leere, worin, als dem Principe der Bewegung, die Atome-an-sich sind. Die Welten, als das Erscheinende, sind erfüllte, continuirliche Concretionen solcher Atome, aber Concretionen, die nur äußere Beziehungen sind. Zwischen ihnen, als im Leeren, sind also auch diese Wesen, welche selbst wohl Concretionen von Atomen sind, aber Concretionen, die das Ansich bleiben. Doch kommt man hier nur in Verwirrung, wenn etwas Näheres bestimmt wird; denn die Concretion macht das Sinnliche aus, die Götter aber, wenn sie auch Concretionen wären, so sollen sie doch nicht solche eigentliche Wirklichkeiten seyn. Auf gedankenlose Weise ist eben das Allgemeine herausgehoben, das Ansich aus der Wirklichkeit nicht als die Atome, sondern selbst wieder als eine Verbindung dieser Atome; so daß diese Verbindung selbst nicht das Sinnliche ist. Dieß sieht lächerlich aus, aber es hängt zusammen mit den genannten Unterbrechungen, und dem Verhältniß des Leeren zur Erfüllung, zum Atom. Insofern gehören also die Götter der Seite des Negativen gegen das Sinnliche an; und indem dieß Negative der Gedanke ist, so kann man in diesem Sinne das, was Epikur so über die Götter sagt, zum Theil noch sagen. Zur Bestimmung Gottes gehört zwar allerdings noch mehr Objectivität; aber daß Gott, als Denken, dieß Selige ist,

[1] Cicer. De divinat. II, 17; De nat. Deor. I, 8.

was nur um seiner selbst willen geachtet werden soll, ist ganz richtig. — Das erste Element eines glückseligen Lebens ist also die Verehrung der Götter, nicht aus Furcht oder Hoffnung.

Ein zweiter Punkt ist bei Epikur ferner die Betrachtung des Todes, des Negativen für die Existenz, für das Selbstgefühl des Menschen; er fordert, daß man eine richtige Vorstellung vom Tode habe, weil dieser sonst die Ruhe trübt. Er sagt nämlich: „Alsdann gewöhne Dich an den Gedanken, daß der Tod uns nichts angeht; denn alles Gute und Uebel ist ja in der Empfindung, der Tod aber ist eine Beraubung (στέρησις) der Empfindung. Darum macht denn der richtige Gedanke, daß der Tod uns nichts angeht, das Sterbliche des Lebens zum Genußvollen, indem dieser Gedanke nicht eine unendliche Zeit hinzusetzt, sondern die Sehnsucht nach Unsterblichkeit benimmt. Denn nichts ist im Leben fürchterlich für den, welcher wahrhaft erkannt hat, daß, nicht zu leben, gar nichts Fürchterliches sey. So daß es eitel ist, den Tod zu fürchten, nicht weil seine Gegenwart, sondern seine Erwartung Schmerz bringe. Denn wie kann die Erwartung desjenigen uns schmerzen, dessen Gegenwart es nicht thut? Der Tod geht uns also gar nichts an. Denn wenn wir sind, so ist der Tod nicht da; und wenn der Tod da ist, dann sind wir nicht da. Also geht der Tod weder die Lebenden, noch die Todten etwas an." Dieses ist richtig, in Ansehung des Unmittelbaren; es ist ein geistreicher Gedanke, wodurch die Furcht entfernt wird. Die bloße Privation, welche der Tod ist, ist nicht in das Gefühl der Lebendigkeit, das positiv ist, einzumischen; und es ist nicht sich selbst damit zu quälen. „Das Zukünftige überhaupt aber ist weder unser, noch auch nicht unser; auf daß wir nicht es erwarten als ein Solches, das seyn wird, noch auch daran verzweifeln, als ob es nicht seyn werde."[1] Es geht uns nichts an, weder daß es ist, noch daß es nicht ist; und wir dürfen deßhalb keine Unruhe haben. Auch über die Zukunft ist dieß der richtige Gedanke.

[1] Diog. Laërt. X, 124—125, 127.

Epikur geht dann auf die Triebe über, indem er sagt: „Ferner ist der Gedanke zu haben, daß von den Trieben einige natürlich sind, andere aber leer; und von den natürlichen einige nothwendig, andere aber nur natürlich. Die nothwendigen sind es Theils für die Glückseligkeit, Theils gehen sie auf die Müheloſigkeit des Körpers, Theils auf das Leben überhaupt. Die irrthumlose Theorie lehrt die Wahl und Verwerfung dessen, was zur Gesundheit des Körpers und zur Unerschütterlichkeit der Seele gehört oder derselben im Wege steht, indem dieß der Zweck des seligen Lebens ist. Um deßwillen thun wir Alles, daß wir weder Schmerzen haben, noch im Geiste beunruhigt werden. Wenn wir dieß einmal erlangt haben, so ist aller Sturm der Seele aufgelöst, indem das Leben nicht mehr nach Etwas, dessen es bedarf, zu gehen hat, und nicht mehr ein Anderes zu suchen hat, wodurch das Gute der Seele und des Körpers erfüllt werde. Wenn nun aber schon das Vergnügen das erste und eingeborene Gute ist, so wählen wir darum doch nicht alles Vergnügen: sondern übergehen viele, wenn mehr Beschwerde daraus folgt; und viele Schmerzen ziehen wir sogar dem Vergnügen vor, wenn daraus ein größeres Vergnügen entsteht. Die Genügsamkeit halten wir für ein Gut, nicht um schlechthin das Geringe zu gebrauchen, wie die Cyniker, sondern um uns zu begnügen, wenn wir das Viele nicht haben: wissend, daß die den größten Genuß vom Reichlichen haben, die desselben nicht bedürfen, und daß, was natürlich ist, leicht zu haben, was aber leer ist, schwer zu erwerben sey. Einfache Speisen gewähren einen eben solchen Genuß als üppige Mahlzeiten, wenn sie den Hunger stillen. Wenn wir also das Vergnügen uns zum Zweck machen, so sind es nicht die Genüsse der Schwelger, wie es falsch verstanden wird, sondern weder körperliche Beschwerde zu haben, noch im Geiste beunruhigt zu seyn. Dieses glückselige Leben verschafft uns allein die nüchterne Vernunft, welche die Ursachen aller Wahl und alles Verwerfens untersucht, und die Meinungen austreibt, durch welche die Seele am

meisten von Unruhe befangen ist. Es ist vorzuziehen, mit Vernunft unglücklich zu seyn, als mit Unvernunft glücklich; denn es ist vorzuziehen, daß in den Handlungen richtig geurtheilt werde, als durch das Glück begünstigt zu seyn. Dieß habe bei Tag und bei Nacht in der Ueberlegung, und laß durch Nichts Dich aus der Ruhe der Seele bringen, damit Du wie ein Gott unter den Menschen lebest; denn der Mensch hat mit sterblichem Lebendigen nichts gemein, welcher in solchen todtlosen Gütern lebt. Von allem Diesen ist der Anfang und das größte Gut die Vernünftigkeit (φρόνησις), die daher noch vortrefflicher als die Philosophie ist; aus ihr erzeugen sich die übrigen Tugenden. Denn sie zeigen, daß man nicht glückselig leben könne ohne verständig, schön und gerecht zu leben: noch verständig, schön und gerecht, ohne das Angenehme.“[1]

So schlimm es also auch um das Princip Epikurs zu stehen scheint, so schlägt dasselbe, durch diese Umwendung, daß der vernünftige Gedanke das Leitende ist, doch in den Stoicismus um, wie Seneca auch selbst zugegeben hat (s. oben, S. 446—447); und es kommt eigentlich dasselbe Resultat heraus, als bei den Stoikern. Die Epikureer machen daher wenigstens ebenso schöne Beschreibungen von ihrem Weisen, als jene; und in beiden Systemen wird der Weise mit denselben Bestimmungen, die negativ sind, geschildert. Den Stoikern ist das Allgemeine das Wesen, — nicht das Vergnügen, das Selbstbewußtseyn des Einzelnen als Einzelnen; aber die Wirklichkeit dieses Selbstbewußtseyns ist ebenso ein Angenehmes. Den Epikureern ist das Vergnügen das Wesen, aber gesucht und genossen, so daß es rein und unvermischt ist, d. h. verständig, ohne sich selbst durch größere Uebel zu zerstören: also im Ganzen betrachtet wird, d. h. selbst als etwas Allgemeines. Nur hat die Epikureische Darstellung des Weisen, bei Diogenes Laertius (X, 117—121), einen Charakter von größerer Milde; er richtet sich mehr

[1] Diog. Laërt. X, 127—132 (119, 135).

nach den eingeführten Gesetzen, da hingegen der Stoische Weise sich nichts aus diesen macht. Der Epikureische Weise trotzt weniger als der Stoische, weil der Stoische vom Gedanken der Selbstständigkeit ausgeht, die sich negirend, thätig verhält: die Epikureer hingegen vom Gedanken des Seyns, der sich mehr gefallen läßt, und nicht sowohl diese Thätigkeit nach Außen, als vielmehr die Ruhe sucht, die aber nicht durch Stumpfheit, sondern durch die höchste Bildung des Geistes erworben wird. Steht aber auch der Inhalt der Epikureischen Philosophie, ihr Zweck und Resultat somit auf gleicher Höhe, und ganz parallel mit der Stoischen Philosophie, so sind doch Beide auch wiederum einander schlechthin entgegengesetzt; aber jedes dieser Systeme ist eben einseitig, und daher beide Dogmatismen nach der Nothwendigkeit des Begriffs inconsequent gegen sich, d. h. das entgegengesetzte Princip an ihnen habend. Die Stoiker nehmen den Inhalt ihres Denkens aus dem Seyn, dem Sinnlichen, fordern, daß das Denken Denken eines Seyenden ist: umgekehrt die Epikureer erweitern ihre Einzelnheit des Seyns zu den Atomen, die nur Gedankendinge sind, und zum Vergnügen als einem Allgemeinen; nach ihrem Principe aber genommen, wissen beide Schulen sich als Bestimmte gegen einander.

Gegen diese einseitigen Principien ist nun ihre negative Mitte der Begriff, der solche fixirte Extreme der Bestimmung aufhebt, und sie, die nur als entgegengesetzt sind, in Bewegung und Auflösung setzt. Diese Bewegung des Begriffs, die Wiederherstellung der Dialektik — gegen diese einseitigen Principien des abstracten Denkens und der Empfindung — zunächst als negativ sehen wir nun Theils in der neuen Akademie, Theils in den Skeptikern. Schon die Stoiker, als ihr Princip im Denken habend, bildeten die Dialektik aus, aber, wie wir (S. 399—400) sahen, als eine gemeine Logik, der die Form der Einfachheit für den Begriff gilt, während der Begriff, als solcher, das Negative an ihm darstellt, und die Bestimmtheiten, die in jene Einfachheit aufgenommen werden, auflöst. Es ist eine höhere Erscheinung des Begriffs des

dialektischen Wesens, das sich nicht nur an das sinnliche Seyn wendet, sondern an die bestimmten Begriffe, und den Gegensatz des Denkens und des Seyns zum Bewußtseyn bringt; und das Allgemeine nicht als einfache Idee ausspricht, sondern als eine Allgemeinheit, worin Alles in das Bewußtseyn, als wesentliches Moment des Wesens, zurücktritt. Im Skepticismus haben wir nun zwar ein Aufheben der beiden bisher behandelten Einseitigkeiten; aber dieses Negative bleibt nur negativ, und weiß nicht zu etwas Affirmativem umzuschlagen.

C. Die neue Akademie.

Dem Stoischen und Epikureischen Dogmatismus tritt zunächst die neue Akademie gegenüber, die eine Fortsetzung der Akademie Plato's ist, indem man die Nachfolger des Plato in alte, mittlere und neuere Akademie theilt; Einige nehmen dann noch eine vierte, auch eine fünfte an.[1] Am merkwürdigsten ist Arkesilaus und Karneades. Die Stiftung der mittlern Akademie wird dem Arkesilaus zugeschrieben, die neuere enthält die Gedanken des Karneades; diese Unterscheidung heißt aber nichts. Beide sind mit dem Skepticismus nahe verwandt; und die Skeptiker haben selbst oft Mühe, ihren Standpunkt von dem akademischen Princip zu unterscheiden. Der Skepticismus hat Beide schon als Skeptiker genommen, doch die Akademiker noch mit einem Unterschiede von der Reinheit des Skepticismus, der freilich sehr formell ist, und wenig besagen will, den aber doch die so subtilen Skeptiker allerdings aufgefaßt haben. Oft besteht der Unterschied nur in Wortbestimmungen, in ganz äußerlichen Unterschieden.

Das Allgemeine der Akademiker ist, daß sie die Wahrheit als eine subjective Ueberzeugung des Selbstbewußtseyns aussprechen; was mit dem subjectiven Idealismus neuerer Zeit übereinkommt. Die Wahrheit, insofern sie nur eine subjective Ueberzeugung ist, ist daher von den Neuakademikern Wahrscheinlich-

[1] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 220.

keit genannt worden. Obgleich Fortsetzer des Plato und so Platoniker, blieben sie doch nicht bei dem Platonischen Standpunkt stehen, und konnten es nicht. Den Zusammenhang dieses Princips mit der Platonischen Lehre sehen wir aber leicht darin, wenn wir uns erinnern, daß bei Plato die Idee, und zwar im Ganzen mehr in der Form der Allgemeinheit, das Princip gewesen ist. Plato blieb, wie wir oben (S. 285—287) sahen, in der abstracten Idee stehen; das Große allein in der Philosophie ist bei ihm, das Unendliche und Endliche zu verknüpfen. Die Ideen Plato's sind vom Bedürfniß der Vernunft, vom Enthusiasmus des Wahren angenommen; sie sind aber in sich das Bewegungslose, nur Allgemeine, wogegen Aristoteles Entelechie, sich in sich bestimmende Thätigkeit, fordert. Plato's Dialektik ist nur darauf gegangen, das Allgemeine als solches zu behaupten, und das Bestimmte, Besondere als nichtig aufzuzeigen, also nichts übrig zu lassen, als die abstracte Allgemeinheit. Seine Dialektik hat daher sehr häufig ein negatives Resultat, in welchem die Bestimmungen nur aufgehoben sind. Die Ausbildung des Concreten ist also bei Plato nicht weit gegangen; und wo er, wie im Timäus, ins Bestimmte, z. B. des organischen Lebens, geht, wird er unendlich trivial und ganz unspeculativ, während es sich bei Aristoteles ganz anders verhält. Das Bedürfniß der Wissenschaftlichkeit der Begründung hat nothwendig über diese Weise des Plato hinausführen müssen. Gegen die Stoiker und Epikureer, die eben dieses Bedürfniß der Wissenschaft hatten, das Plato noch nicht kannte, dem Allgemeinen der Idee Inhalt zu geben, d. h. die bestimmte Bestimmtheit zu fassen, verhielten sich die folgenden Akademiker nun negativ. Zu dem Ende haben sie sich eben besonders an jene Platonische Allgemeinheit gehalten, und mit dieser auch die Platonische Dialektik verbunden. Das Princip der neuen Akademie könnte so, der Platonischen Dialektik ähnlich, eine dialektische Haltung seyn, die zu nichts Affirmativem fortginge, wie selbst in vielen Dialogen des Plato bloß Verwirrung der Zweck ist. Während aber bei Plato doch

das Affirmative wesentlich Resultat der Dialektik selber ist, so daß wir bei ihm die allgemeine Idee vielmehr als die Gattung gefunden haben, so ist dagegen in dieser ganzen Zeit die Richtung zum abstracten Auffassen vorherrschend; und wie sich dieß in der Stoischen und Epikureischen Philosophie zeigte, so hat es sich auch auf die Platonische Idee ausgedehnt, und sie zur Verstandesform herabgesetzt. Plato's Ideen wurden also durch das Denken aus ihrer Ruhe gerissen, weil dieses sich in solcher Allgemeinheit noch nicht als Selbstbewußtseyn erkannt hat. Das Selbstbewußtseyn trat ihnen mit größern Ansprüchen gegenüber, die Wirklichkeit überhaupt machte sich gegen die Allgemeinheit geltend; und die Ruhe der Idee mußte in die Bewegung des Denkens übergehen. Diese wendete sich jetzt aber eben in den Neuakademikern dialektisch gegen die Bestimmtheit der Stoiker und Epikureer, welche darin bestand, daß das Kriterium der Wahrheit ein Concretes seyn soll: wie z. B. in der begriffenen Vorstellung der Stoiker ein Gedanke ist, der zugleich inhaltsvoll ist, obgleich dieß Zusammenknüpfen auch wiederum noch sehr formell bleibt. Die zwei Formen aber, in denen sich die Dialektik der Neuakademiker gegen dieses Concrete wendet, stellen sich in Arkesilaus und Karneades dar.

1. Arkesilaus.

Arkesilaus hat an der Abstraction der Idee gegen das Kriterium festgehalten; denn lag auch in der Idee Plato's, d. i. im Timäus und in seiner Dialektik, eine ganz andere Quelle für das Concrete, so wurde diese doch erst später von den Neuplatonikern aufgenommen, welche die Einheit des Platonischen und Aristotelischen Princips wesentlich erkannten. Der Gegensatz gegen die Dogmatiker kommt bei Arkesilaus also nicht von der Dialektik der Skeptiker her, sondern von dem Festhalten an der Abstraction; und darin ist die Kluft enthalten, welche diese Epoche bezeichnet.

Arkesilaus wurde zu Pitane in Aeolien in der 116. Olympiade (318 v. Chr.) geboren, und war ein Zeitgenosse Epikur's und Zeno's.

Gehörte er auch ursprünglich der alten Akademie an, so erlaubte doch der Geist der Zeiten und die fortschreitende Ausbildung der Philosophie nicht mehr die Einfachheit der Platonischen Manier. Er besaß ein ansehnliches Vermögen, und widmete sich ganz den Studien, die für die Bildung eines edlen Griechen erfordert wurden: der Beredsamkeit, Dichtkunst, Musik, Mathematik u. s. f. Vorzüglich um sich in der Beredsamkeit zu üben, kam er nach Athen, lernte hier die Philosophie kennen und lebte fortan nur für dieselbe; auch mit Theophrast, Zeno u. s. w. hatte er Umgang: und man streitet, ob er auch den Pyrrho hörte. Arkesilaus, vertraut mit aller Philosophie der damaligen Zeit, war von seinen Zeitgenossen überhaupt als ein ebenso edler Mann, wie feiner und scharfsinniger Philosoph berühmt; ohne Stolz, erkannte er auch das Verdienst Anderer an. Er lebte in Athen, bekleidete den Lehrstuhl in der Akademie, und war so ein Nachfolger Plato's. Nach dem Tode des Krates, des Nachfolgers von Speusipp, hatte Sosikrates die Lehrstelle in der Akademie eingenommen, welcher letztere sie indeß freiwillig dem Arkesilaus wegen seiner Ueberlegenheit an Talent und Philosophie überließ. Welche Bewandtniß es übrigens mit diesem Uebergehen der Lehrstühle auf Andere gehabt habe, ist uns unbekannt. Diesem Lehramte, wobei er sich der Disputir-Methode bediente, stand er mit Ruhm und Beifall bis an seinen Tod vor, welcher Ol. 134, 4 (244 v. Chr.), im vierundsiebzigsten Jahre seines Alters, erfolgte. [1]

Von Arkesilaus' Philosophie sind uns die Haupt-Momente besonders durch Cicero in den Academicae Quaestiones aufbewahrt, mehr aber noch dient uns Sextus Empirikus als Quelle; der letztere ist gründlicher, bestimmter, philosophischer und systematischer.

a. Diese Philosophie ist uns insbesondere als Dialektik gegen den Stoicismus bekannt, mit dem Arkesilaus sich viel zu schaffen

[1] Diog. Laërt. IV, 28—33, 36—38, 42, 44; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 746; Tennemann, Bd. IV, S. 443; Cic. De finib. II, 1.

machte, und ihr Resultat, dem Haupt-Principe nach, ist so ausgedrückt: „Der Weise müsse seinen Beifall, seine Zustimmung zurückhalten." [1] Dieß Princip wurde ἐποχή genannt, und es ist dasselbe, was die Skeptiker hatten; auf der andern Seite hängt dieser Ausdruck mit dem Princip der Stoiker auf folgende Weise zusammen. Indem nämlich der Stoischen Philosophie die Wahrheit darin besteht, daß das Denken irgend einen Inhalt des Seyenden für den seinigen erklärt, die begriffene Vorstellung ihm ihren Beifall giebt: so erscheint der Inhalt unserer Vorstellungen, Grundsätze und Gedanken allerdings als verschieden von dem Denken; und die Verbindung Beider, welche das Concrete ist, wird nur dadurch, daß irgend ein bestimmter Inhalt in die Form des Denkens aufgenommen, und so für das Wahre ausgesagt wird. Allein Arkesilaus sah diese Consequenz ein, und sein Ausdruck, der Beifall müsse zurückgehalten werden, heißt also so viel: Durch dieses Aufnehmen komme keine Wahrheit zu Stande, sondern nur Erscheinung; was richtig ist, weil, wie Arkesilaus will, Vorstellung und Gedanken auch getrennt bleiben. Daß dieser mit dem Bewußtseyn vereinigte Inhalt ein solches Concretes sey, hat Arkesilaus also wohl unbedenklich zugegeben; nur hat er behauptet, diese Verbindung gebe lediglich eine Einsicht mit einem guten Grunde, nicht das, was er Wahrheit nennt. Wahrscheinlichkeit wird dieß ausgedrückt, aber nicht ganz passend; es ist ein durch die Form des Denkens Gesetztes, nur formell Allgemeines, und hat nicht absolute Wahrheit. Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 233) drückt dieß bestimmt so aus, daß „Arkesilaus die Zurückhaltung des Beifalls, die sich auf Theile bezieht, für ein Gut, die Zustimmungen aber zu Theilen für ein Uebel erklärt habe," weil sie eben nur Theile betreffen. Will man nämlich das Denken so als ein Allgemeines festhalten, so kann es gar nicht zu einem Kriterium kommen; und das ist der Sinn des Arkesilaus, wenn er verlangt, der Weise müsse beim Allge-

[1] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 232; Diog. Laërt. IV, 32.

meinen stehen bleiben, nicht aber zum Bestimmten fortgehen, als ob dieses Bestimmte das Wahre sey.

Die bestimmtere Entwickelung, die uns nur im Gegensatze gegen die Stoiker aufbewahrt ist, giebt Sextus Empirikus (adv. Math. VII, 155, 151—153) so an: Arkesilaus habe gegen die Stoiker behauptet, daß Alles unbegreiflich sey (ἀκατάληπτα). Er bekämpfte also die gedachte Vorstellung (καταληπτικὴν φαντασίαν), welche eben bei den Stoikern die Hauptsache, das concrete Wahre, ist. Näher griff Arkesilaus die Stoiker so an: Aber „sie selbst sagen, die gedachte Vorstellung sey die Mitte zwischen Wissenschaft und Meinung, von denen diese allein im Thoren, jene allein im Weisen sey; die gedachte Vorstellung sey Beiden gemeinschaftlich, und das Kriterium der Wahrheit. Arkesilaus argumentirte hier nun so, daß er zeigte, zwischen Wissenschaft und Meinung sey die gedachte Vorstellung kein Kriterium; denn sie ist entweder im Weisen, oder im Thoren: in Jenem Wissen, in Diesem Meinung. Wenn sie nichts außer ihnen ist, so bleibt ihr nichts, als der leere Name übrig." Das Wissen soll nämlich ein entwickeltes Bewußtseyn aus Gründen überhaupt seyn; diese Gründe als gedachte Vorstellung, sagt nun Arkesilaus, sind aber eben wieder solche Gedanken, als auch der Thor hat. Sie sind also wohl das concrete Regierende, welches den Hauptinhalt unsers Bewußtseyns ausmacht; aber es ist nicht bewiesen, daß sie das Wahre sind. So kommt diese Mitte, als Richter zwischen Vernunft und Meinung, ebenso gut dem Thoren als dem Weisen zu, kann ebenso gut Irrthum als Wahrheit seyn; der Weise und der Thor haben so dasselbe Kriterium, und doch sollen sie in Beziehung auf die Wahrheit von einander unterschieden seyn.

Weiter macht Arkesilaus die Unterschiede geltend, die besonders in neuerer Zeit hervorgehoben werden, und auf die gefußt wird: „Wenn das Begreifen die Zustimmung zu einer gedachten Vorstellung ist, so ist es nicht. Denn erstens geht die Zustimmung nicht auf eine Vorstellung, sondern auf einen Grund; nur

gegen Axiome findet nämlich diese Zustimmung Statt."[1] Das ist gut, entwickelter würde es ungefähr so lauten: Das Denken, als das Subjective, soll einem Seyenden zustimmen, das ein bestimmter Inhalt der Vorstellung ist. Ein solches sinnliches Bild ist aber ein dem Gedanken Fremdes, dem der Gedanke nicht zustimmen kann, weil es ein von ihm Verschiedenes ist, von dem sich das Denken im Gegentheil entfernt hält. Es ist überhaupt nur ein Gedanke, dem das Denken sich gemäß findet, und worin es sich findet; so ist nur ein allgemeines Axiom solcher Zustimmung fähig, denn nur dergleichen abstracte Grundsätze sind unmittelbar reine Gedanken. Arkesilaus hielt also den Stoikern entgegen, daß ihr Princip den Widerspruch in sich enthalte, indem die gedachte Vorstellung das Denken eines Andern seyn solle, das Denken aber nur sich selbst denken könne. Dieß ist ein Gedanke, der das innere Wesen der Sache trifft. Arkesilaus macht also hier denselben berühmten Unterschied, der in der neuern Zeit als der Gegensatz von Denken und Seyn, Idealität und Realität, Subjectivem und Objectivem mit so großer Wichtigkeit wieder aufgetreten ist. Die Dinge sind Anderes, als Ich. Wie kann ich zu den Dingen kommen? Das Denken ist selbstthätiges Bestimmen eines Inhalts, als Allgemeinen; ein gegebener Inhalt ist aber Einzelnes, einem solchen kann man daher nicht zustimmen. Das Eine ist hier, das Andere jenseits: Subjectives und Objectives können nicht zu einander kommen; — eine Gedankenform, um die sich eine Zeit lang die ganze Bildung der modernen Philosophie gedreht hat, und die wir auch noch heute finden. Es ist wichtig, ein Bewußtseyn über diesen Unterschied zu haben, und dieß Bewußtseyn gegen das Princip der Stoiker geltend zu machen. Ueber diese Einheit des Gedankens und der Realität war es, daß die Stoiker hätten Rechenschaft zu geben gehabt; was sie nicht thaten, was überhaupt im Alterthum nicht geschah. Denn die Alten haben nicht bewiesen, daß das Subjective des Denkens und solch' objectiver Inhalt in ihrer Verschie-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 154.

denheit wesentlich dieß sind, in einander überzugehen, und diese Identität ihre Wahrheit ist; was sich bei Plato nur in abstracter Weise als Anfang findet. Die Einheit des Denkens und der Vorstellung ist eben das Schwierige; ist also das Denken, als solches, Princip, so ist es abstract. Die Stoische Logik ist daher bloß formell geblieben; und das Gelangen zu einem Inhalt hat nicht aufgezeigt werden können. Denken und Seyn sind eben selbst solche Abstracta, und man kann sich darin lange herumtreiben, ohne zu einer Bestimmtheit zu kommen. Diese Einheit des Allgemeinen und Besondern kann also nicht Kriterium seyn. Bei den Stoikern erscheint die begriffene Vorstellung als unmittelbar behauptet; sie ist ein Concretes, aber es wird nicht gezeigt, daß dieses das Wahre jener Unterschiedenen ist. Gegen dieß unmittelbar angenommene Concrete ist also die Behauptung der Differenz Beider ganz consequent.

„Zweitens," sagt Arkesilaus, „giebt es keine begriffene Vorstellung, die nicht auch falsch wäre, wie aus Vielem und Mancherlei bestätigt wird," — wie die Stoiker selbst sagen, daß die begriffene Vorstellung wahr und falsch seyn könne. Ueberhaupt bestimmter Inhalt hat sein Gegentheil an einem bestimmten, der ebenso als gedachter wahr seyn müßte; was sich zerstört. Darin besteht das bewußtlose Herumtreiben in solchen Gedanken, Gründen, die nicht als Idee, als Einheit Entgegengesetzter aufgefaßt werden, sondern in Einem der Entgegengesetzten dieß behaupten, und ebenso gut auch das Gegentheil. Das Wahre der Welt ist dagegen ein anderes, das allgemeine Gesetz der Vernunft, das als solches für den Gedanken ist. Gründe sind relativ das Letzte für einen Inhalt, aber nicht an und für sich das Letzte; sie können nur angesehen werden für gute Gründe, für Wahrscheinlichkeit, wie die Akademiker es ausdrücken. Dieses ist ein großes Bewußtseyn, welches Arkesilaus hatte. Weil aber so keine Einheit herauskommen kann, so zieht er dann eben daraus den Schluß, daß der Weise seine Zustimmung zurückhalten müsse: d. h. nicht eben so, daß er nicht

denken soll, sondern er müsse nur dieß Gedachte darum nicht als wahr ansehen. „Denn da nichts begreiflich ist, so wird er, wenn er zustimmt, einem Unbegreiflichen zustimmen; indem nun eine solche Zustimmung Meinung ist, so wird der Weise dann nur in der Meinung seyn."[1] Das hören wir auch noch jetzt: Man denke, aber komme dadurch nicht zur Wahrheit; sie bleibe jenseits. Cicero (Acad. Quaest. IV, 24) drückt dieß so aus: „Weder das Falsche noch das Wahre könne erkannt werden, wenn dieses eben ein Solches als das Falsche wäre."

b. In Bezug auf das Praktische sagt Arkesilaus: „Da aber die Führung des Lebens ohne Kriterium des Wahren oder Falschen nicht möglich ist, und der Zweck des Lebens, die Glückseligkeit, nur durch solche Gründe bestimmt werden kann; so wird der Weise, nicht über Alles seinen Beifall zurückhaltend, sich in dem, was zu thun und zu lassen ist, nach dem Wahrscheinlichen (εὔλογον) richten," — als der subjectiv überzeugenden Vorstellung. Das Richtige hieran ist, daß der gute Grund nicht zur Wahrheit hinreicht. „Die Glückseligkeit wird durch die Klugheit (φρόνησις) hervorgebracht, und das verständige Betragen bewegt sich in gehörigem, rechtem Thun (κατορθώμασι); recht gethan ist, was eine gut gegründete Rechtfertigung erlaubt," so daß es doch wie Wahres erscheint. „Wer also auf das Wohlbegründete achtet, wird recht thun und glücklich seyn;" dazu aber gehört Bildung, verständiges Denken. Arkesilaus bleibt also bei diesem Unbestimmten stehen: der Subjectivität der Ueberzeugung, und einer durch gute Gründe gerechtfertigten Wahrscheinlichkeit. Wir sehen also, daß in Ansehung des Positiven Arkesilaus überhaupt nicht weiter kommt, und dasselbe sagt, als die Stoiker; nur ist die Form eine andere, indem, was die Stoiker als wahr ausdrücken, Arkesilaus gut begründet oder wahrscheinlich nennt. Im Ganzen aber hatte er ein höheres Bewußtseyn, als die Stoiker, indem jenes Begründete nicht die Bedeutung eines an sich Seyen-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 154—156.

den haben, sondern nur für eine relative Wahrheit im Bewußtseyn gelten soll.

2. Karneades.

Gleich berühmt ward Karneades, einer der Nachfolger des Arkesilaus in der Akademie, der auch in Athen, jedoch bedeutend später lebte. Er war Ol. 141, 3 (217 v. Chr.) in Cyrene geboren, und starb Ol. 162, 4 (132 v. Chr.), also fünfundachtzig, nach Andern sogar neunzig Jahre alt.[1] Während der schon (S. 386—387) erwähnten Gesandtschaft der drei Philosophen nach Rom waren es besonders Karneades' Scharfsinn, Beredsamkeit und die Macht des Beweises, so wie sein großer Ruhm, die viel Aufmerksamkeit, Zulauf und großen Beifall in Rom erweckten. Er hielt nämlich hier nach der Weise der Akademiker zwei Reden über die Gerechtigkeit: die eine für die Gerechtigkeit, die andere gegen die Gerechtigkeit. Worauf im Allgemeinen Beides beruhte, erhellt leicht: In der Rechtfertigung der Gerechtigkeit setzte er das Allgemeine als Princip; in der Nichtigkeit derselben aber machte er das Princip der Einzelnheit, des Eigennutzes geltend. Den jungen Römern, welche eben den Gegensatz des Begriffs wenig kannten, war dieß etwas Neues: sie hatten keine Vorstellung von dergleichen Wendungen des Gedankens, wurden sehr dadurch angezogen, und bald davon eingenommen. Aber die alten Römer, besonders der ältere Cato, Censorius, der damals noch lebte, sahen es sehr ungern, und eiferten sehr dagegen, weil die Jugend dadurch von der Festigkeit der Vorstellungen und Tugenden, die in Rom galten, abgebracht wurde. Wie das Uebel um sich griff, machte Cajus Acilius den Vorschlag im Senate, alle Philosophen aus der Stadt zu verbannen, worunter natürlich, auch ohne namentlich genannt zu seyn, jene drei Gesandten mit begriffen waren. Der alte Cato aber bewog den Senat, die Geschäfte mit den Gesandten auf's Schleunigste abzu-

[1] Diog. Laërt. IV, 62, 65; Tennemann, Bd. IV, S. 334, 443—444; Cicer. Acad. Quaest. II, 6; Valer. Maxim. VIII, 7, ext. 5.

machen, — damit sie wieder fort und in ihre Schulen kämen, und auch fernerhin nur die Söhne der Hellenen unterwiesen, die Römischen Jünglinge aber auf ihre Gesetze und die Obrigkeiten, wie vorher, hörten, und aus dem Umgange der Senatoren Weisheit lernten.[1] Aber dieß Verderben läßt sich nicht abhalten, so wenig als im Paradiese das Verlangen nach Erkenntniß. Die Erkenntniß, welche ein nothwendiges Moment in der Bildung der Völker ist, tritt so als Sündenfall und Verderben auf. Eine solche Epoche, wo die Wendungen des Gedankens auftreten, wird dann als ein Uebel für die Festigkeit der alten Verfassung angesehen. Aber dieß Uebel des Denkens ist nicht durch Gesetze u. s. f. abzuhalten; es kann und muß sich nur durch sich selbst heilen, wenn durch das Denken selbst auf wahrhafte Weise das Denken zu Stande gebracht ist.

a. Die Philosophie des Karneades ist uns am Bestimmtesten von Sextus Empirikus überliefert worden; und was von Karneades übrig ist, ist ebenfalls gegen den Dogmatismus der Stoischen und Epikureischen Philosophie gerichtet. Diese Seite, daß vornehmlich die Natur des Bewußtseyns näher beachtet ist, macht seine Sätze interessant. Während wir bei Arkesilaus noch einen guten Grund sahen, wird das Princip, was Karneades behauptete, so ausgedrückt, daß „es erstens absolut kein Kriterium der Wahrheit giebt, weder Empfindung, noch Vorstellen, noch Denken, noch sonst dergleichen Etwas; denn alles Dieß zusammen täuscht uns." Dieser allgemeine empirische Satz ist noch immer die Mode. In der weitern Entwickelung beweist er aus Gründen; und wir sehen überhaupt die Natur des Bewußtseyns bestimmter in Folgendem ausgesprochen. „Zweitens zeigt er, daß, wenn auch ein solches Kriterium wäre, es doch nicht ohne eine Affection (πάθος) des Bewußtseyns, die von der Wahrnehmung herkommt, seyn

[1] Plutarch. Cato major, c. 22; Gell. Noct. Attic. VII, 14; Cic. De orat. II, 37—38; Aelian. Var. hist. III, 17; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 763.

könnte." [1] Im Allgemeinen ist nämlich dieß sein Hauptgedanke, daß jedes Kriterium so beschaffen seyn müßte, daß es zwei Elemente hat: eins wäre das objective, seyende, unmittelbar bestimmte; und das andere Element sey eine Affection, eine Thätigkeit, eine Bestimmung des Bewußtseyns, und gehöre dem empfindenden, vorstellenden oder denkenden Subjecte an, — als solches aber könne es nicht das Kriterium seyn. Denn diese Thätigkeit des Bewußtseyns bestehe darin, daß es das Objective verändere, also das Objective nicht, wie es ist, unmittelbar an uns kommen lasse. Es ist dabei dasselbe Verhältniß der Trennung vorausgesetzt, wie vorhin: Daß der Verstand als letztes und schlechthin absolutes Verhältniß anzusehen ist.

α. Gegen die Epikureer macht Karneades dieß geltend: „Weil das Lebendige von dem Todten durch die Thätigkeit des Empfindens unterschieden ist, so wird es durch dieses sich selbst und das Aeußere auffassen. Aber dieß Empfinden, das," wie Epikur es vorstellt (s. oben, S. 426), „unbewegt bleibt, und unleidend und unveränderlich ist, ist weder Empfinden, noch faßt es Etwas auf. Sondern erst verändert und bestimmt nach dem Einfall des Wirklichen, zeigt das Empfinden die Dinge." [2] Das Empfinden Epikur's sey ein Seyendes; es liege aber darin kein Princip zum Urtheilen, weil jede Empfindung für sich sey. Aber die Empfindung muß nach den zwei Seiten analysirt werden, daß, wie die Seele darin bestimmt sey, ebenso zugleich das Bestimmende von der Energie des bewußten Subjects bestimmt werde. Indem ich als Lebendiges empfinde, geht eine Veränderung in meinem Bewußtseyn vor, die ein Bestimmtwerden nach Außen und nach Innen ist. Folglich kann das Kriterium nicht so als eine einfache Bestimmtheit seyn; sondern es ist vielmehr ein Verhältniß in sich, worin zwei Momente, Empfindung und Denken, zu unterscheiden sind.

β. Indem nach Karneades die Empfindung nur das Erste ist,

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 159—160.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 160—161.

so sagt er dann: „Das Kriterium wäre also in der Affection der Seele von dem Wirklichen zu suchen." Eben nur in die Mitte zwischen der Wirksamkeit der Seele und der der Außendinge könnte das Kriterium fallen. Solchen bestimmten Inhalt der Empfindung, welcher zugleich auch wieder durch das Bewußtseyn bestimmt ist, diese Passivität und Activität des Bewußtseyns, dieß Dritte nannte Karneades nun die Vorstellung, die bei den Stoikern den Inhalt des Denkens ausmacht. Ueber solch' Kriterium bemerkt er: „Dieß Bestimmtwerden aber muß eine Anzeige seyn sowohl seiner selbst, als des Erscheinenden oder des Dinges, durch welches es bewirkt wurde; diese Affection ist nichts Anderes, als die Vorstellung. Daher ist die Vorstellung in dem Lebendigen Etwas, welches sich selbst und das Andere darstellt. Wenn wir Etwas sehen, so hat das Gesicht eine Affection; und es ist nicht mehr so beschaffen, als vor dem Sehen. Durch eine solche Veränderung entsteht in uns ein Zweitheiliges: Eins, die Veränderung selbst, d. i. die Vorstellung" (die subjective Seite); „das Andere, das, was die Veränderung hervorbrachte, das Gesehene" (das Objective). „Gleichwie nun das Licht sich selbst zeigt, und Alles in ihm: so ist das Vorstellen das Haupt des Wissens im Thiere, und muß, wie das Licht, sich selbst offenbar machen, und das Wirkliche zeigen, wodurch das Bewußtseyn bewirkt ist." Dieses ist der ganz richtige Standpunkt des Bewußtseyns, und er ist für sich verständlich; aber nur für den erscheinenden Geist ist das Andere in der Bestimmtheit des Bewußtseyns vorhanden. Man erwartet jetzt eine Entwickelung dieses Gegensatzes; aber Karneades geht ins Empirische über, ohne diese nähere Entwickelung zu geben. „Da die Vorstellung," fährt er fort, „nicht immer nach der Wahrheit zeigt, sondern oft lügt, und wie schlechte Boten von den Dingen abweicht, die sie schickten: so folgt, daß nicht jede Vorstellung ein Kriterium der Wahrheit abgeben könne, sondern nur die, welche, wenn eine, wahr ist. Weil aber eben keine so beschaffen ist, daß sie nicht auch falsch seyn könnte: so sind die Vorstellungen ebenso ein gemeinschaftliches Kri-

terium des Wahren wie des Falschen, oder sie sind kein Kriterium." Karneades berief sich auch darauf, daß eine Vorstellung auch von etwas nicht Existirendem kommen könnte, oder — wenn die Stoiker sagten, das sey ein Seyendes, was vom Gegenständlichen denkend aufgefaßt werde — auch Falsches aufgefaßt werden kann. [1] Das ist popular ausgedrückt: Es giebt auch Vorstellungen von Nichtwahrem. Bin ich auch überzeugt, so ist es immer nur meine Vorstellung: wenn sie auch Etwas meinen damit gesagt zu haben, daß sie diese Ueberzeugung haben. Auch sagen sie, Einsicht, objective Wissenschaft sey doch nur die Ueberzeugung des Andern; vielmehr ist aber der Inhalt seiner Natur nach allgemein.

γ. Endlich, „weil nun keine Vorstellung ein Kriterium ist, so ist es auch das Denken nicht; denn dieses hängt von der Vorstellung ab," — muß mithin ebenso unsicher seyn, als diese. „Es muß dem Denken nämlich das, worüber es urtheilt, Vorstellung seyn: Vorstellung kann aber nicht seyn, ohne die gedankenlose Empfindung," — diese könne ja aber wahr oder falsch seyn; „so daß es kein Kriterium giebt." [2] — Dieß ist der Grundzug in der Akademischen Philosophie: daß einerseits die Vorstellung in ihr selbst dieß Unterscheiden von Denken und Seyendem ist; und dann auch eine Einheit von Beiden ist, die aber keine anundfürsichseyende Einheit ist. Bei diesem Standpunkt hat sich die philosophische Bildung damals aufgehalten; und so hat auch in der modernen Zeit Reinhold dieses ausgeführt.

b. Was nun Karneades Affirmatives über das Kriterium vortrug, besteht darin, daß allerdings Kriterien zur Führung des Lebens und zur Erwerbung der Glückseligkeit festzusetzen seyen, nicht aber für die speculative Betrachtung dessen, was an und für sich ist. So geht Karneades mehr in das Psychologische und die endlichen Formen des verständigen Bewußtseyns über; es ist dieß mithin auch kein Kriterium für die Wahrheit, sondern zum subjectiven Gebrauche des Einzelnen, und daher auch nur von subjectiver Wahrheit, wenn es auch immer ein concreter Zweck bleibt. „Die Vorstellung ist Vorstellung von Etwas: dessen, woraus sie wird, als des äußerlich empfundenen Objects; und des Subjects, worin sie wird, z. B. des Menschen. Auf diese Weise hat sie zwei Verhältnisse: einerseits zum Gegenstande, andererseits zum Vorstellenden. Nach jenem Verhältnisse ist sie entweder wahr oder falsch: wahr, wenn sie mit dem Vorgestellten übereinstimmt; falsch, wenn nicht." Aber diese Seite kann hier gar nicht in Betracht kommen, da eben das Urtheil über diese Uebereinstimmung die Sache gar nicht von der vorgestellten Sache zu trennen im Stande ist. „Nach dem Verhältnisse zum Vorstellenden ist die eine vorgestellt (φαινομένη) wahr zu seyn, die andere nicht vorgestellt wahr zu seyn." Bloß dieses Verhältniß zum Vorstellenden kommt aber bei den Akademikern in Betracht. „Die als wahr vorgestellte heißt bei den Akademikern Emphase (ἔμφασις), und Ueberzeugung, und überzeugende Vorstellung; die aber nicht als wahr vorgestellt ist, heißt Apemphase (ἀπέμφασις), und Nichtüberzeugung, und nichtüberzeugende Vorstellung. Denn weder was uns durch sich selbst als unwahr vorgestellt, noch was wahr ist, aber uns nicht vorgestellt ist, überzeugt uns." [1]

Das leitende Princip bestimmt Karneades also ungefähr wie Arkesilaus, indem er es im Allgemeinen nur in der Form einer „überzeugenden Vorstellung" überhaupt anerkennt; als überzeugende aber sey sie „zugleich eine feste und eine entwickelte Vorstellung," wenn sie ein Kriterium des Lebens seyn soll. Diese Unterscheidungen gehören im Ganzen zu einer richtigen Analyse, und kommen auch ungefähr in der formalen Logik vor; es sind etwa dieselben Stufen, wie sie bei Wolf in der klaren, distincten und adäquaten Vorstellung sich finden. „Was nun der Unterschied dieser drei Grade sey, haben wir kurz zu zeigen." [2]

α. „Eine überzeugende Vorstellung (πιθανή) über-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 161—164, 402.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 165.

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 166—169.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 166—167.

haupt ist die, welche wahr zu seyn scheint, und deutlich genug ist: sie hat auch eine gehörige Breite, und kann auf vielerlei in recht mancherlei Fällen angewandt werden; sich bewährend immer mehr durch Wiederholungen," wie bei Epikur, „macht sie sich immer überzeugender und glaubwürdiger." Es ist keine weitere Bestimmung ihres Inhalts gegeben; sondern das öfter Vorkommende, als empirische Allgemeinheit, wird zum ersten Kriterium gemacht.[1] Dieß ist aber nur eine einzelne, überhaupt eine unmittelbare, geradezu einfache Vorstellung.

β. „Weil aber eine Vorstellung nie für sich allein ist, sondern wie in einer Kette eine von der andern abhängt: so kommt das zweite Kriterium hinzu, daß sie zugleich überzeugend und fest (ἀπερίσπαστος) sey," d. h. zusammenhängend und nach allen Seiten bestimmt; so daß sie nicht verändert, noch hin und hergezogen und durch die Umstände wankend gemacht werden kann, und andere Vorstellungen ihr nicht widersprechen, weil sie in diesem Zusammenhange mit andern gewußt wird. Dieß ist eine ganz richtige Bestimmung, die im Allgemeinen überall vorkommt. Es wird nichts allein gesehen oder gesagt, sondern eine Menge von Umständen stehen damit in Zusammenhang. „Z. B. in der Vorstellung eines Menschen ist mancherlei enthalten, sowohl was ihn selbst betrifft, als was ihn umgiebt: Jenes z. B. Farbe, Größe, Gestalt, Bewegung, Kleidung u. s. f.; Dieß Luft, Licht, Freunde und dergleichen. Wenn von solchen Umständen keiner uns ungewiß macht, oder abzieht, um sie für falsch zu halten, sondern wenn alle gleichmäßig zusammenstimmen, so wird die Vorstellung um so überzeugender." Wenn eine Vorstellung also auch mit den mannigfaltigen Umständen, in denen sie steht, in Uebereinstimmung ist, so ist sie fest. Einen Strick kann man für eine Schlange halten; aber dann sind noch nicht alle Umstände bei demselben beachtet worden. „Wie also bei der Beurtheilung einer Krankheit alle Symptome

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 173—175.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 176—177; 187—189; 179.

zu Rathe gezogen werden, so hat die feste Vorstellung Ueberzeugung, weil alle Umstände übereinstimmen."[1]

γ. „Noch glaubwürdiger als die feste Vorstellung ist die entwickelte (διεξωδευμένη), welche vollkommene Ueberzeugung hervorbringt," — das dritte Moment. „Während bei der festen Vorstellung nur überhaupt untersucht wird, ob die Umstände mit einander übereinstimmen: so wird in der entwickelten Vorstellung jeder einzelne der in Uebereinstimmung seyenden Umstände für sich genau untersucht. So wird der Untersuchung unterworfen sowohl der Urtheilende, als das Beurtheilte, und das, wonach geurtheilt wird. Wie uns im gemeinen Leben bei einer unwichtigen Sache Ein Zeuge genügt, bei einer wichtigern mehrere erforderlich gehalten werden, und einer noch nothwendigern die einzelnen Zeugen selbst durch Vergleichung der Zeugnisse untersucht werden: so bei geringen Dingen genügt eine allgemeine überzeugende Vorstellung, bei Dingen von einiger Wichtigkeit eine feste, bei solchen aber, die zu einem rechten und glücklichen Leben gehören, eine, die nach ihren Theilen untersucht ist."[2] Wir sehen so — umgekehrt gegen die, welche das Wahre in das Unmittelbare setzen, besonders in neuern Zeiten in die Anschauung, in ein unmittelbares Wissen, sey es als innere Offenbarung oder als äußere Wahrnehmung — diese Art der Gewißheit bei Karneades mit Recht den niedrigsten Rang einnehmen; die entwickelte Vorstellung ist ihm vielmehr die nothwendige, doch erscheint sie nur auf eine formelle Weise. In der That ist die Wahrheit nur im denkenden Erkennen; und wenn bei Karneades auch diese Natur des Erkennens nicht erschöpft wird, so hat er doch ein wesentliches Moment desselben, die Entwickelung und das urtheilende Bewegen der Momente, richtig herausgehoben.

Wir sehen in der neuen Akademie das Subjective der Ueberzeugung ausgesprochen, oder daß nicht die Wahrheit als Wahrheit, sondern ihre Erscheinung, oder wesentlich so wie sie für die Vor-

[1] Sext. Empir. adv. Math. VII, 176—177; 187—189; 179.
[2] Sext. Empir. adv. Math. VII, 181—184.

stellung ist, im Bewußtseyn sey. So ist nur subjective Gewißheit gefordert; von der Wahrheit ist da keine Rede mehr, sondern es handelt sich nur um das Relative in Ansehung des Bewußtseyns. Wie das Akademische Princip sich auf das Subjective der überzeugenden Vorstellung beschränkte, so setzten eigentlich ebenso die Stoiker im Denken, Epikur in der Empfindung das Ansich; aber sie nannten dieß das Wahre. Die Akademiker stellten es hingegen dem Wahren entgegen, und behaupteten, daß es nicht das Seyende als solches ist. Sie hatten also ein Bewußtseyn, daß das Ansich wesentlich das Moment des Bewußtseyns an ihm habe, und ohne es nicht sey; was bei den Vorhergehenden auch die Grundlage bildete, deren sie sich aber nicht bewußt waren. Wiewohl hiernach das Ansich jetzt schon eine wesentliche Beziehung auf's Bewußtseyn hat, so ist dieses doch noch der Wahrheit entgegengesetzt: dem Bewußtseyn, als dem Momente des Fürsich, liegt das Ansich also noch im Hintergrunde, steht ihm noch bevor, aber zieht zugleich das Fürsich als wesentliches Moment herein selbst im Gegensatze des Ansich; mit andern Worten, das Bewußtseyn ist noch nicht als an und für sich gesetzt. Wird nun dieser Standpunkt der Akademiker auf die letzte Spitze getrieben, so wird er dieß, daß schlechthin Alles nur für das Bewußtseyn ist, und daß die Form eines Seyns überhaupt und des Wissens des Seyenden auch als Form ganz verschwindet; das ist aber der Skepticismus. Wenn also die Akademiker noch Eine Ueberzeugung, Ein Fürwahrhalten dem andern vorzogen, als worin gleichsam ein Ziel liegt, oder vorschwebt, von einem ansichseyenden Wahren: so bleibt noch dieses einfache Stehenbleiben beim Fürwahrhalten ohne Unterschied übrig, oder daß Alles auf gleiche Weise nur auf das Bewußtseyn bezogen ist und überhaupt nur als erscheinend gilt. Die Akademie hat so keine feste Dauer weiter gehabt, sondern ist hiermit eigentlich schon in den Skepticismus hinübergegangen, der bloß ein subjectives Fürwahrhalten behauptet hat, so daß objective Wahrheit überhaupt geläugnet worden ist.

D. Der Skepticismus.

Der Skepticismus vollendete die Ansicht der Subjectivität alles Wissens dadurch, daß er allgemein an die Stelle des Seyns im Wissen den Ausdruck des Scheinens setzte. Dieser Skepticismus erscheint nun allerdings als etwas ganz Imponirendes, vor dem die Menschen großen Respect haben. Zu allen Zeiten, und noch jetzt, hat er für den furchtbarsten Gegner der Philosophie, ja für unbezwinglich gegolten, indem er die Kunst sey, alles Bestimmte aufzulösen, und in seiner Nichtigkeit zu zeigen; so daß es gleichsam scheint, er werde für an sich unbezwinglich gehalten, und der Unterschied der Ueberzeugungen liege nur darin, ob der Einzelne sich für ihn, oder für eine positive, dogmatische Philosophie entschließt. Sein Resultat ist allerdings die Auflösung des Wahren, und somit alles Inhalts, also die vollkommene Negation. Die Unbezwinglichkeit des Skepticismus ist auch allerdings zuzugeben, indessen nur subjectiv in Rücksicht auf das Individuum, das sich eben auf dem Standpunkte halten kann, von der Philosophie keine Notiz zu nehmen, und nur das Negative zu behaupten. Der Skepticismus scheint auf diese Weise Etwas zu seyn, dem man sich ergebe; und man hat die Vorstellung, daß man Einem, der sich ihm so in die Arme werfe, gar nicht beikommen könne: der Andere aber nur darum ruhig bei seiner Philosophie bleibe, weil er keine Notiz vom Skepticismus nehme, — was er eigentlich thun sollte, da er doch eigentlich nicht zu widerlegen sey. Freilich wenn ihm nur entgangen würde, so wäre er in der That nicht bezwungen; sondern er bliebe seinerseits bestehen, und hätte die Oberhand. Denn die positive Philosophie läßt ihn neben ihr stehen; er hingegen greift über sie über, da er sie sich zu überwinden weiß: sie hingegen nicht ihn. Allerdings kann Einer, wenn er schlechterdings ein Skeptiker seyn will, nicht überwunden werden, oder er kann nicht zur positiven Philosophie[1] gebracht

[1] Hier und bald nachher hat „positive Philosophie" die ganz entgegen-

werden: so wenig als Einer, der an allen Gliedern paralytisch ist, zum Stehen zu bringen ist. Eine solche Paralyse ist in der That der Skepticismus, eine Unfähigkeit der Wahrheit, die nur bis zur Gewißheit selbst, aber nicht des Allgemeinen, kommen kann, sondern nur im Negativen und im einzelnen Selbstbewußtseyn stehen bleibt. Sich in der Einzelnheit zu halten, ist eben der Wille eines Einzelnen; davon kann ihn Keiner abhalten, weil man aus dem Nichts allerdings Niemanden heraustreiben kann. Ein Anderes ist aber der denkende Skepticismus, welcher dieses ist, von allem Bestimmten und Endlichen aufzuzeigen, daß es ein Wankendes ist. Ueber ihn kann die positive Philosophie dieß Bewußtseyn haben, daß sie das Negative des Skepticismus in ihr selbst hat: er also nicht ihr entgegengesetzt, noch außer ihr, sondern ein Moment derselben ist; aber so daß sie das Negative in seiner Wahrheit, wie es der Skepticismus nicht hat, in sich schließt.

Näher ist nun das Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie dieß, daß derselbe die Dialektik alles Bestimmten ist. Von allen Vorstellungen vom Wahren kann die Endlichkeit aufgezeigt werden, da sie eine Negation, somit einen Widerspruch in sich enthalten. Das gewöhnliche Allgemeine, Unendliche ist hierüber nicht erhaben; denn das Allgemeine, was dem Besondern, das Unbestimmte, was dem Bestimmten, das Unendliche, was dem Endlichen gegenübersteht, ist eben nur die Eine Seite, und, als solche, auch nur ein Bestimmtes. So ist denn der Skepticismus gegen das verständige Denken gerichtet, welches die bestimmten Unterschiede als letzte, als seyende gelten läßt. Der logische Begriff ist aber selbst diese Dialektik des Skepticismus; denn diese Negativität, die im Skepticismus einheimisch ist, gehört ebenso zur wahrhaften Kenntniß der Idee. Der Unterschied liegt nur darin, daß die Skeptiker bei dem Resultat als einem Negativen stehen bleiben: „Dieß und dieß hat einen Widerspruch in sich, löst sich also auf, und ist mithin nicht." Dieß Resultat ist aber, als bloß negativ, selbst wieder eine einseitige Bestimmtheit gegen das Positive; d. h. der Skepticismus verhält sich nur als abstracter Verstand. Er verkennt, daß diese Negation ebenso ein bestimmter affirmativer Inhalt in sich ist; denn sie ist, als Negation der Negation, die sich auf sich beziehende Negativität, näher die unendliche Affirmation. Dieß ist ganz abstract das Verhältniß der Philosophie zum Skepticismus. Die Idee, als abstracte Idee, ist das Ruhende, Träge; wahrhaft ist sie nur, insofern sie als lebendige sich faßt. Dieß geschieht, indem sie dialektisch in sich ist, um jene träge Ruhe aufzuheben und sich zu verändern. Wenn die philosophische Idee aber so in sich dialektisch ist, so ist sie es nicht nach Zufälligkeit; der Skepticismus dagegen übt seine Dialektik nach Zufälligkeit aus, da, wie ihm der Stoff gerade vorkommt, er an demselben aufzeigt, daß er in sich das Negative sey.

Es muß ferner der alte Skepticismus vom neuen unterschieden werden, und nur mit jenem haben wir es zu thun; denn nur er ist wahrhafter, tiefer Natur, da der neue eher Epikureismus ist. So hat sich Schulze in Göttingen in neuerer Zeit mit seinem Skepticismus breit gemacht: er hat einen „Aenesidemus" geschrieben, um sich auf diese Weise mit diesem Skeptiker zu vergleichen; und auch in andern Werken den Skepticismus gegen Leibnitz und Kant ausgelegt. Er ignorirt indessen ganz die so eben angegebene Stellung des Skepticismus; und statt den wahren Unterschied seines Skepticismus vom alten aufzustellen, kennt Schulze nichts als Dogmatismus und Skepticismus, nicht die dritte Philosophie. Schulze und Andere legen zu Grunde, man müsse das sinnliche Seyn, was das sinnliche Bewußtseyn uns gebe, für wahr halten; an allem

gesetzte Bedeutung von der, die wir so eben (S. 473) zweimal gesehen haben, indem die Speculation doch wohl dem Dogmatismus entgegensteht; und zugleich müssen wir diesen Ausdruck bei Hegel in seiner doppelten Bedeutung gänzlich von dem in den neuesten Zeiten sich vielfach aufspreizenden Positivismus unterscheiden, der, der Nothwendigkeit des denkenden Erkennens nur entfliehend, zuletzt der Offenbarung und dem bloßen Glauben — sollte er sich auch ein freies Denken nennen wollen — in die Arme wirft.

Anm. des Herausgebers.

Andern aber müsse man zweifeln. Was wir meinen, sey das Letzte, die Thatsachen des Bewußtseyns. Die alten Skeptiker haben wohl gelten lassen, daß man sich danach richten müsse; es aber als etwas Wahres auszugeben, ist ihnen nicht eingefallen. Der neuere Skepticismus ist nur gegen Gedanken, gegen den Begriff und die Idee gerichtet, also gegen das höhere Philosophische; er läßt mithin die Realität der Dinge ganz unbezweifelt dastehen, und behauptet nur, daß sich daraus nichts für den Gedanken schließen läßt. Das ist aber nicht einmal eine Bauern-Philosophie; denn diese wissen, daß alle irdischen Dinge vergänglich sind, ihr Seyn also eben so gut ist, als ihr Nichtseyn. Der moderne Skepticismus ist die Subjectivität und Eitelkeit des Bewußtseyns, die allerdings unüberwindlich ist, aber nicht der Wissenschaft und Wahrheit, sondern nur sich, dieser Subjectivität. Denn sie bleibt dabei stehen: „Dieß gilt mir für wahr; meine Empfindung, mein Herz ist mir das Letzte." Hier ist so nur von Gewißheit die Rede, nicht von Wahrheit; was man übrigens heut zu Tage nicht mehr Skepticismus nennt. Mit der Ueberzeugung dieses einzelnen Subjects ist aber nichts gesagt, wie Hohes damit auch ausgesprochen werden soll. Indem also auf der einen Seite gesagt wird, die Wahrheit sey doch auch nur Ueberzeugung des Andern: auf der andern Seite aber die eigene Ueberzeugung, die doch auch ein Nur ist, hoch gestellt wird: so muß man einmal dieß Subject bei seinem Hochmuth, dann bei seiner Demuth stehen lassen. Das Resultat des alten Skepticismus ist zwar auch nur Subjectivität des Wissens; diese ist aber auf entwickelnde denkende Zunichtmachung alles als wahr und seyend Geltenden begründet, so daß Alles unbeständig sey.

Das Geschäft des Skepticismus ist hiernach mit Unrecht als eine Lehre vom Zweifel ausgedrückt; noch darf man σκέψις durch Zweifelsucht übersetzen, wenn der Skepticismus auch nach Sextus (Pyrrh. Hyp. I, 3, §. 7) ephektisch (ἐφεκτική) genannt wurde, weil einer seiner Hauptsätze war, daß man seine Zustimmung zurückhalten müsse. Zweifeln jedoch ist nur die Ungewißheit, Unentschlossenheit, Unentschiedenheit, der einem Geltenden entgegengesetzte Gedanke. Zweifel kommt von Zwei her, ist ein Hin- und Herwerfen zwischen Zweien und Mehrern; so daß man sich weder bei dem Einen, noch bei dem Andern beruhigt, — und doch soll man sich bei dem Einen, oder bei dem Andern beruhigen. Der Zweifel eines Menschen in sich enthält so leicht eine Zerrissenheit des Gemüths und Geistes, er macht unruhig und bringt Unglück; so erheben sich z. B. Zweifel über die Unsterblichkeit der Seele, über das Daseyn Gottes. Vor 40 Jahren [1] schrieb man viel darüber; und auch in der Poesie wurde bei uns die Situation des Zweiflers ein Hauptmoment, indem man, wie im Messias, Schilderungen von dem Unglück des Zweifels machte. Dieß setzt ein tiefes Interesse an einen Inhalt voraus, und das Verlangen des Geistes, daß dieser Inhalt in ihm befestigt werde oder nicht, weil er seine Ruhe entweder in dem Einen oder in dem Andern haben will. Solcher Zweifel soll den feinen, scharfsinnigen Denker bekunden, ist aber nur Eitelkeit und bloße Quälerei, oder eine Schlaffheit, die zu nichts kommen kann. Heut zu Tage ist dieser Skepticismus ins Leben getreten, und macht sich so als diese allgemeine Negativität geltend. Der alte Skepticismus aber zweifelt nicht, sondern ist der Unwahrheit gewiß, und gleichgültig gegen das Eine so wie gegen das Andere; er irrlichtert nicht nur mit Gedanken hin und her, die die Möglichkeit lassen, daß dieß doch noch wahr seyn könnte, sondern er beweist mit Sicherheit die Unwahrheit von Allem. Oder sein Zweifeln ist ihm Gewißheit, welche nicht die Absicht hat, zur Wahrheit zu gelangen, noch diese unentschieden läßt; sondern er ist vollkommen fertig und schlechthin entschieden, ohne daß diese Entschiedenheit ihm Wahrheit wäre. Diese Gewißheit seiner selbst hat so zum Resultat die Ruhe und Festigkeit des Geistes in sich, welche nicht mit einer Trauer verbrämt ist, und von der der Zweifel gerade das Gegentheil ist. Dieß ist der Standpunkt der Unerschütterlichkeit des Skepticismus.

[1]) Vorlesungen von 1825—1826.

Was nun zunächst noch vor der Darstellung des Skepticismus zu betrachten ist, ist die äußerliche Geschichte desselben. Ueber die Entstehung des Skepticismus sagen die Skeptiker selbst, daß er sehr alt sey, wenn wir ihn nämlich im ganz unbestimmten, allgemeinen Sinne nehmen, insofern man sagt: „Die Dinge sind, aber ihr Seyn ist nicht wahrhaft, sondern setzt sich ebenso ihr Nichtseyn; oder sie sind veränderlich. Z. B. heut ist Heute, Heute ist aber auch morgen u. s. f.; Jetzt ist es Tag, aber Jetzt ist auch Nacht u. s. f." Von dem, was man auf diese Weise als Bestimmtes gelten läßt, spricht man so auch das Gegentheil aus. Wenn man nun sagt, alle Dinge sind veränderlich, so können die Dinge zuerst verändert werden; aber dieß ist dann nicht nur möglich, sondern, daß Alles veränderlich ist, heißt in seiner Allgemeinheit genommen in der That so viel: „Es ist nichts an sich, sondern sein Wesen ist, sich aufzuheben, indem die Dinge an ihnen selbst, ihrer Nothwendigkeit nach, veränderlich sind. Jetzt nur sind sie so, in einer andern Zeit sind sie anders: und diese Zeit, das Jetzt ist selbst nicht mehr, indem ich von ihm spreche; denn die Zeit ist selbst nicht fest und macht nichts fest." Diese Ungewißheit des Sinnlichen ist eine alte Ueberzeugung ebenso unter dem unphilosophischen Publicum, als unter den bisherigen Philosophen; und diese Negativität aller Bestimmungen macht zugleich das Charakteristische des Skepticismus aus. Die Skeptiker haben diese Stellung nun auch geschichtlich aufgewiesen, und führen an, schon Homer sey ein Skeptiker gewesen, weil er von denselben Dingen auf entgegengesetzte Weise spreche. Hierher rechnen sie dann auch den Bias mit seinem Wahlspruch: „Verbürge Dich nicht." Denn dieß hat den allgemeinen Sinn: „Halte nicht irgend Etwas für Etwas, halte Dich überhaupt nicht an irgend einen Gegenstand, dem Du Dich hingiebst, glaube nicht an die Festigkeit irgend eines Verhältnisses u. s. f." Ebenso skeptisch soll die negative Seite der Xenophanischen und Zenonischen Philosophie seyn: ferner Heraklit mit seinem Princip, daß Alles fließe, Alles mithin widersprechend und vergänglich sey; Plato endlich und die Akademie, nur daß der Skepticismus hier noch nicht ganz rein ausgedrückt sey. [1] Alles dieß kann zum Theil als die skeptische Ungewißheit aller Dinge genommen werden; allein es gehört nicht hierher. Es ist nicht diese bewußte und allgemeine Negativität: als bewußte, müßte sie beweisen, — als allgemeine, ihre Unwahrheit des Objectiven auf Alles ausdehnen; also nicht eine Negativität, die bestimmt sagt, daß Alles nicht an sich, sondern nur für's Selbstbewußtseyn ist, und Alles nur in die Gewißheit seiner selbst zurückgeht. Als philosophisches Bewußtseyn ist der Skepticismus mithin später. Unter Skepticismus ist zu verstehen ein gebildetes Bewußtseyn, dem Theils nicht nur das sinnliche Seyn, sondern auch das gedachte nicht für Wahres gilt: und das alsdann mit Bewußtseyn sich Rechenschaft zu geben weiß von der Nichtigkeit dieses als Wesen Behaupteten, endlich auf allgemeine Weise nicht nur dieß und jenes Sinnliche oder Gedachte zu nichte macht, sondern gebildet ist, in Allem seine Unwahrheit zu erkennen.

Die Geschichte des eigentlich sogenannten Skepticismus wird gewöhnlich mit Pyrrho, als dem Stifter desselben, angefangen; und von ihm kommt auch der Name Pyrrhonismus und Pyrrhonier her. Sextus Empirikus (Pyrrh. Hyp. I, c. 3, §. 7) sagt von ihm, „daß er substantieller (σωματικώτερον) und deutlicher an die Skepsis gegangen sey, als seine Vorgänger." Er ist älter, als mehrere der schon betrachteten Philosophen: allein indem der Skepticismus überhaupt zusammenzufassen ist, so muß der Skepticismus Pyrrho's, wenn er gleich nur gegen die unmittelbare Wahrheit Theils des Sinnlichen Theils des Sittlichen geht, zum spätern gebildetern Skepticismus gezogen werden, der sich mehr gegen die Wahrheit als gedachte richtet, wie sich weiterhin bei der nähern Betrachtung ergeben wird; denn erst dieser hat eigentliches

[1] Diog. Laërt. IX, 71—73; vergl. Bd. I. S. 180, 267, 307.

Aufsehen gemacht. Was Pyrrho's Lebensumstände anbetrifft, so sehen sie ebenso skeptisch aus, als seine Lehre; denn sie sind ohne Zusammenhang, und es ist wenig Sicheres darüber bekannt. Pyrrho gehört in Aristoteles' Zeit, und war aus Elis gebürtig. Ich will die Namen seiner Lehrer nicht anführen; besonders wird darunter Anararch, ein Schüler Demokrit's, erwähnt. Wo er eigentlich gelebt hat, wenigstens größten Theils, ist nicht zu bestimmen. Als ein Beweis, wie sehr er während seines Lebens in Achtung gestanden, wird angeführt, daß seine Vaterstadt ihn sogar zum Oberpriester erwählt, und die Stadt Athen ihm das Bürgerrecht geschenkt habe. Endlich wird erwähnt, daß er Alexander, den Großen, auf seinem Zuge nach Asien begleitet habe; dort wird ihm viel mit den Magiern und Brachmanen zu thun gemacht. Man erzählt, Alexander habe ihn hinrichten lassen, weil er den Tod eines Persischen Satrapen verlangt haben soll; und dieses Schicksal habe ihn in seinem neunzigsten Jahre betroffen. Ist dieses Alles so gegründet, so muß, da Alexander etwa zwischen zwölf und vierzehn Jahre in Asien zubrachte, Pyrrho also frühestens noch im achtundsiebzigsten Jahre sich zur Reise dahin aufgemacht haben. Pyrrho scheint nicht als öffentlicher Lehrer aufgetreten zu seyn, sondern nur einzelne, von ihm gebildete Freunde hinterlassen zu haben. Mehr als von seinen Lebensumständen, werden Anekdoten von seinem persönlichen skeptischen Betragen erzählt, worin dasselbe lächerlich gemacht werden soll; wo denn das Allgemeine des Skepticismus gegen einen besonderen Fall gesetzt wird, so daß in consequent scheinende Verhältnisse und an solche das Widersinnige als von sich selbst einwuchert. Weil er nämlich behauptete, die Realität der sinnlichen Dinge habe keine Wahrheit, so erzählt man z. B., daß er im Gehen keinem Gegenstande, keinem Wagen, oder Pferde, das auf ihn zurannte, aus dem Wege gegangen, oder auch auf eine Wand geradezu losmarschirt sey, in dem gänzlichen Unglauben an die Gewißheit sinnlicher Empfindungen und dergleichen; und daß nur seine Freunde, die ihn umgaben ihn immer vor solchen

Gefahren weggezogen und gerettet hätten.[1] Dergleichen Anekdoten fallen aber als thöricht weg, weil es sonst nicht denkbar ist, daß er neunzig Jahr alt dem Alexander nach Asien hätte folgen können. Man sieht auch zum Theil wohl sogleich, daß solche Geschichten bloß zu dem Zweck erdichtet sind, um die skeptische Philosophie zu persifliren, indem ihr Princip bis in solche Extreme und Consequenzen verfolgt wird. Das sinnliche Seyn gilt den Skeptikern allerdings als Erscheinung, um sich im Leben danach zu betragen (s. u., S. 487): nicht aber, um es für Wahrheit zu halten; wie denn auch die Neuakademiker sagten, man müsse sich im Leben nicht nur nach den Regeln der Klugheit, sondern auch nach den Gesetzen der sinnlichen Erscheinung betragen (s. oben, S. 463, 468).

Nach Pyrrho ist besonders Timon der Phliasier, der Silograph, berühmt geworden.[2] Von seinen Sillen, d. h. bissigen Einfällen über alle Philosophien werden viele von den Aeltern angeführt; bitter und schmähend sind sie wohl, aber viele eben nicht sehr witzig und des Aufhebens werth. Der Dr. Paul hat sie in einer Dissertation gesammelt; aber es ist viel Unbedeutendes darunter. Göthe's und Schiller's ähnliche Sachen sind allerdings geistreicher. Die Pyrrhonier verschwinden hierauf, scheinen überhaupt mehr oder weniger nur vereinzelt vorhanden gewesen zu seyn; und den Peripatetikern, Stoikern und Epikureern sehen wir in der Geschichte lange mehr nur die Akademiker gegenüber stehen, und was von ältern Skeptikern etwa auch erwähnt wird.

Den Skepticismus erweckte insbesondere erst Aenesidemus wieder, ein Gnossier aus Kreta, der zu Cicero's Zeiten in Alexandrien lebte,[3] welches bald mit Athen um den Sitz der Philosophie und der Wissenschaften zu wetteifern anfing. In folgenden Zeiten, wo sich die Akademie in den Skepticismus verliert, sehen

[1] Diog. Laërt. IX, 61—65, 69—70; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 1320—1323.

[2] Diog. Laërt. IX, 109.

[3] Diog. Laërt. IX, 116; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 1323.

Aufsehen gemacht. Was Pyrrho's Lebensumstände anbetrifft, so sehen sie ebenso skeptisch aus, als seine Lehre; denn sie sind ohne Zusammenhang, und es ist wenig Sicheres darüber bekannt. Pyrrho gehört in Aristoteles' Zeit, und war aus Elis gebürtig. Ich will die Namen seiner Lehrer nicht anführen; besonders wird darunter Anararch, ein Schüler Demokrit's, erwähnt. Wo er eigentlich gelebt hat, wenigstens größten Theils, ist nicht zu bestimmen. Als ein Beweis, wie sehr er während seines Lebens in Achtung gestanden, wird angeführt, daß seine Vaterstadt ihn sogar zum Oberpriester erwählt, und die Stadt Athen ihm das Bürgerrecht geschenkt habe. Endlich wird erwähnt, daß er Alexander, den Großen, auf seinem Zuge nach Asien begleitet habe; dort wird ihm viel mit den Magiern und Brachmanen zu thun gemacht. Man erzählt, Alexander habe ihn hinrichten lassen, weil er den Tod eines Persischen Satrapen verlangt haben soll; und dieses Schicksal habe ihn in seinem neunzigsten Jahre betroffen. Ist dieses Alles so gegründet, so muß, da Alexander etwa zwischen zwölf und vierzehn Jahre in Asien zubrachte, Pyrrho also frühestens noch im achtundsiebzigsten Jahre sich zur Reise dahin aufgemacht haben. Pyrrho scheint nicht als öffentlicher Lehrer aufgetreten zu seyn, sondern nur einzelne, von ihm gebildete Freunde hinterlassen zu haben. Mehr als von seinen Lebensumständen, werden Anekdoten von seinem persönlichen skeptischen Betragen erzählt, worin dasselbe lächerlich gemacht werden soll; wo denn das Allgemeine des Scepticismus gegen einen besonderen Fall gesetzt wird, so daß in consequent scheinende Verhältnisse und an solche das Widersinnige als von sich selbst einwuchert. Weil er nämlich behauptete, die Realität der sinnlichen Dinge habe keine Wahrheit, so erzählt man z. B., daß er im Gehen keinem Gegenstande, keinem Wagen, oder Pferde, das auf ihn zurannte, aus dem Wege gegangen, oder auch auf eine Wand geradezu losmarschirt sey, in dem gänzlichen Unglauben an die Gewißheit sinnlicher Empfindungen und dergleichen; und daß nur seine Freunde, die ihn umgaben ihn immer vor solchen

Gefahren weggezogen und gerettet hätten.[1] Dergleichen Anekdoten fallen aber als thöricht weg, weil es sonst nicht denkbar ist, daß er neunzig Jahr alt dem Alexander nach Asien hätte folgen können. Man sieht auch zum Theil wohl sogleich, daß solche Geschichten bloß zu dem Zweck erdichtet sind, um die skeptische Philosophie zu persifflíren, indem ihr Princip bis in solche Extreme und Consequenzen verfolgt wird. Das sinnliche Seyn gilt den Skeptikern allerdings als Erscheinung, um sich im Leben danach zu betragen(s. u., S. 487): nicht aber, um es für Wahrheit zu halten; wie denn auch die Neuakademiker sagten, man müsse sich im Leben nicht nur nach den Regeln der Klugheit, sondern auch nach den Gesetzen der sinnlichen Erscheinung betragen (s. oben, S. 463, 468).

Nach Pyrrho ist besonders Timon der Phliasier, der Sillograph, berühmt geworden.[2] Von seinen Sillen, d. h. bissigen Einfällen über alle Philosophien werden viele von den Aeltern angeführt; bitter und schmähend sind sie wohl, aber viele eben nicht sehr witzig und des Aufhebens werth. Der Dr. Paul hat sie in einer Dissertation gesammelt; aber es ist viel Unbedeutendes darunter. Göthe's und Schiller's ähnliche Sachen sind allerdings geistreicher. Die Pyrrhonier verschwinden hierauf, scheinen überhaupt mehr oder weniger nur vereinzelt vorhanden gewesen zu seyn; und den Peripatetikern, Stoikern und Epikureern sehen wir in der Geschichte lange mehr nur die Akademiker gegenüber stehen, und was von ältern Skeptikern etwa auch erwähnt wird.

Den Skepticismus erweckte insbesondere erst Aenesidemus wieder, ein Gnossier aus Kreta, der zu Cicero's Zeiten in Alexandrien lebte,[3] welches bald mit Athen um den Sitz der Philosophie und der Wissenschaften zu wetteifern anfing. In folgenden Zeiten, wo sich die Akademie in den Skepticismus verliert, sehen

[1] Diog. Laërt. IX, 61—65, 69—70; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 1320—1323.

[2] Diog. Laërt. IX, 109.

[3] Diog. Laërt. IX, 116; Bruck. Hist. crit. phil. T. I, p. 1328.

wir diesen, von dem jene ohnedieß nur noch durch eine dünne Scheidewand getrennt wird, als die rein negative Seite, herrschend. Ein solcher Skepticismus aber, wie der des Pyrrho, welcher noch nicht viel Bildung und Richtung auf den Gedanken zeigt, sondern nur gegen das Sinnliche geht, konnte bei der Bildung der Philosophie als Stoicismus, Epikureismus, Platonismus u. s. f. kein Interesse haben. Daß also der Skepticismus mit der Würde auftrat, die der Philosophie angemessen ist, dazu gehört, daß er selbst nach der Seite der Philosophie ausgebildet wurde; dieß hat nun erst Aenesidemus gethan.

Einer der berühmtesten Skeptiker, dessen Werke wir großentheils noch haben, und der für uns bei weitem wichtigste Schriftsteller über den Skepticismus, indem er uns ausführliche Darstellungen dieses Philosophirens giebt, ist jedoch Sextus Empirikus, von dessen Leben uns leider so gut als gar nichts bekannt ist. Er war ein Arzt; und daß er ein empirischer Arzt war, der nicht nach der Theorie, sondern nach dem, was scheint, handelte, lehrt uns sein Name. Er lebte und lehrte ungefähr in der Mitte des zweiten Jahrhunderts nach Christus.[1] Seine Werke theilen sich in zwei Parthien: 1) Seine Pyrrhoniae Hypotyposes in drei Büchern geben uns mehr eine allgemeine Darlegung des Skepticismus überhaupt; 2) von seinen Büchern adversus Mathematicos — d. h. gegen die Wissenschaft überhaupt, speciell gegen die Geometer, Arithmetiker, Grammatiker, Musiker, Logiker, Physiker und Ethiker — in Allem elf, sind sechs wirklich gegen die Mathematiker gerichtet, die anderen fünf aber gegen die Philosophen.

Was den Unterschied zwischen der Akademie und dem Skepticismus betrifft, so war dieß eine Materie, mit welcher die Skeptiker sich viel herumgetrieben haben. Sonst grenzte die neue Akademie so nahe an den Skepticismus, daß die Skeptiker genug zu thun hatten, sie sich vom Halse zu halten, und in der skeptischen Schule ein langer wichtiger Streit darüber herrschte, ob

[1] Bruck. Hist. crit. phil. T. II, p. 631—636.

Plato und dann die neue Akademie dem Skepticismus angehöre oder nicht;[1] wobei man auch sieht, daß Sextus mit Plato nicht recht weiß, was anzufangen. Die Skeptiker sind überhaupt sehr sorgfältig, sich von andern Systemen zu unterscheiden. Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 1, §. 1—4) unterscheidet drei Philosophien: „Wer einen Gegenstand sucht, muß entweder ihn finden, oder leugnen, daß er gefunden werden könne, oder im Suchen beharren. Ebenso ist es nun mit den philosophischen Untersuchungen: die Einen behaupten, das Wahre gefunden zu haben; die Anderen leugnen, daß es erfaßt werden könne; die Dritten sind noch im Suchen begriffen. Die Ersten, wie Aristoteles, Epikur, die Stoiker und Andere, sind die sogenannten Dogmatiker; die welche die Unbegreiflichkeit behaupten, sind die Akademiker; die Skeptiker suchen noch. Daher giebt es drei Philosophien: die dogmatische, die Akademische und die skeptische." Aus diesem Grunde nannten sich die Skeptiker auch die Suchenden (ζητητικοί), und ihre Philosophie die suchende (ζητητική).[2] Indessen liegt der Unterschied des Skepticismus von der neuern Akademie nur in der Form des Ausdrucks, und ist also eben nicht weither: wie er sich denn überhaupt nur auf die Sucht der Skeptiker gründet, alle Art von behauptendem Ausdrucke abzuschneiden und zu vermeiden. Sertus (Pyrrh. Hyp. I, c. 7, §. 13; c. 10, §. 19—20) sagt: „Der Skeptiker dogmatisirt nicht, sondern stimmt nur den Affectionen, zu denen er durch die Vorstellungen gezwungen wird, unwillkührlich bei; wenn er also z. B. warm oder kalt hat, wird er zwar nicht sagen, ich scheine nicht kalt oder warm zu haben. Wird aber gefragt, ob das Subject so ist, wie es erscheint, so geben wir das Erscheinen (φαίνεσθαι) zu; doch untersuchen wir nicht die Sache, die erscheint, sondern nur das vom Erscheinenden ausgesagte Prädicat (ὃ λέγεται).[3] Ob also etwas süß sey, unter-

[1] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 39, §. 221—225.
[2] Sext. Empir. Pyrrh. Hyp. I, c. 3, §. 7; Diog. Laërt. IX, 69—70.
[3] Vergl. Oben, S. 358.

suchen wir nur Rücksichts des Begriffs (ὅσον ἐπὶ τῷ λόγῳ); das ist aber nicht das Erscheinende, sondern das vom Erscheinenden Ausgesagte. Wenn wir aber auch geradezu über das Erscheinende Untersuchungen anstellen, so thun wir es nicht, um das Erscheinende aufzuheben, sondern um die Voreiligkeit (προπέτειαν) der Dogmatiker zu widerlegen." Die Skeptiker bestreben sich also, daß ihnen in dem, was sie sagen, kein Aussprechen eines Seyns aufgezeigt werden könne, so daß sie z. B. in einem Satze statt Seyn immer Scheinen setzen. Sie sagen nach Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 7, §. 14; c. 28, §. 206): „Der Skeptiker bedient sich seiner Sätze, z. B. Nichts bestimmen (οὐδὲν ὁρίζειν), Um Nichts mehr (οὐδὲν μᾶλλον), Nichts ist wahr u. s. f., nicht als ob sie überhaupt seyen. Denn er glaubt z. B., daß der Satz, Alles ist falsch, mit den andern auch sich selbst als falsch behauptet und somit einschränkt (συμπεριγράφει). So müssen wir also bei allen skeptischen Sätzen dieß festhalten, daß wir gar nicht behaupten, sie seyen wahr; denn wir sagen, sie können sich selber aufheben, da das sie einschränkt, von dem sie ausgesagt werden." Die neue Akademie des Karneades sagt nun auch nicht irgend Etwas als das Wahre und Seyende aus, oder als Etwas, dem das Denken zustimmen könne; die Skeptiker stehen so der Akademie sehr nahe. Nur dieß setzt der reine Skepticismus an der Akademie noch aus, daß sie noch unrein sey. „Offenbar aber weichen sie von uns ab," sagt Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 33, §. 226—233), „in der Beurtheilung des Guten und des Uebels. Denn sie behaupten, daß Etwas gut oder übel sey:" jenes nämlich die Zurückhaltung des Beifalls, dieses die Zustimmung (s. oben, S. 459); „wobei sie überzeugt sind, es sey wahrscheinlicher, daß das, dem sie das Prädicat gut beilegen, eher gut ist, als das Entgegengesetzte." Deßhalb also haben sie sich nicht zur Reinheit der Skepsis emporgehoben, weil sie sagen, es sey: und nicht, es scheine. Es ist dieß aber nichts, als eine bloße Form; denn der Inhalt hebt das, was in der Form wie behauptend aussähe,

sogleich auf. Wenn wir sagen, „Es ist Etwas ein Gut, das Denken stimmt ihm zu," und fragen dann: „Aber was ist das Gut, dem das Denken zustimmt?" so ist der Inhalt hier dieß, daß es nicht zustimmen solle. Also die Form ist, „Es ist ein Gut;" der Inhalt aber ist, daß man nicht Etwas für gut, für wahr gelten lassen soll. So setzen die Skeptiker auch dieß aus: Den Skeptikern „sind alle Vorstellungen an Glaubwürdigkeit oder Unglaubwürdigkeit in Bezug auf den Grund," auf Wahrheit, „gleich. Die Akademiker aber sagen, die einen sind wahrscheinlich, die anderen unwahrscheinlich; und unter den wahrscheinlichen sey die eine wieder der andern an Wahrheit vorzuziehen." Vorziehen ist so Eine von den Formen, die die Skeptiker auch angreifen (s. unten, S. 490); denn solche Ausdrücke klangen ihnen noch zu positiv.

Die Natur des Skepticismus ist nun im Allgemeinen, daß dem Selbstbewußtseyn für sich selbst aus dem Verschwinden alles Gegenständlichen, für wahr Gehaltenen, Seyenden oder Allgemeinen, alles Bestimmten, alles Affirmativen, und durch die Zurückhaltung der Zustimmung die Unbeweglichkeit und Sicherheit des Gemüths, diese Unerschütterlichkeit seiner selbst hervorgehe; und es ist so dasselbe Resultat, was wir bei den nächsten frühern Philosophien gesehen haben. Sobald also Etwas dem Selbstbewußtseyn für Wahrheit gilt, so ist dieses daran gebunden: es ist demselben das allgemeine, darüber hinausgehende Wesen, gegen das jenes sich das Nichtige ist. Aber dieß fremde und bestimmte Wahre ist, als Endliches, nicht das Ansichseyende: so daß seine Nothwendigkeit ist, zu wanken und zu weichen. Wenn dann dieses Feste verschwindet, so verliert damit das Selbstbewußtseyn selbst sein Gleichgewicht, und wird in Unruhe, Furcht und Angst umher getrieben; denn sein Halt und seine Ruhe ist das Bestehen seines Seyenden und Wahren. Das skeptische Selbstbewußtseyn aber ist eben diese subjective Befreiung von aller Wahrheit dieses objectiven Seyns, und davon, sein Wesen in Etwas der Art zu setzen; die Skepsis

hat ſo den Zweck, dieſen bewußtloſen Dienſt, worin das natürliche Selbſtbewußtſeyn befangen iſt, aufzuheben, in ſeine Einfachheit zurückzukehren, und, inſofern der Gedanke ſich in einem Inhalte befeſtigt, ihn von ſolchem im Gedanken feſten Inhalt zu heilen. „Das bewirkende Princip des Skepticismus," ſagt daher Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 6, §. 12; c. 12, §. 25—30), „iſt die Hoffnung der Unerſchütterlichkeit. Die ausgezeichneten Menſchen durch das Unſtätte der Dinge beunruhigt, und zweifelhaft, welchen ſie mehr zuſtimmen ſollten, kamen auf die Unterſuchung, was das Wahre, und was das Falſche in den Dingen ſey, als ob ſie durch die Entſcheidung hierüber zur Unerſchütterlichkeit kommen könnten. In dieſer Unterſuchung begriffen, kommt der Menſch aber zum Bewußtſeyn, daß entgegengeſetzte Beſtimmungen," Neigungen, Gewohnheiten u. ſ. w., „gleiche Kraft haben," alſo ſich auflöſen; „da er auf dieſe Weiſe zwiſchen ihnen nicht entſcheiden kann, ſo wird er vielmehr nur dann zur Unerſchütterlichkeit gelangen, wenn er ſeinen Beifall zurückhält. Denn hält er Etwas für gut oder übel von Natur, ſo iſt er immer beunruhigt: ſey es, daß er das, was er für das Gute hält, nicht beſitzt; ſey es, daß er vom natürlichen Uebel gequält zu ſeyn meint. Wer aber unentſchieden iſt über das, was von Natur gut und ſchön iſt, der flieht und ſucht nichts mit Eifer; und ſo bleibt er unerſchütterlich. Was dem Maler Apelles begegnet iſt, das trifft beim Skeptiker zu. Denn es wird erzählt, daß, als er ein Pferd malte und den Schaum durchaus nicht herausbringen konnte, er endlich, ärgerlich darüber, den Schwamm, woran er den Pinſel ausgewiſcht hatte, und worin ſo alle Farben vermiſcht waren, gegen das Bild warf und damit eine treue Abbildung des Schaumes traf." So finden auch die Skeptiker in der Vermiſchung alles Seyenden und aller Gedanken die einfache Sichſelbſtgleichheit des Selbſtbewußtſeyns, die dem Geiſte „folgt, wie der Schatten dem Körper," und nur durch Vernunft erworben wird und erworben werden kann. „Deßwegen ſagen wir, der Zweck des Skeptikers ſey die Unerſchütterlichkeit in den Vorſtellungen, und die Mäßigkeit in den gezwungenen Affecten." Es iſt dieſe Gleichgültigkeit, welche die Thiere von Natur haben, und welche durch Vernunft zu beſitzen, den Menſchen von den Thieren unterſcheidet. Pyrrho zeigte ſo einſt auf dem Schiffe während eines Sturmes ſeinen Gefährten, die zagten, ein Schwein, das ganz indifferent dabei blieb und ruhig fortfraß, mit den Worten: In ſolcher Unerſchütterlichkeit müſſe auch der Weiſe ſtehen;[1] — aber ſie muß auch nicht wie die des Schweines, ſondern aus der Vernunft geboren ſeyn. Galt nun aber auch dem Skepticismus das Seyende nur für ein Erſcheinendes oder eine Vorſtellung, ſo galt es ihm doch als eine ſolche, nach der die Skeptiker ſich in ihrem Thun und Laſſen richteten. Die oben (S. 480) angeführten Anekdoten von Pyrrho ſind alſo dem zuwider, was die Skeptiker ſelbſt hierüber ſagten: „Wir richten uns allerdings nach einem Grunde, der den ſinnlichen Erſcheinungen gemäß uns lehrt, das Leben den Gewohnheiten und Geſetzen des Vaterlandes, den Einrichtungen und eigenthümlichen Affectionen zufolge zu führen."[2] Aber dieß hatte für ſie nur die Bedeutung einer ſubjectiven Gewißheit und Ueberzeugung, nicht den Werth einer anundfürſichſeyenden Wahrheit.

Die allgemeine Weiſe des Skepticismus war alſo, wie Sextus Empirikus (Pyrrh. Hyp. I, c. 4, §. 8—10; c. 6, §. 12) es ausdrückt, „eine Kraft, das Empfundene und das Gedachte ſich auf irgend eine Weiſe entgegenzuſetzen, es ſey, das Sinnliche dem Sinnlichen und das Gedachte dem Gedachten, oder das Sinnliche dem Gedachten oder das Gedachte dem Sinnlichen: d. h. zu zeigen, daß irgend Eins ſo viel Werth und Gültigkeit hat, als ſein Entgegengeſetztes, alſo für Ueberzeugung und Nichtüberzeugung gleichgültig iſt; wodurch die Zurückhaltung des Beiſtimmens (ἐποχή) entſteht, der gemäß wir nichts wählen und ſetzen, und aus ihr dann die Freiheit von aller Bewegung des

[1] Diog. Laërt. IX, 68.
[2] Sext. Emp. Pyrrh. Hypot. I, c. 8, §. 17.

Gemüths. Das Princip der Skepsis ist also der Satz: Daß jedem Grunde ein gleicher Grund entgegensteht. Als entgegengesetzte Gründe nehmen wir aber nicht nothwendig Affirmation und Negation, sondern schlechthin solche, die einander widerstreiten." Das Empfundene ist das Seyende der sinnlichen Gewißheit überhaupt, der es unbefangen als das Wahre gilt; oder es ist das Empfundene nach der Epikureischen Form, die es mit Bewußtseyn als das Wahre behauptet. Das Gedachte ist nach der Stoischen Form ein bestimmter Begriff, ein Inhalt in einer einfachen Form des Gedankens; diese beiden Klassen, unmittelbares Bewußtseyn und denkendes Bewußtseyn, befassen Alles, was auf irgend eine Weise entgegenzusetzen ist. Insofern der Skepticismus sich hierauf beschränkt, so ist er ein Moment der Philosophie selbst, die, ebenso negativ gegen Beides gerichtet, es nur in seinem Aufgehobenseyn als wahr erkennt. Allein der Skepticismus meint, er reiche noch weiter; er hat die Prätension, sich an die speculative Idee zu wagen und dieselbe zu überwinden, die doch, da sie ihn selbst als Moment in ihr hat, vielmehr über ihn hinaus ist (s. oben, S. 474). Gegen Sinnliches und Gedachtes in ihrer Trennung kann er nun freilich siegen; aber die Idee ist weder Eins noch das Andere, und das Vernünftige berührt er gar nicht. Dieß ist der ewige Mißverstand mit dem Skepticismus für diejenigen, die die Natur der Idee nicht kennen, daß sie meinen, das Wahre falle nothwendig in die eine oder die andere Form, und sey also entweder ein bestimmter Begriff oder ein bestimmtes Seyn. Gegen den Begriff als Begriff, d. h. gegen den absoluten Begriff, geht der Skepticismus gar nicht; der absolute Begriff ist vielmehr seine Waffe, nur daß der Skepticismus kein Bewußtseyn darüber hat. Theils werden wir ihn jene Waffe gegen das Endliche gebrauchen sehen, Theils auch, wie er sich an dem Vernünftigen versucht.

Drückt sich hiernach der Skepticismus aber auch immer so aus, daß Alles nur scheine, so gehen die Skeptiker doch weiter,

als die Anhänger des neuern rein formellen Idealismus; denn sie haben es mit dem Inhalte zu thun, und zeigen von allem Inhalte, er sey ein empfundener oder ein gedachter, und habe damit ein ihm Entgegengesetztes. Sie zeigen also in Demselben den Widerspruch auf, so daß von Allem, was aufgestellt wird, auch das Entgegengesetzte gilt; dieß ist das Objective des Skepticismus bei seinem Scheinen, wodurch er nicht subjectiver Idealismus ist. Sextus (Pyrrh. Hyp., I, c. 13, §. 32—33) sagt: „So wird z. B. Sinnliches gegen Sinnliches gesetzt, indem daran erinnert wird, daß derselbe Thurm in der Nähe viereckig, in der Entfernung rund aussieht:" also eins so gut, als das Andere gesagt werden könne. Dieß ist nun zwar ein triviales Beispiel; aber es kommt auf den Gedanken an, der darin ist. „Oder es wird das Gedachte dem Gedachten entgegengesetzt. Daß es eine Vorsehung gebe," die das Gute belohnt, das Böse bestraft, „dafür beruft man sich" gegen den, der sie läugnet, „auf das System der himmlischen Körper; dem wird entgegengesetzt, daß es den Guten oft schlecht geht, den Bösen aber glücklich, wodurch wir zeigen, daß es keine Vorsehung giebt." Bei dem „Entgegensetzen des Gedachten gegen das Sinnliche" führt Sextus die Bestimmung des Anaragoras auf, der von dem Schnee, obschon er als weiß erscheint, aus Gedanken-Gründen behaupte, er sey schwarz; denn er sey gefrornes Wasser, Wasser aber habe keine Farbe, sey also schwarz, mithin müsse dieß auch der Schnee seyn.

Das Nähere, wie die Skeptiker verfahren, ist nun zu betrachten; und es besteht darin, daß sie das Allgemeine, jedem bestimmten Behaupteten sein Anderes entgegenzusetzen, in gewisse Formen, nicht Sätze, gebracht haben. Man kann also, der Natur des Skepticismus nach, kein System von Sätzen fordern, noch will diese Philosophie überhaupt ein System seyn; ebensowenig lag es im Geiste des Skepticismus eine eigentliche Schule zu bilden, sondern nur einen äußeren Zusammenhang im weitläufigern Sinne. Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 8, §. 16, c. 3, §. 7) sagt daher, der

Skepticismus sey keine Wahl (αἵρεσις) für Dogmen, nicht ein Vorzug für gewisse Sätze, sondern nur eine Hinführung, oder vielmehr Anleitung (ἀγωγή), recht zu leben und richtig zu denken: auf diese Weise also mehr eine Manier, nach welcher nur allgemeine Methoden jener Entgegensetzung gezeigt werden. Da es nun eine Zufälligkeit ist, was irgend für Gedanken sich zeigen: so ist auch zufällig die Art und Weise, sie anzugreifen; denn in Einem erscheint der Widerspruch so, in Anderem anders. Diese bestimmten Weisen des Entgegensetzens, wodurch die Zurückhaltung des Beifalls zu Stande komme, haben die Skeptiker Wendungen (τρόποι) genannt, die auf alles Gedachte und Empfundene angewendet werden, um zu zeigen, daß es nicht an sich, sondern nur in einer Relation auf Anderes so ist: daß es also selber in ein Anderes scheint, und dieses Andere in sich scheinen läßt, daß mithin überhaupt, was ist, nur scheint; und zwar unmittelbar aus der Sache selbst, nicht aus einem Andern als wahr Gesetzten. Sagt man z. B., die empirische Wissenschaft habe keine Wahrheit, weil diese nur in der Vernunft sey, so ist nur das Gegentheil der Empirie vorausgesetzt; auch die Wahrheit der Vernunft an ihr selbst erwiesen, ist nicht eine Widerlegung der empirischen Wissenschaft: denn diese steht so neben jener mit gleichem Rechte an und innerhalb derselben.

Indem nun die skeptische Lehre in der Kunst besteht, durch diese Tropen Widersprüche aufzuzeigen, so brauchen wir nur diese Wendungen zu beleuchten. Die Skeptiker selbst, z. B. Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 14—15), unterscheiden in diesen Formen ältere und neuere: nämlich zehn an der Zahl, die den ältern Skeptikern, namentlich dem Pyrrho, angehören, und fünf, welche von den neuern, und zwar Diogenes Laertius (IX, 88) zuerst von Agrippa, hinzugefügt nach wurden. Es wird aus der Angabe derselben erhellen, daß jene älteren gegen das gemeine Bewußtseyn überhaupt gerichtet sind, und einem

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 36; c. 15, §. 164; c. 16, §. 178.

wenig gebildeten Denken angehören, — einem Bewußtseyn, welches zunächst das sinnlich Seyende vor sich hat. Sie gehen nämlich gegen das, was wir den gemeinen Glauben an die unmittelbare Wahrheit der Dinge nennen, und widerlegen sie auf ebenso unmittelbare Weise, nicht durch den Begriff, sondern durch das entgegengesetzte Seyn; wie sie denn auch in ihrer Aufzählung diese Begriffslosigkeit haben. Die fünf anderen sehen aber besser aus, haben mehr Interesse und sind offenbar spätern Ursprungs; sie gehen gegen die Reflexion, d. h. gegen ein Bewußtseyn, welches sich auf den ausgebildeten Verstand bezieht: also besonders gegen Gedankenformen, gegen wissenschaftliche Kategorien, gegen das Gedachtseyn des Sinnlichen, gegen die Bestimmung desselben durch Begriffe. Wenn uns nun auch die meisten jener ganz trivial vorkommen können, so müssen wir sie uns doch schon gefallen lassen, da sie geschichtlich sind und sodann wesentlich gegen die Form „Es ist" gerichtet sind. Das ist aber ohne Zweifel ein hohes abstractes Bewußtseyn, welches sich diese abstracte Form „Es ist" zum Gegenstand setzt und sie bekämpft. Wie trivial und gemein diese Tropen dann auch immer aussehen, so ist doch noch trivialer und gemeiner die Realität der sogenannten äußern Objecte, das unmittelbare Wissen, wenn ich z. B. sage, „Dieß ist Gelb;" man darf gar nicht vom Philosophiren mitsprechen, wenn man auf Neulings Weise die Realität solcher Bestimmungen behauptet. Dieser Skepticismus war aber wesentlich davon entfernt, die Dinge der unmittelbaren Gewißheit für wahr zu halten: steht also dem modernen Skepticismus vielmehr entgegen, worin angenommen wird, daß das, was in unserem unmittelbaren Bewußtseyn ist, ja alles Sinnliche, ein Wahres sey (s. oben, S. 475—476). Dagegen richtet sich der alte Skepticismus, dessen Wendungen wir jetzt näher betrachten wollen, eben gegen die Realität der Dinge.

1. Aeltere Tropen.

An den ältern Tropen sehen wir selbst den Mangel der Abstraction, als die Unfähigkeit, ihre Verschiedenheit unter einfachere

allgemeine Gesichtspunkte zusammenzufassen: wiewohl sie in der That alle Theils unter einen einfachen Begriff, Theils in ihrem Unterschiede wieder unter einige nothwendige einfache Bestimmungen zusammenlaufen; aus allen soll, in Beziehung auf's unmittelbare Wissen, die Unsicherheit dessen dargethan werden, wovon wir sagen, „Es ist." Sextus Empirikus (Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 38) bemerkt selbst, daß „drei Tropen sie alle unter sich begreifen: Der Eine ist das beurtheilende Subject; der andere das, worüber geurtheilt wird; der dritte, dasjenige, was beide Seiten enthält," die Beziehung des Subjects und Objects. Wenn das Denken weiter gebildet ist, so faßt es die Dinge in diese allgemeineren Bestimmungen zusammen.

a. „Der erste Tropus ist die Verschiedenheit der thierischen Organisation, wonach verschiedenen Lebendigen verschiedene Vorstellungen und Empfindungen von demselben Gegenstande entstehen. Dieß schließen die Skeptiker aus der verschiedenen Art ihres Ursprungs, indem einige durch Begattung, andere ohne Begattung" (aus einer generatio aequivoca) „entstehen: von den erstern aber wieder einige aus Eiern, andere unmittelbar lebendig zur Welt kommen u. s. f. Es ist also keinem Zweifel unterworfen, daß dieser verschiedene Ursprung entgegengesetzte Constitutionen, Temperamente u. s. w. hervorbringt. Die Verschiedenheit der Theile des Körpers, besonders derer, welche dem Thiere zum Unterscheiden und Empfinden gegeben sind, bringt dann in ihnen die größten Verschiedenheiten der Vorstellungen hervor: wie denn z. B. die Gelbsüchtigen gelb sehen, was Andern weiß erscheint," und grün, was diesen blau. „So sind auch an den Thieren die Augen bei verschiedenen Gattungen verschieden gebaut, und haben verschiedene Farben, sind blaß, grau, roth; mithin muß auch das Empfundene darin verschieden seyn." [1] — Diese Verschiedenheit des Subjects begründet allerdings eine Verschiedenheit der Empfindung, und diese eine Verschiedenheit der Vorstellung von der Beschaffenheit des Empfundenen. Sagen wir aber, „Das ist," so ist das etwas Festes, sich unter allen Umständen Erhaltendes; im Gegensatze dazu zeigen die Skeptiker also auf, daß Alles beweglich sey. Heben sie aber dadurch auch die sinnliche Gleichheit und Dasselbigkeit, und somit diese Allgemeinheit auf, so tritt eine andere ein; denn die Allgemeinheit oder das Seyn liegt eben darin, daß man weiß, in dem abgedroschenen Beispiele des Gelbsüchtigen erscheine es ihm so: d. h. das nothwendige Gesetz ist gekannt, wodurch eine Veränderung der Empfindung für ihn entsteht. Aber freilich liegt hierin, daß jene erste sinnliche Allgemeinheit nicht wahre Allgemeinheit ist, weil sie eine unmittelbare, nicht erkannte ist; und ihr, als sinnlichem Seyn, wird mit Recht innerhalb ihrer selbst ihre Nichtallgemeinheit durch eine andere Allgemeinheit aufgezeigt. Gegen den Ausspruch, „Dieß ist blau, weil ich es so sehe," so daß das Sehen schlechthin der Grund ist, warum es als blau behauptet wird, wird mit Recht auf eine andere Unmittelbarkeit des Sehenden hingewiesen, für die es nicht blau ist.

b. Der zweite Tropus, die Verschiedenheit der Menschen in Rücksicht auf Empfindungen und Zustände, läuft im Ganzen auf das Erste hinaus. In Ansehung des körperlichen Unterschiedes treiben die Skeptiker vielerlei Idiosynkrasien auf: z. B. gegen den Satz, Der Schatten ist kühl, führen sie an, daß Einer in der Sonne gefroren, im Schatten aber warm geworden sey; gegen den, Der Schierling ist giftig, es habe in Attica ein altes Weib gegeben, das ohne Schaden eine große Dosis Schierling habe verschlucken können, — das Prädicat Gift sey also nicht objectiv, weil es dem Einen gut bekommt, dem Andern nicht. Da solcher großer körperlicher Unterschied unter den Menschen vorhanden sey, und der Körper das Bild der Seele sey, so müssen die Menschen ebenso eine Verschiedenheit des Geistes haben und die widersprechendsten Urtheile behaupten; so daß man nicht wissen könne, wem man glauben solle. Der größern Anzahl, sey läppisch, da man

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 40—44.

nicht Alle fragen könne.[1] Dieser Tropus bezieht sich wieder auf das Unmittelbare; wenn es darum zu thun ist, bloß daraufhin zu glauben, daß es Andere sagen, so findet freilich nur Widerspruch Statt. Aber ein solches Glauben, das nur glauben will, ist in der That unfähig, das zu vernehmen, was gesagt wird; es ist ein unmittelbares Auffassen eines unmittelbaren Satzes. Denn es wollte nicht den Grund; erst der Grund ist aber die Vermittelung und der Sinn der Worte des unmittelbaren Satzes. Verschiedenheit der Menschen überhaupt ist Etwas, was jetzt auch in anderer Weise vorkommt. Man sagt, die Menschen seyen verschieden in Ansehung des Geschmacks, der Religion u. s. f.; die Religion müsse einem Jeden überlassen werden, Jeder sich seine religiöse Weltanschauung auf seinem Standpunkte machen. Die Folge davon ist, daß es in Ansehung der Religion nichts Objectives, Wahrhaftes giebt, Alles auf die Subjectivität hinausläuft, und Indifferentismus gegen alle Wahrheit entsteht. Da giebt es denn keine Kirche mehr; Jeder hat seine Kirche, seine Liturgie für sich, Jeder hat seine eigene Religion. Besonders reiten hier die Skeptiker — wie zu allen Zeiten diejenigen, die sich die Mühe des Philosophirens unter irgend einem Vorwand ersparen und dieß Ersparen rechtfertigen wollen — die Verschiedenheit der Philosophien; Sextus Empirikus thut dieß sehr ausführlich, und es kann schon hier beigebracht werden, wiewohl es noch ausdrücklicher als der erste der spätern Tropen vorkommen wird. Wenn das Princip der Stoiker, wie es unmittelbar ist, gilt: so hat das entgegengesetzte der Epikureer ebenso viel Wahrheit, und gilt ebenso. Wenn nach dieser Weise gesagt wird, dieß ist der Satz, die Behauptung dieser Philosophie, so findet sich allerdings die größte Verschiedenheit. Da tritt dann das Geschwätz auf, das wir schon früher (Th. I, S. 28) rügten: „Da die größten Köpfe aller Zeiten so verschieden gedacht, und sich nicht haben vereinigen können, so wäre es unbescheiden, sich das zuzutrauen, was ihnen nicht gelang;“ und die Scheu

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 79—82, 85—89.

vor der Erkenntniß giebt bei denen, die so sprechen, die Trägheit ihrer Vernunft noch für Tugend aus. Kann nun auch die Verschiedenheit nicht geläugnet werden, indem es ein Factum ist, daß Thales, Plato, Aristoteles anders philosophirt haben, und zwar nicht nur scheinbar, sondern einander widerlegt haben: so zeigt doch schon diese Manier, die Philosophien in solchen Sätzen kennen lernen zu wollen, den Unverstand über die Philosophie an; denn solche Sätze sind keine Philosophie, und drücken die Philosophie nicht aus. Sie ist gerade nicht dieß Unmittelbare eines Satzes, weil darin eben das Erkennen, das wesentlich ist, weggelassen wird; solche Leute sehen daher Alles an einer Philosophie, nur gerade die Philosophie derselben übersehen sie. Wenn die philosophischen Systeme noch so sehr verschieden wären, so sind sie nicht so verschieden, wie Weiß und Süß, Grün und Rauh; sondern sie stimmen darin überein, daß sie Philosophien sind: und dieß ist es, was übersehen wird. Was aber die Verschiedenheit der Philosophien betrifft, so ist hier ebenso auf dieß unmittelbare Gelten zu merken, und auf die Form, daß das Wesen der Philosophie auf eine unmittelbare Weise ausgesprochen wird. Gegen dieß Ist gilt dieser Tropus auch allerdings, da alle Tropen gegen das Ist gehen; aber das Wahre ist auch nicht dieses trockene Ist, sondern wesentlich Proceß. Die relative Verschiedenheit der Philosophien ist, in ihrer gegenseitigen Stellung zu einander (s. den fünften Tropus), immer als ein Zusammenhang, darum nicht als ein Ist zu fassen.

c. Der dritte Tropus geht auf die Verschiedenheit in der Organisation der Sinneswerkzeuge gegeneinander: z. B. daß auf einem Gemälde dem Auge etwas erhaben scheine, dem Gefühl aber nicht, sondern vielmehr glatt u. s. f.[1] Dieß ist eigentlich ein untergeordneter Tropus, da in der That eine solche Bestimmung durch irgend einen Sinn nicht die Wahrheit der Sache ausmacht, nicht das, was sie an sich ist. Das Bewußtseyn ist nothwendig, daß das gedankenlose Hererzählen, welches nachein-

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 91—92.

ander dem Blauen, Eckigten u. s. f. Seyn zuschreibt, nicht das Seyn des Dings erschöpft und ausspricht; es sind nur Prädicate, die nicht das Ding als Subject aussprechen. Wichtig ist es immer, darauf aufmerksam zu machen, daß verschiedene Sinne dasselbe auf widersprechende Weise auffassen; denn es erhellt daraus die Nichtigkeit der sinnlichen Gewißheit.

d. Der vierte Tropus betrifft die Verschiedenheit der Umstände im Subjecte nach seinen Zuständen, Veränderungen in ihm, welche eine Behauptung über Etwas zurückhalten müssen. Dasselbe zeige sich demselben Menschen anders, je nachdem er z. B. in Ruhe oder Bewegung sey, schlafe oder wache, Haß oder Liebe empfinde, nüchtern oder trunken, jung oder alt sey u. s. f. In der Verschiedenheit dieser Umstände werde häufig über ein und denselben Gegenstand sehr verschieden geurtheilt; es sey deßwegen auch so Etwas nur als Erscheinung auszusprechen. [1]

e. Der fünfte Tropus bezieht sich auf die verschiedenen Stellungen, Entfernungen und Oerter; denn aus jedem verschiedenen Standpunkte erscheine die Sache anders. Rücksichts der Stellung erscheine ein langer Gang dem, der an dem einen Ende steht, an dem andern Ende spitz zuzulaufen; gehe man aber dorthin, so sey hinten gleiche Breite, als man vorne sah. Entfernung sey eigentlich ebenso eine Verschiedenheit der Größe und Kleinheit der Gegenstände. Hinsichtlich des Orts sey das Licht in einer Laterne beim Sonnenschein ganz schwach, und leuchte doch in der Finsterniß helle. Taubenhälse schillern von einem andern Standpunkte anders. [2] Besonders über die Bewegung herrschen verschiedene Ansichten. Der bekannteste Gegensatz ist der des Umlaufs der Sonne um die Erde, oder der Erde um die Sonne. Indem nun die Erde um die Sonne laufen soll, da doch das Gegentheil erscheint, so wird Jenes aus Gründen behauptet. Doch gehört dieß nicht hierher; sondern dieser Tropus will zeigen, daß,

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 100, 112.
[2] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 118—120.

indem ein sinnliches Empfinden dem andern widerspricht, nicht in ihm das Seyn sich ausdrückt.

f. Der sechste Tropus ist von der Vermischung hergenommen, indem nichts allein und isolirt unter die Sinne falle, sondern nur mit Andern vermischt; diese Vermischung mit Andern verändere aber Etwas, wie z. B. Gerüche in der Sonnenwärme stärker seyen, als in kalter Luft u. s. f. Ferner durch's Subject selbst trete ebenso eine solche Vermischung ein: die Augen bestehen aus verschiedenen Häuten und Feuchtigkeiten, das Ohr habe verschiedene Gänge u. s. f.; mithin können sie die Sensation — das Licht, die Stimme — nicht rein an uns kommen lassen, sondern das Sinnliche komme erst vermischt mit diesen Häuten des Auges an uns, und ebenso auch mit den Gängen des Ohrs. [1] Es könnte aber, um in eben dieser Manier zu sprechen, auch gerade umgekehrt gesagt werden, daß das Sinnliche darin eben gereinigt werde: das auffassende Ohr z. B. die Stimme, die aus einer Seele verkörpert komme, wieder reinige.

g. Der siebente Tropus ist der Zusammenhalt, die Größe oder Menge der Dinge, durch welche sie verschieden erscheinen: wie das Glas z. B. durchsichtig ist, diese Durchsichtigkeit aber verliert, wenn es zerstampft, also seine Cohäsion verändert wird. Geschabtes Horn von Ziegenböcken sehe weiß aus, am ganzen Stück aber schwarz; oder kararischer Marmor in Pulver zerrieben erscheine weiß, ganz aber gelb. Ebenso verhält es sich mit der Menge: Eine mäßige Portion Wein stärke und ermuntere, eine Menge davon zerstöre den Körper; ebenso sey es mit der Arznei. [2] Ist die Menge auch nicht als die Substanz auszusprechen, so ist es doch zugleich eine Abstraction, daß Quantität und Zusammensetzung etwas Gleichgültiges gegen Qualität und Auflösung seyen; die Veränderung der Quantität verändert vielmehr auch die Qualität.

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 124—126.
[2] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 129—131, 133.

h. Der achte Tropus ist aus der Relativität der Dinge geschöpft, also der allgemeine Tropus des Verhältnisses. Diese Relativität von allem Seyenden und Gedachten ist eine mehr innerliche, wesentlichere Bestimmtheit, worauf freilich eigentlich schon alle bisherigen Tropen gehen. „Nach diesem Tropus," sagt Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 135—136), „schließen wir, daß, da Alles im Verhältniß zu Etwas ist, wir darüber die Zustimmung zurückhalten müssen, was es für sich und seiner Natur nach ist. Es ist aber zu bemerken, daß wir hier Ist bloß in dem Sinne von Scheinen gebrauchen. Verhältniß wird in zwei Rücksichten gesagt: erstens in Beziehung auf das urtheilende Subject," diese Verschiedenheit haben wir in den vorhergehenden Tropen gesehen; „zweitens in Beziehung auf das zu beurtheilende Object, wie Rechts und Links." Sextus am angeführten Orte (§. 137, 140) argumentirt folgendermaßen: „Was für sich und unterschieden von Andern gesetzt wird, unterscheidet es sich von dem bloß Relativen, oder nicht? Ist es nicht verschieden von ihm, so wäre es selbst ein Relatives. Ist es verschieden, so ist es wieder ein Relatives. Was nämlich verschieden ist, verhält sich zu Etwas; denn es ist in Beziehung auf das gesetzt, wovon es unterschieden ist." Die Relativität überhaupt ist an dem, was absolut gesagt wird; denn das Verhältniß selbst ist ein Verhältniß an ihm selbst, nicht zu einem Andern. Das Verhältniß enthält den Gegensatz: was im Verhältniß zu einander ist, ist einmal selbstständig für sich; das andere Mal aber, indem es im Verhältniß ist, ist es auch nicht selbstständig. Ist nämlich Etwas nur in Bezug auf ein Anderes, so gehört das Andere mit dazu; es ist also nicht für sich. Wenn aber sein Anderes schon dazu gehört, so gehört auch schon sein Nichtseyn zu ihm; und es ist ein Widersprechendes, sobald es nicht ohne sein Anderes ist. „Weil wir aber das Relative nicht von seinem Andern trennen können, so wissen wir auch nicht, was es für sich und nach seiner Natur ist, müssen mithin unsere Zustimmung zurückhalten."

i. Der neunte Tropus ist dann das seltenere oder öf-

tere Geschehen der Dinge, das ebenso das Urtheil über die Dinge verändere. Was seltener ist, werde mehr in Werth gehalten, als das häufig Vorhandene; und die Gewohnheit mache, daß der Eine so, der Andere so darüber urtheilt. Die Gewohnheit sey also ein Umstand, welcher uns auch zu sagen erlaubt, daß die Dinge uns so scheinen, nicht allgemein und überhaupt, daß sie so sind.[1] Wenn man von den Dingen sagt, „das ist so:" so kann man auch einen Umstand aufzeigen, wo ihnen das entgegengesetzte Prädicat zukommt. Bleibt man z. B. bei der Abstraction des Menschen stehen, ist es dann wesentlich, einen Fürsten zu haben? — Nein. — Stände? — Nein. — Eine Republik? — Nein u. s. f.; denn sie sind da, und nicht dort.

k. Der zehnte Tropus geht das Ethische vorzüglich an, und bezieht sich auf die Sitten, Gewohnheiten und Gesetze. Das Sittliche, Gesetzliche ist dieß auch ebenso nicht; denn was hier für Recht gilt, gilt anderswo für Unrecht. Hierüber verhält sich der Skepticismus so, daß er das Gegentheil von dem als geltend aufzeigt, was als geltendes Gesetz behauptet wird. Bei dem gemeinen Verstand über das Gelten von Diesem und Jenem, z. B. daß der Sohn die Schulden seines Vaters zu bezahlen hat, ist dieß der letzte, ja einzige Grund hiervon, daß gesagt wird, dieß ist unmittelbar so, da es als Gesetz oder Gewohnheit gilt. Diesem entgegen zeigen die Skeptiker ebenso das Gegentheil als geltend auf: Daß der Sohn die Schulden des Vaters übernimmt, sey zwar Gesetz in Rhodus; in Rom aber brauche er sie nicht zu übernehmen, wenn er auf das väterliche Vermögen überhaupt Verzicht geleistet hat.[2] Wie beim Seyenden vom Bestimmten, das als wahr gilt, weil es ist, das Gegentheil als seyend aufgezeigt wird: so kann ebenso von Gesetzen, wenn ihr Grund der ist, daß sie gelten, ihr Gegentheil aufgezeigt werden. Der natürliche Mensch hat kein Bewußtseyn über das Vorhandenseyn der

[1] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 141—144.
[2] Sext. Emp. Pyrrh. Hyp. I, c. 14, §. 145, 148—149.

Entgegengesetzten; er lebt ganz bewußtlos in dieser Weise, nach dieser Sitte seiner Stadt, ohne je daran gedacht zu haben, daß er diese Sitte hat. Kommt er dann in ein fremdes Land, so verwundert er sich höchlich, indem er erst durch den Gegensatz erfährt, daß er diese Gewohnheit hat: und geräth zugleich in Ungewißheit, ob das Seinige oder das Entgegengesetzte Unrecht sey. Denn das Entgegengesetzte von dem, was ihm galt, gilt ebensogut, und einen weiteren Grund hatte er nicht; so daß, da Jedes so gut gilt, als das Andere, Keines gilt.

Wir sehen nun an diesen Wendungen, daß sie eigentlich gar keine logischen Wendungen sind, noch auf den Begriff gehen, sondern unmittelbar gegen das Empirische verfahren. Es wird von der unmittelbaren Gewißheit Etwas als wahr ausgegeben; von Diesem wird sein Gegentheil aus irgend einem andern Gesichtspunkte als ebenso gewiß nur aufgezeigt, also sein Andersseyn als geltend gesetzt. Die verschiedenen Umstände, auf die sich das Nichtgelten des Ersten und das Gelten des Andersseyns bezieht, sind eben in jenen Wendungen enthalten. Theilen wir nun diese zehn Tropen, den oben (S. 492) von Sextus gegebenen Andeutungen gemäß ein, so fällt bei den vier ersten Tropen die Ungleichheit des Objects in das beurtheilende Subject, indem das Urtheilende entweder das Thier, oder der Mensch, oder ein Sinn desselben, oder besondere Dispositionen an ihm sind. Oder die Ungleichheit fällt in den Gegenstand: hierher gehört der siebente und zehnte Tropus, indem einmal die Menge ein Ding zu etwas ganz Anderem macht, und dann das Moralische an verschiedenen Orten als allein absolut mit Ausschließung und Verbot von Anderem gilt. Der fünfte, sechste, achte und neunte Tropus betrifft endlich eine Verknüpfung beider Seiten, oder diese alle zusammen enthalten das Verhältniß; dieß ist ein Aufzeigen, daß das Object sich nicht an sich, sondern in Beziehung auf Anderes darstellt.

Aus Inhalt und Form sehen wir diesen Wendungen ihren älteren Ursprung an; denn der Inhalt, der nur mit dem Seyn zu

thun hat, zeigt nur dessen Veränderung auf, nimmt nur die Unbeständigkeit seiner Erscheinung auf, ohne seinen Widerspruch an ihm selbst, d. h. in seinem Begriffe, aufzuzeigen. In der Form aber zeigen sie ein ungeübtes Denken, das die Menge dieser Wendungen noch nicht unter ihre allgemeinen Gesichtspunkte bringt, wie Sextus thut, oder das Allgemeine, die Relativität, neben seine besonderen Weisen stellt. Wegen ihrer Plattheit sind wir nicht gewohnt, auf solche Manier eben ein großes Gewicht zu legen, und was darauf zu halten; aber in der That gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes sind sie ganz treffend. Dieser sagt geradezu: „Dieß ist so, weil es eben so ist;" denn er nimmt es aus der Erfahrung auf. Durch diese Wendungen wird er nun daran gewiesen, daß sein Aufnehmen Zufälligkeiten und Verschiedenheiten an ihm hat, die ihm das Ding bald so, bald anders darstellen, und ihn darauf aufmerksam machen, daß er selbst oder ein anderes Subject ebenso unmittelbar, aus demselben Grunde, d. h. aus keinem, sagt: „Es ist nicht so, sondern es ist vielmehr das Gegentheil." Der Sinn dieser Tropen hat also noch immer sein Gelten. Soll der Glaube oder das Recht durch ein Gefühl begründet werden, so ist dieß Gefühl in mir; und da kann denn der Andere sagen, „dieß ist nicht in mir." Soll das Finden das Gelten seyn, so ist das Aufzeigen des Nichtfindens nicht schwer; damit ist das Seyende aber zu einem Scheinenden heruntergesetzt, da bei jeder Versicherung ebensogut die entgegengesetzte gilt.

2. Neuere Tropen.

Die fünf anderen skeptischen Tropen haben einen durchaus anderen Charakter: und es erhellt sogleich, daß sie einen ganz anderen Standpunkt und Bildung des philosophischen Denkens bezeichnen; denn sie gehören mehr der denkenden Reflexion an, und enthalten die Dialektik, welche der bestimmte Begriff an ihm hat. Sextus Empirikus [1] setzt sie folgendermaßen auseinander.

[1] Pyrrh. Hyp. I, c. 15, §. 164—169 (Diog. Laërt. IX, 88—89).

a. Der erste Tropus ist die Verschiedenheit der Meinungen (ἀπὸ τῆς διαφωνίας): und zwar hier bestimmt nicht der Thiere und Menschen, sondern der Philosophen; wovon schon oben (S. 494—495) die Rede gewesen ist. Sextus, und ein Epikureer bei Cicero (s. Th. I, S. 29), führt die Vielheit der Dogmen an; woraus der Schluß gezogen wird, daß das Eine wie das Andere behauptet werde. Philosophen und Andere bedienen sich noch jetzt häufig dieses skeptischen Tropus, der somit sehr beliebt ist: Wegen der Verschiedenheit der Philosophien sey nichts von der Philosophie zu halten, und man könne nicht zur Wahrheit kommen, weil die Menschen so entgegengesetzt über sie gedacht haben. Diese Verschiedenheit der philosophischen Meinungen soll eine unüberwindliche Waffe gegen die Philosophie seyn; die Kategorie der Verschiedenheit ist aber sehr kahl, und im Eingang (Th. I, S. 30—32) ist gesagt worden, wie dieselbe aufzufassen ist. Die Idee der Philosophie ist in allen Philosophen Eine und dieselbe, wenn sie auch selbst kein Bewußtseyn darüber haben; aber diejenigen, die so viel von dieser Verschiedenheit sprechen, kennen sie ebensowenig. Die wahrhafte Verschiedenheit ist nicht substantiell, sondern eine Verschiedenheit in den verschiedenen Stufen der Entwickelung; und enthält die Verschiedenheit Einseitigkeit, wie bei den Stoikern, Epikur und der Skepsis, so ist dann freilich erst die Totalität das Wahre.

b. Das Verfallen in den unendlichen Progreß (ἡ εἰς ἄπειρον ἔκπτωσις) ist ein sehr wichtiger Tropus, wodurch der Skeptiker zeige, daß der Grund, der für eine Behauptung beigebracht wird, wieder selbst einer Begründung bedarf, und diese wiederum einer andern, und so fort ins Unendliche; woraus also ebenso die Zurückhaltung der Zustimmung erfolge, da nichts ist, wo die Befestigung angefangen werden könnte. Folglich läßt sich kein fester Grund nachweisen, da jeder vielmehr immer weiter zurückschiebt, man aber doch endlich aufhören muß. In neuern Zeiten haben sich Viele mit diesem Tropus breit gemacht; und in der That ist er gegen den Verstand und gegen den sogenannten Vernunftschluß (s. oben, S. 368) ein sehr richtiger Tropus. Soll nämlich das Ableiten aus Gründen die Kraft des Erkennens seyn, so ist dagegen zu erinnern, daß man bei einem solchen Verfahren doch ganz ungegründete Prämissen hat.

c. Der Tropus des Verhältnisses, die Relativität der Bestimmungen (ὁ ἀπὸ τοῦ πρός τι), ist unter den vorigen schon (S. 498) da gewesen: Daß das Behauptete sich zeige, so wie es erscheint, Theils nur in Beziehung auf das urtheilende Subject, Theils auf andere Dinge, nicht wie es an sich von Natur ist.

d. Der vierte Tropus ist der der Voraussetzung (ὁ ἐξ ὑποθέσεως): „Wenn die Dogmatiker sehen, daß sie in das Unendliche zurückgeworfen werden, so stellen sie Etwas als Princip auf, das sie nicht beweisen, sondern schlechthin und ohne Beweis sich zugegeben wissen wollen;" das ist ein Axiom. So gut nun der Dogmatiker das Recht hat, ein Axiom als unbewiesen vorauszusetzen: so hat der Skeptiker gleiches Recht, oder — wenn man so sagen will — gleiches Unrecht, das Gegentheil als unbewiesen vorauszusetzen; Eins gilt, wie das Andere. So sind alle Definitionen Voraussetzungen. Spinoza z. B. setzt Definitionen voraus: vom Unendlichen, von der Substanz, dem Attribut u. s. w.; und das Uebrige folgt dann consequent daraus. Heutiges Tags giebt man lieber Versicherungen, und spricht von Thatsachen des Bewußtseyns.

e. Der letzte Tropus ist der der Gegenseitigkeit (διάλληλος), oder der Beweis im Cirkel: „Dasjenige, wovon die Rede ist, wird durch Etwas begründet, das selbst wieder eines Andern zu seiner Begründung bedarf; hierzu wird nun das gebraucht, was von ihm begründet werden sollte, so daß Jedes durch das Andere begründet ist." Soll man mit dem Beweise nicht ins Unendliche hinausgehen und auch nichts vorausgesetzt werden, so wird der Grund wieder durch das Begründete begründet. Auf die Frage: „Was ist der Grund der Erscheinung?" antwortet man: „Die Kraft;" diese ist aber selbst nur aus den Momenten der Erscheinung hergeleitet.

Daß auf diese fünf Wendungen überhaupt alle skeptische Un-

terſuchung hinauslaufe, zeigt nun Sextus (Pyrrh. Hyp. I, c. 15, §. 169—177) auf folgende Art; woraus zugleich erhellt, daß der Skepticismus nicht überhaupt ein Räſonniren gegen Etwas aus Gründen iſt, die ſich finden werden, die der Scharfſinn am beſondern Gegenſtande entdeckt, ſondern daß er ein hohes Bewußtſeyn über die Kategorien hat. α) „Der vorliegende Gegenſtand iſt entweder ein empfundener" (nach Epikur), „oder ein gedachter" (nach den Stoikern). „Wie er aber auch beſtimmt werden möge, immer iſt über ihn eine Verſchiedenheit der Meinungen," und beſonders der philoſophiſchen, „vorhanden." Dieß iſt nun der erſte Tropus. „Denn Einige halten das Empfundene, Andere das Gedachte allein für das Wahre," d. i. das Kriterium; „Andere aber wieder einiges Gedachte und einiges Empfundene." Es iſt hiermit ein Widerſpruch vorhanden. „Iſt nun dieſer Widerſpruch übereinſtimmig zu machen, oder nicht? Wenn nicht, ſo müſſen wir unſere Zuſtimmung zurückhalten. Iſt er aber zu löſen, ſo iſt die Frage: Wodurch ſoll entſchieden werden?" Was ſoll das Kriterium, den Maaßſtab, das Anſich enthalten? „Das Empfundene, ſoll es vom Empfundenen oder vom Gedachten beurtheilt werden?" β) Jede Seite, einzeln als das Anſich betrachtet, geht nach den Skeptikern ins Unendliche; es iſt dieß aber eine Beſchreibung, die für ſich zu erweiſen wäre. „Wenn das Empfundene vom Empfundenen beurtheilt werden ſoll, ſo giebt man zu (da eben vom Empfundenen die Rede iſt), daß dieſes Empfundene eines andern Empfundenen zur Begründung bedürfe;" denn die Ueberzeugung davon iſt nicht ohne Widerſpruch. „Wenn aber das Begründende wieder ein Empfundenes iſt, ſo bedarf, was das Begründende ſeyn ſoll, damit ebenſoſehr einer Begründung; ſo kommt man in das Unendliche fort," — zweiter Tropus. Ebenſo iſt es aber, wenn das Gedachte Kriterium ſeyn, oder in ihm das Anſich liegen ſoll: „Soll das Gedachte das Beurtheilende des Empfundenen ſeyn, ſo bedarf daſſelbe gleichfalls, da es ſelbſt ein Solches iſt, über welches keine Uebereinſtimmung herrſcht, eines Andern zur Begründung. Dieß Begründende iſt aber ebenſo ein

Gedachtes, und bedarf auch wieder der Begründung; womit auch dieß ins Unendliche fällt." Von der Wirkung kommt man ſo auf die Urſache: dieſe iſt indeſſen auch nichts Urſprüngliches, iſt ſelbſt eine Wirkung u. ſ. f. Wenn man aber ſo in den Fortgang in das Unendliche verfällt, ſo hat man keine Begründung; denn was man als Urſache annimmt, iſt ſelbſt nur Wirkung: und da man nur immer ſo fort geht, ſo liegt darin, daß kein Letztes geſetzt iſt. Die falſche Meinung, als ob dieſer Fortgang eine wahrhafte Kategorie wäre, findet ſich auch bei Kant und Fichte; damit iſt dann aber kein wahrhaft Letztes, oder, was daſſelbe iſt, Erſtes geſetzt. Das unendliche Fortgehen ſtellt ſich der Verſtand als etwas Erhabenes vor; der Widerſpruch iſt jedoch der, daß man von einer Urſache ſpricht, und es ſich dann zeigt, ſie ſey nur eine Wirkung. Man kommt nur bis zum Widerſpruch und zur beſtändigen Wiederholung deſſelben, aber nicht zur Auflöſung und damit zum wahrhaften Prius. γ) Sollte nun aber ferner dieſer unendliche Fortgang nicht genügen, was auch die Skeptiker einſahen, er alſo abgeſchnitten werden müſſen: ſo könne dieß auf die Weiſe geſchehen, daß das Seyn oder das Empfundene ſeine Begründung im Gedanken hätte, und umgekehrt ebenſo zur Begründung des Gedankens das Empfundene herbeigenommen werden muß. Damit wäre zwar Jedes begründet, ohne daß zur Unendlichkeit fortgegangen würde; das Begründende wäre dann aber auch das Begründete, und es würde nur von Einem zum Andern gegangen. So falle dieß drittens in den Tropus der Gegenſeitigkeit, wo aber ebenſowenig eine wahrhafte Begründung vorhanden iſt: denn da Jedes nur durch das Andere iſt, ſo iſt Keines eigentlich an und für ſich geſetzt, ſondern Jedes das Anſich nur für das Andere; was ſich aufhebt. δ) Werde aber dieß vermieden durch ein unbewieſenes Axiom, welches als ein Anſich, als Erſtes und abſoluter Grund angenommen wird, ſo falle dieſe Argumentation in die Wendung der Vorausſetzung, — den vierten Tropus. Wenn aber ein ſolches Annehmen gilt, ſo gelte es ebenſo, das Gegentheil anzunehmen. So wird gegen die abſolute

Behauptung des Idealismus, „das Absolute ist das Ich," mit gleichem Rechte geradezu behauptet, „das Absolute ist das Seyn." Der Eine in der unmittelbaren Gewißheit seiner selbst sagt: „Ich bin mir absolut;" der Andere ebenso in der Gewißheit seiner selbst: „Das ist mir absolut gewiß, daß Dinge sind." Der Idealismus hat Jenes nicht erwiesen, Dieß nicht aufgehoben, bleibt neben ihm stehen, und behauptet nur aus seinem Princip heraus; aber Alles läuft dann darauf hinaus, daß, weil Ich absolut ist, *also* nicht das Nicht-Ich absolut seyn kann. Umgekehrt kann man ebenso gut sagen: „Weil das Ding absolut ist, so ist nicht das Ich absolut." Wenn es so gilt, sagt Sextus weiter, Etwas als unbewiesen unmittelbar vorauszusetzen: so sey es ungereimt, etwas Anderes vorauszusetzen zum Beweise desjenigen, zu dessen Behuf es vorausgesetzt wird; man brauche nur geradezu das als an sich seyend so zu setzen, von dem die Rede ist. Aber wie es ungereimt sey, dieß zu thun, so auch das Andere. So geht man auch in den endlichen Wissenschaften zu Werke. Wenn man sich aber, wie solcher Dogmatismus, das Recht nimmt, Etwas vorauszusetzen, so hat auch jeder Andere ebensogut das Recht, Etwas vorauszusetzen. Damit kommt denn die moderne unmittelbare Offenbarung des Subjects hervor. Jeder thut nichts, als daß er versichert, er finde z. B. in seinem Bewußtseyn, daß Gott ist; da hat denn Jeder das Recht zu sagen, er finde in seinem Bewußtseyn, daß Gott nicht ist. Mit diesem unmittelbaren Wissen in neuerer Zeit ist man so gar weit nicht, — etwa nicht weiter, als die Alten. ε) *Fünftens* habe nach dem *Tropus des Verhältnisses* alles Empfundene eine *Beziehung* auf etwas Anderes, auf das Empfindende; sein Begriff ist eben dieß, für ein Anderes zu seyn. Ebenso verhalte es sich mit dem Gedachten; als allgemeiner Gegenstand des Denkens, habe es auch die Form, Etwas für ein Anderes zu seyn.

Fassen wir dieß allgemein zusammen, so ist das Bestimmte, es sey Seyendes oder Gedachtes: α) wesentlich, als Bestimmtes, das Negative eines Andern, d. h. es ist auf ein Anderes bezogen, und für

dasselbe, also im *Verhältniß*; darin ist eigentlich Alles erschöpft. β) In dieser Beziehung auf ein Anderes, ist dieses, als seine Allgemeinheit gesetzt, der Grund desselben; aber dieser Grund, als dem Begründeten entgegengesetzt, ist selbst ein Bestimmtes, hat seine Realität somit erst an dem Begründeten. Dadurch, daß ich dieß Allgemeine überhaupt wieder als ein Bestimmtes betrachte, ist es also durch ein Anderes bedingt, wie das Vorhergehende, und so fort *ins Unendliche*. γ) Damit dieß Bestimmte, für welches, wie im Bewußtseyn, Anderes ist, Seyn habe, muß eben dieß Andere seyn, da es an diesem seine Realität hat; und indem dieser sein Gegenstand ebenso für Anderes ist, so bedingen sie sich gegenseitig und sind durch einander vermittelt, Keines aber ist an sich. Indem das Allgemeine, als Grund, seine Realität am Seyenden, und dieß Seyende seine Realität am Allgemeinen hat: so ist das die *Gegenseitigkeit*, wodurch an sich Entgegengesetzte sich wechselseitig begründen. δ) Was aber an sich ist, ist eben ein Solches, das nicht durch ein Anderes vermittelt ist; als das Unmittelbare, das ist, weil es ist, ist es jedoch ein *Vorausgesetztes*. ε) Wird nun *dieses* Bestimmte als vorausgesetzt angenommen, so auch *anderes*. — Noch kürzer können wir sagen, der Mangel aller Verstandes-Metaphysik ist: α) Theils die *Demonstration*, womit sie ins Unendliche verfällt; β) Theils Voraussetzungen, die ein *unmittelbares Wissen* sind.

Diese Tropen sind also eine gründliche Waffe gegen die Verstandesphilosophie; und die Skeptiker richteten sie Theils gegen das gemeine Bewußtseyn, Theils gegen Principien der philosophischen Reflexion mit großem Scharfsinn. Diese skeptischen Tropen *treffen* in der That dasjenige, was eine *dogmatische Philosophie* nicht in dem Sinne genannt wird, daß sie einen positiven Inhalt hat, sondern etwas Bestimmtes als das Absolute behauptet; und sie muß, ihrer Natur nach, sich selbst in allen jenen Formen herumwerfen. Der Begriff dogmatischer Philosophie ist bei den Skeptikern überhaupt, daß Etwas als das Ansich behauptet werde; sie ist also dem Idealismus darin entgegengesetzt, daß sie

ein Seyn als das Absolute behauptet. Es ist aber ein Mißverstand oder formelles Verstehen, als ob alle Philosophie, die nicht Skepticismus ist, Dogmatismus sey. Der Dogmatismus, wie die Skeptiker ihn ganz richtig beschreiben, besteht darin, etwas Bestimmtes, z. B. Ich *oder* Seyn, Gedanke *oder* Sinnliches, als das Wahre zu behaupten. So ist mit dem Geschwätze von Idealismus, dem man den Dogmatismus entgegengesetzt hat, ebenso viel Mißbrauch und Unverstand getrieben worden. Dem Kriticismus, der überhaupt kein Ansich, nichts Absolutes weiß, gilt alles Wissen von dem Ansichseyenden als solchen für Dogmatismus, während er der ärgste Dogmatismus ist, indem er festsetzt, daß das Ich, die Einheit des Selbstbewußtseyns, entgegengesetzt dem Seyn, an und für sich ist, und draußen das Ansich ebenso, Beide also absolut nicht zusammenkommen können. Dem Idealismus galt ebenso das als Dogmatismus, worin, wie z. B. bei Plato und Spinoza, das Absolute als Einheit des Selbstbewußtseyns und des Seyns, nicht als Selbstbewußtseyn dem Seyn entgegengesetzt ausgesprochen war. Die speculative Philosophie *behauptet* also wohl auch, jedoch nicht so ein Bestimmtes: oder sie kann ihr Wahres nicht in der einfachen Form eines Satzes ausdrücken, wiewohl die Philosophie oft fälschlich so verstanden wird, daß sie einen obersten Grundsatz voraussetze, aus dem alles Andere hergeleitet werden soll. Indem dann aber ihrem Principe auch die Form eines Satzes gegeben werden kann, so ist der Idee dieß nicht wesentlich, was dem Satze als solchem angehört, und der Inhalt so beschaffen, daß er dieß unmittelbare Seyn selbst aufhebt, wie bei den Akademikern. In der That das, was jetzt ein Satz genannt wird, bedarf an und für sich der Vermittelung oder eines Grundes; denn er ist ein unmittelbar Bestimmtes, das einen anderen Satz gegen sich hat, der wieder von derselben Beschaffenheit ist, u. s. f. ins Unendliche. Als Satz ist mithin jeder die Verbindung zweier Momente, die eine Verschiedenheit an ihnen haben, und deren Verbindung zu vermitteln ist. Die dogmatische Philosophie nun, welche

diese Manier hat, Ein Princip in einem bestimmten Satze als Grundsatz aufzustellen, meint, er sey darum allgemein und das Andere unter ihm enthalten. Allerdings. Aber zugleich ist eben dieß seine Bestimmtheit, daß er *nur* allgemein ist; solches Princip ist daher immer bedingt, und hat mithin die zerstörende Dialektik an ihm selbst.

Gegen alle diese dogmatischen Philosophien, solchen Kriticismus und Idealismus nicht ausgenommen, haben die skeptischen Tropen die negative Kraft, es aufzuzeigen, daß das nicht an sich ist, was jene als das Ansich behaupten. Denn solches Ansich ist ein Bestimmtes, und kann der Negativität, seinem Aufgehobenwerden, nicht widerstehen. Es macht dem Skepticismus Ehre, über das Negative dieß Bewußtseyn sich gegeben zu haben, und die Formen des Negativen sich so bestimmt gedacht zu haben. Der Skepticismus verfährt nicht so, daß man, wie man es nennt, einen Einwurf vorbringt, eine Möglichkeit, sich die Sache auch noch anders vorzustellen; das wäre nur irgend ein Einfall, der gegen dieß behauptete Wissen zufällig ist. Der Skepticismus ist nicht solch' empirisches Thun, sondern enthält eine wissenschaftliche Bestimmung; seine Tropen gehen auf den Begriff, das Wesen der Bestimmtheit selbst, und sind gegen das Bestimmte erschöpfend. In diesen Momenten will der Skepticismus sich behaupten, und der Skeptiker erkennt darin die eingebildete Größe seines Individuums; diese Tropen beweisen ein höher gebildetes dialektisches Bewußtseyn in dem Fortgehen der Argumentation, als in der gewöhnlichen Logik, der Logik der Stoiker und der Kanonik des Epikur, vorhanden ist. Diese Tropen sind nothwendige Gegensätze, in welche der Verstand fällt; vorzüglich ist der Progreß ins Unendliche, und die Voraussetzung (das unmittelbare Wissen) noch in neuern Zeiten häufig (s. oben, S. 507).

Dieß ist nun das Verfahren des Skepticismus überhaupt; und es ist von der höchsten Wichtigkeit. Indem das skeptische Bewußtseyn in allem unmittelbar Angenommenen aufzeigt, daß es nichts Festes, nichts an und für sich ist: so haben die Skeptiker

alle besonderen Bestimmungen der einzelnen Wissenschaften vorgenommen, und gezeigt, daß sie nichts Festes sind. Das Nähere dieser Anwendung auf verschiedene Wissenschaften anzugeben, gehört nicht hierher: welche klare Kraft der Abstraction auch erforderlich ist, diese Bestimmungen des Negativen oder der Entgegensetzung überall in allem concreten Stoffe, in allem Gedachten zu erkennen, und an diesem Bestimmten seine Schranke zu finden. Sextus z. B. nimmt die einzelnen Wissenschaften concret vor mit vieler Kraft der Abstraction, und zeigt an allen ihren Bestimmungen das Andere ihrer selbst auf. So setzt er die Bestimmungen der Mathematik sich entgegen, und zwar nicht äußerlich, sondern in sich; er greift (adv. Math. III, 20—22) dieß an, daß man sagt, es gebe einen Punkt, Raum, Linie, Fläche, Eins u. s. f. Wir lassen den Punkt unbefangen als ein einfaches Eins im Raume gelten, wonach er keine Dimension hat; hat er aber keine Dimension, so ist er nicht im Raume, und so kein Punkt mehr. Er ist einerseits die Negation des Raums, andererseits aber, insofern er die Grenze des Raums ist, berührt er den Raum: diese Negation des Raums hat also einen Antheil an dem Raum, ist selbst räumlich; und so ist er ein in sich Nichtiges, damit aber auch ein Dialektisches in sich. Der Skepticismus hat also auch eigentlich speculative Ideen behandelt, und ihre Wichtigkeit aufgezeigt; denn das Aufzeigen des Widerspruchs beim Endlichen ist ein wesentlicher Punkt der speculativ philosophischen Methode.

Die zwei formellen Momente in dieser skeptischen Bildung sind erstens die Kraft des Bewußtseyns, von sich selbst zurückzutreten, und das Ganze, das vorhanden ist, sich und seine Operation mit eingeschlossen, sich zu seinem Gegenstande zu machen. Das zweite Moment ist, die Form aufzufassen, in der ein Satz ist, mit dessen Inhalt unser Bewußtseyn auf irgend eine Weise beschäftigt ist: während ein ungebildetes Bewußtseyn von dem, was außer dem Inhalt noch vorhanden ist, nichts zu wissen pflegt. Im Urtheil z. B. „Dieß Ding ist Eins" bemüht man sich

nur mit dem Eins und dem Dinge: nicht damit, daß hier ein Etwas, ein Bestimmtes auf das Eins bezogen wird. Diese Beziehung aber ist das Wesentliche, und die Form des Bestimmten; wodurch dieses Haus, das ein Einzelnes ist, sich eins mit dem Allgemeinen setzt, das verschieden von ihm ist. Dieses Logische, d. h. eben das Wesentliche, ist es, was der Skepticismus zum Bewußtseyn bringt, und woran er sich hängt: z. B. die Zahl, das Eins, als das vorausgesetzte Fundament der Arithmetik. Nicht die Sache will er geben, noch streitet er, ob sie so oder so ist, sondern ob die Sache selbst etwas ist; das Wesen des Ausgesprochenen faßt er auf, dieß ganze Princip des Behauptens greift er an. So z. B. von Gott fragt er nicht, ob er solche oder solche Eigenschaften habe; sondern die Skeptiker wenden sich an das Innerste, zum Grunde Liegende dieses Vorgestellten, und fragen, ob es Realität habe. „Da wir nicht das Wesen Gottes kennen," sagt Sextus (Pyrrh. Hyp. III, c. 1, §. 4), „so werden wir auch nicht dessen Eigenschaften erkennen und einsehen können." Ebenso wird in den vorhergehenden Büchern (II, c. 4, sqq.) untersucht, ob das Kriterium der Wahrheit, wie der Verstand es fixirt, Etwas ist, ob wir die Dinge-an-sich erkennen, oder das Ich nur sich die absolute Gewißheit ist. Das ist der Weg, ins Wesen einzudringen.

Auf solche Weise findet der Skepticismus allerdings gegen das Endliche seine Anwendung. So viel Kraft nun aber auch diese Momente seiner negativen Dialektik gegen das eigentlich dogmatische Verstandesbewußtseyn haben, so unkräftig und ungenügend sind seine Angriffe gegen das wahrhaft Unendliche der speculativen Idee. Denn was diese selbst anbetrifft, so ist sie eben nicht ein Endliches, Bestimmtes, hat nicht die Einseitigkeit, welche im Satze liegt; sondern sie hat das absolut Negative an ihr selbst, ist in sich rund, enthält dieß Bestimmte und sein Entgegengesetztes in deren Idealität an ihr selbst. Insofern diese Idee, als die Einheit dieser Gegensätze, selbst nach Außen wieder eine bestimmte ist, steht sie der Macht des Negativen offen;

ja eben dieß ist ihre Natur und Realität, sich selbst sofort zu bewegen: so daß sie als bestimmte sich wieder in Einheit mit dem ihr entgegengesetzten Bestimmten setzt, und sich so zum Ganzen organisirt, dessen Ausgangspunkt mit dem Endresultate wieder in Eins zusammenfällt. Diese Identität ist eine andere, als die des Verstandes: der Gegenstand, als in sich concret, ist damit sich selbst entgegengesetzt; ebenso ist aber die dialektische Auflösung dieses Endlichen und Andern schon selbst im Speculativen enthalten, ohne daß der Skepticismus dieß erst aufzuzeigen brauchte, da das erkannte Vernünftige selbst das gegen das Bestimmte thut, was der Skepticismus thun will. Wagt sich nun der Skepticismus dennoch an dieß eigentlich Speculative, so kann er ihm nichts anhaben, noch anders ankommen, als wenn er dem Speculativen selbst etwas angethan hat; sein Verfahren gegen das Vernünftige ist also überhaupt dieß, daß er es zu einem Bestimmten macht, immer eine endliche Denkbestimmung oder einen Verhältnißbegriff erst in dasselbe hineinbringt, an den er sich hält, der aber gar nicht im Unendlichen ist, und dann gegen dasselbe argumentirt: d. h. daß er es falsch auffaßt, und es nun so widerlegt. Oder also er giebt dem Unendlichen erst die Krätze, um es kratzen zu können. Besonders ist darin der Skepticismus neuerer Zeit merkwürdig, dem an Rohheit des Verstehens und Andichtens der alte nicht gleich kommt. So wird noch jetzt das Speculative in etwas Rohes verwandelt; man kann bei dem Wort bleiben, und doch ist die Sache verkehrt, indem man die Identität des Bestimmten dem Speculativen genommen hat. Das, was hier am unbefangensten scheint, ist, daß aufgesucht wird, was der Grundsatz einer speculativen Philosophie sey; es scheint damit ihr Wesen ausgesprochen zu werden, und ihr nichts angedichtet oder angeheftet, noch Etwas an ihr verändert zu werden. Hier wird ihr nun, nach der Vorstellung der nicht speculativen Wissenschaften, das Dilemma entgegengestellt, daß der Grundsatz entweder eine unbewiesene Voraussetzung ist, oder einen Beweis erfordert, der dann

erst den Grund enthält. Der Beweis, der von diesem Grundsatze gefordert wird, setzt selbst schon etwas Anderes, etwa die logischen Regeln des Beweises, voraus; diese logischen Regeln sind aber selbst solche Sätze, die bewiesen werden müßten: und so geht es fort ins Unendliche, wenn man nicht eine absolute Voraussetzung machen will, der eine andere entgegengestellt werden kann (s. oben, S. 507). Allein eben diese Formen von Satz, einem folgenden Beweise u. s. f. kommen ja in dieser Gestalt dem Speculativen nicht zu (s. oben, S. 508): als ob hier der Satz, und getrennt davon der Beweis vorhanden sey; sondern der Beweis fällt da in den Satz hinein. Der Begriff ist dieses Selbstbewegen, nicht, wie in einem Satze, Ruhenwollen: noch so, daß der Beweis einen anderen Grund oder Mittelbegriff herbeibringt, und eine andere Bewegung ist; sondern er hat diese an ihm selbst.

Sextus Empirikus (adv. Mathemat. VII, 310—312) kommt so z. B. auf die speculative Idee über die Vernunft, die, als das Denken des Denkens, sich selbst begreife, und in ihrer Freiheit also bei sich selbst ist. Dieß sahen wir (S. 294, 297) bei Aristoteles. Um diese Idee zu widerlegen, argumentirt Sextus auf folgende Weise: „Die Vernunft, die begreift, ist entweder das Ganze, oder sie ist nur ein Theil.“ Zum Wissen des Speculativen gehört aber, daß es außer dem Entweder-Oder noch ein Drittes giebt; es ist Sowohl, als auch, und Weder-Noch. „Ist die Vernunft als das Begreifende das Ganze, so bleibt nichts übrig für das Begriffene. Ist die begreifende Vernunft aber nur ein Theil, der sich selbst begreift: so ist dieser Theil als begreifender wieder entweder das Ganze, und dann bleibt wieder nichts dem Begriffenen übrig; oder wäre das Begreifende so ein Theil, daß das Begriffene der andere Theil ist, so begriffe das Begreifende nicht sich selbst,“ u. s. f. Es erhellt aber erstens, daß bei dieser Argumentation eben weiter nichts geschieht, als daß der Skepticismus hier in das Verhältniß des Insichselbstdenkens des Denkens die so flache Kategorie vom Verhältniß des Ganzen und

der Theile nach der gewöhnlichen Verstandesbestimmung erst mit hineinträgt, das nicht in jener Idee liegt, obwohl doch auch schon bei endlichen Dingen das Ganze eben von allen Theilen gebildet wird, und diese Theile das Ganze ausmachen, mithin Theile und Ganzes identisch sind. Ganzes und Theil ist nun aber gar kein Verhältniß der Vernunft zu sich selbst, sondern viel zu untergeordnet, und ganz ungehörig, um in die speculative Idee gebracht zu werden. Zweitens hat der Skepticismus Unrecht, dieß Verhältniß in dem Sinne der gemeinen nichtigen Vorstellung, die kein Arges daran hat, unmittelbar gelten zu lassen. Wenn die Reflexion von einem Ganzen spricht, so bleibt ihr außer demselben nichts übrig. Aber das Ganze ist eben dieß, sich entgegengesetzt zu seyn: einmal als Ganzes einfach dasselbe zu seyn, als die Theile: wie andererseits die Theile dasselbe sind, was das Ganze, indem sie zusammen das Ganze ausmachen. Das Sichselbstbegreifen der Vernunft ist gerade, wie das Ganze alle seine Theile begreift, wenn es in seinem rechten speculativen Sinne genommen wird; und nur so könnte hier von diesem Verhältnisse die Rede seyn. So aber wie Sextus sagt, daß es nichts außer dem Ganzen gebe, verharren beide Seiten, das Ganze und die Theile, als Andere gegen einander; im Speculativen sind Beide zwar auch Andere, ebenso sind sie aber auch nicht Andere, sondern das Andersseyn ist ideell: außer dem Ganzen existirt also allerdings noch ein Anderes, nämlich es selbst als die Vielheit seiner Theile. Die Argumentation beruht also darauf, daß in die Idee zuerst eine fremde Bestimmung hineingebracht wird, und dann gegen die Idee argumentirt wird, nachdem sie so durch Isolirung einer einseitigen Bestimmung ohne daß das andere Moment der Bestimmung hinzugenommen wird, verunreinigt ist. Ebenso ist es, wenn man sagt: „Objectivität und Subjectivität sind verschieden, also kann nicht ihre Einheit ausgedrückt werden.“ Man behauptet zwar, man halte sich ganz an die Worte: aber eben in diese Worte gefaßt ist die Bestimmung einseitig, und es gehört zu ihr auch das Andere; so daß diese Unterschiedenheit nicht das ist, was gilt, sondern aufzuheben ist.

Dieß mag genug seyn vom wissenschaftlichen Wesen des Skepticismus; und wir haben damit den zweiten Abschnitt der Griechischen Philosophie beendet. Der allgemeine Standpunkt des Selbstbewußtseyns in dieser zweiten Periode, die Freiheit des Selbstbewußtseyns durch das Denken zu erringen, ist allen diesen Philosophien gemein. Im Skepticismus sehen wir nun die Vernunft so weit gekommen, daß alles Gegenständliche, es sey des Seyns oder des Allgemeinen, für das Selbstbewußtseyn verschwunden ist. Der Abgrund des Selbstbewußtseyns des reinen Denkens hat Alles verschlungen, den Boden des Denkens vollkommen rein gemacht: hat nicht nur das Denken erfaßt, und außer ihm ein erfülltes Universum; sondern positiv ausgedrückt, ist das Resultat, daß das Selbstbewußtseyn sich selbst das Wesen ist. Aeußerliche Objectivität ist nicht als ein gegenständlich Seyendes, noch als allgemein Gedachtes; sondern nur dieß ist, daß das einzelne Bewußtseyn ist, und daß es allgemein ist. Wenn es aber auch für uns Gegenstand ist, für es ist dieß doch nicht sein Gegenstand; und so hat es eben selbst noch die Weise der Gegenständlichkeit. Der Skepticismus zieht kein Resultat, oder drückt seine Negation nicht als etwas Positives aus. Allein das Positive ist nichts Anderes, als das Einfache; oder wenn der Skepticismus auf das Verschwinden alles Allgemeinen geht, so ist sein Zustand, als Unerschütterlichkeit des Geistes, in der That selbst dieses Allgemeine, Einfache, Sichselbstgleiche, — aber eine Allgemeinheit (oder ein Seyn), welche die Allgemeinheit des einzelnen Bewußtseyns ist. Das skeptische Selbstbewußtseyn aber ist dieß entzweite Bewußtseyn, dem einerseits die Bewegung eine Verwirrung seines Inhalts ist: es ist eben diese Alles sich vernichtende Bewegung, in der ihm ganz zufällig und gleichgültig ist, was sich ihm darbietet; es handelt nach Gesetzen, die ihm nicht für wahr gelten, und ist ein vollkommen empirisches Daseyn. Auf einer andern Seite ist sein einfaches Denken die Unerschütterlichkeit des Sichselbstgleichwerdens; aber seine Realität, seine Einheit mit sich selbst, ist etwas vollkommen Leeres, und die wirkliche Erfül-

lung jeder beliebige Inhalt. Als diese Einfachheit und zugleich reine Verwirrung, ist der Skepticismus in der That der sich völlig aufhebende Widerspruch. Da in ihm der Geist dazu gekommen ist, sich in sich selbst als das Denkende zu vertiefen, wo er sich im Bewußtseyn seiner Unendlichkeit als das Letzte erfaßt: so fällt namentlich der Flor des Skepticismus in die Römische Welt, weil eben, wie wir (S. 426) sahen, bei dieser äußerlichen, todten Abstraction des Römischen Princips (dem Republikanischen, und dem Despotismus der Kaiser) der Geist aus einem Daseyn, das ihm keine Befriedigung geben könnte, in die Intellectualität zurückgeflohen ist. Indem dann hier der Geist nur innerlich durch gebildetes Denken Versöhnung und Eudämonie suchen konnte, und der ganze Zweck der Welt nur auf die Befriedigung des Individuums geht, so kann Gutes nur als individuelles Wirken in jedem einzelnen Falle hervorgebracht werden. Unter den Römischen Kaisern sehen wir zwar berühmte Männer, vorzüglich Stoiker, wie Antonin und Andere; sie sahen dieß aber als Befriedigung ihres Individuums an, und sind nicht zum Gedanken gekommen, durch Institutionen, Gesetze, Verfassungen, der Wirklichkeit Vernünftigkeit zu geben. Diese Einsamkeit des Geistes in sich ist also wohl zugleich Philosophiren; das Denken ist aber abstract bei sich als todtes Erstarren, und passiv nach Außen: und bewegt es sich auch in sich, so geschieht dieß doch nur mit Verachtung aller Unterschiede. Der Skepticismus gehört so dem Verfall der Philosophie und der Welt an.

Die nächste Stufe, welche das Selbstbewußtseyn erreicht, ist, daß es ein Bewußtseyn über das erhält, was es so geworden, oder ihm sein Wesen zum Gegenstande wird. Das Selbstbewußtseyn ist sich das einfache Wesen; es giebt keine andere Wesenheit mehr für es, als diese, die sein Selbstbewußtseyn ist. Diese ist ihm noch nicht im Skepticismus Gegenstand, sondern sein Gegenstand ist ihm nur Verwirrung. Indem es Bewußtseyn ist, ist Etwas für es; in diesem Gegensatze ist für das skeptische Bewußtseyn nur der verschwindende Inhalt, ohne daß er in seinem einfachen Bleiben zusammengefaßt wäre. Die Wahrheit desselben aber ist das Zusammensinken desselben ins Selbstbewußtseyn, und das Sich-zum-Gegenstandwerden des Selbstbewußtseyns; so daß das Wesen die Form eines seyenden oder gedachten Allgemeinen zwar hat, aber daß ihm in diesem wesentlich sein Selbstbewußtseyn nicht ein Fremdes ist, wie im Skepticismus. Es ist sich zugleich erstens nicht das unmittelbar nur seyende Einfache, ein völlig Anderes, wie wenn wir etwa sagen, die Seele ist einfach; sondern diese ist das einfache Negative, das aus der Bewegung, aus dem Andersseyn als das Allgemeine in sich zurückkehrt. Zweitens hat diese allgemeine Macht, die ausspricht, „Ich bin bei mir selbst," ebenso die Bedeutung des Seyns, das, als gegenständliches Wesen, ein Bleiben fürs Bewußtseyn hat, nicht bloß, wie bei den Skeptikern, verschwindet; sondern die Vernunft weiß, nur sich in ihm zu haben und zu finden. Diese Innerlichkeit des Geistes bei sich selbst hat sich in sich eine Idealwelt aufgebaut, den Grund und Boden der Intellectual-Welt gelegt, eines Reichs Gottes, das zur Wirklichkeit herabgekommen und in Einheit mit ihr ist; und das ist der Standpunkt der Alexandrinischen Philosophie.

Berichtigungen.

Erſter Theil.

S. VII. Z. 6. v. u. ſtatt: ſo ausgeführt, daß hin und wieder, lies: hin und wieder ſo ausgeführt, daß dann.
" 39. " 1—3. " " ſtatt: Göthe ſagt daher mit Recht irgendwo: „Das Gebildete wird immer ſelbſt wieder zu Stoff;" lies: Göthe (Zur Morphologie, 1817, Bd. I, S. X) ſagt daher mit Recht: „Das Gebildete wird ſogleich wieder umgebildet;"
" 50. " 4. " v. " verbrauchen, lies: depenſiren.

Zweiter Theil.

" 43. " 2. " " " Athene, lies: Athener.
" 45. " 19. " " " Die Feldherren belohnten, lies: Alcibiades drang bei den Feldherren darauf.
" " " 20. " " ſetze: zu belohnen, hinter: des Tapferſten.
" 114. " 3. " " ſtatt: egten, lies: legten.
" " " 3. " u. " zuförderſt, lies: zuvörderſt.
" 118. " 1. " v. " jedem, lies: jeden.
" 173. " 4. " " " iſt in nicht zu unterſtreichen.
" 345. Note Z. 3. ſtatt: φαντασμάτων? lies: φαντασμάτων;
" 358. Z. 9. v. v. hinter τὰ ὄντα, ſetze hinzu: an.
" 362. " 5. " v. ſtatt: ſeyenden, lies: Seyenden.
" 416. " 14. " v. " Verbindungene inzugehen, lies: Verbindungen einzugehen.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

FEB 18 1913

F 3431851

193.H38
I V13-14

HEGEL

COLUMBIA UNIVERSITY
0032249454

VOLUME 15

Columbia University
in the City of New York

LIBRARY

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the date indicated below, or at the expiration of a definite period after the date of borrowing, as provided by the rules of the Library or by special arrangement with the Librarian in charge.

DATE BORROWED	DATE DUE	DATE BORROWED	DATE DUE
C28(239)M100			

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. C. Michelet,
D. F. Förster.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Funfzehnter Band.

Zweite Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1844.
Verlag von Duncker und Humblot.

12 APR 84 55235

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Vorlesungen

über die

Geschichte der Philosophie.

Herausgegeben

von

Dr. Carl Ludwig Michelet.

Standhaftigkeit wird dazu nöthig seyn, sich, durch die Schwierigkeit innerlich und den Widerstand äußerlich, nicht abhalten zu lassen, die Metaphysik, eine der menschlichen Vernunft unentbehrliche Wissenschaft — endlich einmal zu einem gedeihlichen und fruchtbaren Wuchse zu befördern.

Kant.

Dritter Theil.

Zweite verbesserte Auflage.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1844.

Verlag von Duncker und Humblot.

Inhalt des dritten Bandes.

Erster Theil.

Geschichte der Griechischen Philosophie.

(Schluß)

	Seite
Dritter Abschnitt: Dritte Periode. Neuplatoniker	3
A. Philo	16
B. Kabbala und Gnosticismus	23
1. Kabbalistische Philosophie	23
2. Gnostiker	26
C. Alexandrinische Philosophie	28
1. Ammonius Sakkas	32
2. Plotin	33
3. Porphyr und Jamblich	60
4. Proklus	61
5. Nachfolger des Proklus	79

Zweiter Theil.

Philosophie des Mittelalters.

Einleitung	85
1. Idee des Christenthums	85
2. Kirchenväter und Heterodoxien	94
3. Kirche und Staat	107
Erster Abschnitt: Arabische Philosophie	110
A. Philosophie der Medabberim	114
B. Commentatoren des Aristoteles	117
C. Moses Maimonides	119
Zweiter Abschnitt: Scholastische Philosophie	121
A. Verhältniß der scholastischen Philosophie zum Christenthum	129
B. Allgemeine geschichtliche Gesichtspunkte	144
1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphysische Gründe	144
a. Anselmus	145
b. Abälard	151
2. Methodische Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffs	152
a. Petrus Lombardus	153
b. Thomas von Aquino	154
c. Johannes Duns Scotus	155
3. Bekanntschaft mit den Aristotelischen Schriften	157

Seite
a. Alexander von Hales ... 157
b. Albertus Magnus ... 159
4. Gegensatz von Realismus und Nominalismus ... 161
a. Roscelin ... 161
b. Walther von Montagne ... 163
c. William Occam ... 165
d. Buridan ... 169
5. Formelle Dialektik ... 169
a. Julian, Erzbischof von Toledo ... 170
b. Paschasius Radbertus ... 172
6. Mystiker ... 174
a. Johann Charlier ... 175
b. Raimund von Sabunde ... 175
c. Roger Baco ... 175
d. Raimund Lullus ... 175
C. Allgemeiner Standpunkt der Scholastiker ... 177
Dritter Abschnitt: Wiederaufleben der Wissenschaften ... 190
A. Studium der Alten ... 191
1. Pomponatius ... 193
2. Bessarion. Ficinus. Picus ... 193
3. Gassendi. Lipsius. Reuchlin. Helmont ... 194
4. Ciceronianische Popularphilosophie ... 195
B. Eigenthümliche Bestrebungen der Philosophie ... 196
1. Cardanus ... 198
2. Campanella ... 201
3. Bruno ... 201
4. Vanini ... 218
5. Petrus Ramus ... 224
C. Die Reformation ... 227

Dritter Theil.

Neuere Philosophie.

Einleitung ... 239
Erster Abschnitt: Ankündigung der neuern Philosophie ... 252
A. Baco von Verulam ... 252
B. Jacob Böhme ... 270
Zweiter Abschnitt: Periode des denkenden Verstandes ... 298
Erstes Kapitel: Verstandes-Metaphysik ... 300
A. Erste Abtheilung ... 301
1. Descartes ... 301
2. Spinoza ... 332
3. Malebranche ... 369
B. Zweite Abtheilung ... 374

Seite
1. Locke ... 375
2. Hugo Grotius ... 393
3. Hobbes ... 394
4. Cudworth. Clarke. Wollaston ... 398
5. Pufendorf ... 400
6. Newton ... 401
C. Dritte Abtheilung ... 403
1. Leibnitz ... 403
2. Wolf ... 426
3. Deutsche Popularphilosophie ... 434
Zweites Kapitel: Uebergangs-Periode ... 438
A. Idealismus und Skepticismus ... 440
1. Berkeley ... 441
2. Hume ... 446
B. Schottische Philosophie ... 452
1. Thomas Reid ... 453
2. James Beattie ... 454
3. James Oswald ... 454
4. Dugald Stewart ... 455
C. Französische Philosophie ... 456
1. Die negative Richtung ... 464
2. Die positive Seite ... 468
a. Der Materialismus ... 469
b. Robinet ... 470
3. Idee einer concreten allgemeinen Einheit ... 473
a. Gegensatz von Empfinden und Denken ... 474
b. Montesquieu ... 475
c. Helvetius ... 475
d. Rousseau ... 476
D. Die Deutsche Aufklärung ... 478
Dritter Abschnitt: Neueste Deutsche Philosophie ... 485
A. Jacobi ... 486
B. Kant ... 499
C. Fichte ... 535
1. Ursprüngliche Philosophie Fichte's ... 555
2. Fichte's umgebildetes System ... 578
3. Hauptmomente, die mit der Fichte'schen Philosophie zusammenhangen ... 579
a. Friedrich von Schlegel ... 580
b. Schleiermacher ... 581
c. Novalis ... 583
d. Fries. Bouterwek. Krug ... 583
D. Schelling ... 584
E. Resultat ... 617

Berichtigungen und Zusätze.

S. 177. Im Columnentitel statt: Raimund Lullus, lies: Allgemeiner Standpunkt der Scholastiker.

S. 222, Z. 10 v. u. hinter gemäß seyen setze hinzu: und die Vernunft nur dieß formelle Geschäft habe, den Inhalt der Theologie, ohne eigenen, begreiflich zu machen.

S. 250, Z. 8 v. u. hinter sich befindet setze hinzu: Die Lebensumstände werden im eigentlichen Sinne Privat-Begebenheiten, bestimmt durch äußere Umstände, ohne etwas Merkwürdiges zu enthalten. Das Leben wird gelehrt, einförmig, gewöhnlich: schließt sich an äußerlich gegebene Verhältnisse an, und kann sich nicht als eine eigenthümliche Gestalt dar- und hinstellen. Man muß seinen Charakter nicht darein setzen, sich als eine unabhängige Gestalt zu zeigen und sich eine aus sich geschaffene Stellung in der Welt zu geben. Weil die objective Macht der äußerlichen Verhältnisse unendlich groß, und eben darum die nothwendige Weise, wie ich darin bin, gleichgültig gegen mich geworden ist, so ist die Persönlichkeit und das individuelle Leben überhaupt um so gleichgültiger geworden. Ein Philosoph, sagt man, soll auch als Philosoph leben: d. h. von den äußerlichen Verhältnissen der Welt unabhängig seyn, und die Beschäftigung in ihnen und die Bemühung um sie aufgeben. Aber so verschränkt in Ansehung aller Bedürfnisse, besonders der Bildung, kann Keiner für sich die Mittel haben, sondern muß sie im Zusammenhang mit den Andern suchen.

S. 346, Z. 3 v. u., vor Seine setze Anführungszeichen.

- 431, - 7 - - hinter daß setze es.
- 475 setze im Columnentitel hinter La Mettrie einen Punkt.
- 512, Z. 1 v. u., statt kein lies ein.
- 565, Z. 10 v. o. hinter gesetzt setze die Anmerkung: Fichte's Anweisung zum seligen Leben, S. 80–82.
- 586, Z. 5 v. u. hinter Schriften setze die Anmerkung: Schelling's System des transscendentalen Idealismus, S. 257 Anm.; Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft 2, S. 92.

Der

Geschichte der Philosophie

erster Theil.

Griechische Philosophie.

(Schluß.)

Dritter Abschnitt.

Dritte Periode: Neuplatoniker.

Indem der Skepticismus die Vernichtung der Gegensätze ist, welche wir im Stoicismus und Epikureismus als die allgemeinen Principien aufgefaßt sahen, aus denen alle übrigen Gegensätze entsprangen: so ist er die Einheit, in der sie als ideelle Bestimmungen sind, so daß die Idee jetzt als in sich concrete zum Bewußtseyn kommen muß. Mit diesem Dritten, welches das concrete Resultat des ganzen Vorhergehenden ist, geht eine ganz neue Epoche an. Ein ganz anderer Boden ist vorhanden, indem, mit dem Wegwerfen des Kriterium's für's subjective Erkennen, zugleich überhaupt endliche Principien fortfallen; denn auf diese geht das Interesse des Kriterium's. Es ist dieß die Gestalt der Philosophie bei den Neuplatonikern, die mit der Revolution, welche sich durch das Christenthum in der Welt gemacht hat, auf das Engste zusammenhängt. Die letzte Stufe, die wir gehabt haben — jene durch das Aufgeben alles Festen, Objectiven, durch die Flucht in die reine unendliche Abstraction in sich, durch die absolute Armuth an allem bestimmten Inhalt gesetzte subjective Befriedigung und Rückkehr des Selbstbewußtseyns in sich selbst —, hatte sich im Skepticismus vollendet, wiewohl das Stoische und Epikureische System dasselbe Ziel haben. Mit dieser vollkommenen Erinnerung und Innerlichmachung der unendlichen Subjectivität hatte die Philosophie aber den Standpunkt erreicht, daß sich

das Selbstbewußtseyn in seinem Denken als das Absolute wußte (s. Th. II, S. 516); und indem sie nunmehr dessen subjective, endliche Stellung und Differenz gegen ein nichtiges äußeres Object verwarf, erfaßte sie in sich selbst den Unterschied und bildete das Wahre als eine intelligible Welt aus. Das Bewußtseyn hiervon, das sich im Geiste der Welt ausdrückte, macht jetzt den Gegenstand der Philosophie aus; es geschah dieß vornehmlich mit Gebrauch und auf den Grund Platonischer, aber auch Aristotelischer und Pythagoreischer Begriffe und Ausdrücke.

Diese in die Menschen gekommene Idee, daß das absolute Wesen nichts Fremdes für das Selbstbewußtseyn ist, daß ihm nichts das Wesen ist, worin es nicht sein unmittelbares Selbstbewußtseyn hat, — dieß Princip sehen wir nun als das allgemeine des Weltgeistes, als allgemeines Glauben und Wissen aller Menschen erscheinen; es verändert auf einmal das ganze Aussehen der Welt, zerstört alles Bisherige, und bringt eine Wiedergeburt der Welt hervor. Die mannigfaltigen Formen und Gestalten dieses Wissens gehören nicht der Geschichte der Philosophie, sondern der Geschichte des Bewußtseyns und der Bildung an. Dieß Princip erscheint als allgemeines Rechtsprincip, wonach der einzelne Mensch dadurch, daß er ist, als ein allgemein von Allen anerkanntes Wesen an und für sich gelte. So ist, was das äußerliche Politische anbetrifft, diese Zeit die der Ausbildung des Privatrechts, das sich auf das Eigenthum der einzelnen Person bezieht. Indem aber der Charakter der Römischen Cultur, worein diese Form der Philosophie fällt, zugleich die abstracte Allgemeinheit gewesen ist (s. Th. II, S. 380), in deren Leblosigkeit alle eigenthümliche Dichtkunst und Philosophie, alles Staatsleben zerstört ist (Cicero z. B. zeigt, wie wenige Philosophen, eine gänzliche Bewußtlosigkeit über die Natur des Zustands seines Staats): so hat sich die Welt in ihrer Existenz nun in zwei Theile getheilt, einerseits die Atome, die Privatleute, und andererseits ein nur äußerliches Band derselben, welches, als Gewalt, ebenso in

das eine Subject, des Kaisers, verlegt worden ist. Die Römermacht ist so der reale Skepticismus. Diesen Charakter der abstracten Allgemeinheit als vollkommenen Despotismus, der im Untergange des Volkslebens unmittelbar mit der Vereinzelung der Atomistik, als dem Sich-Zurückziehen in die Zwecke und Interessen des Privatlebens, verbunden ist, sehen wir nunmehr auch ganz entsprechend im Gebiet des Denkens vollendet.

Von hier nun ist es, daß der Geist aus diesem Bruch, aus seiner Subjectivität wieder herausgeht zum Objectiven, aber zugleich zu einer intellectuellen Objectivität, die nicht in äußerlicher Gestalt einzelner Gegenstände, nicht in der Form von Pflichten und einzelner Moralität erscheint, sondern, als absolute Objectivität, aus dem Geist und der wahrhaften Wahrheit geboren ist. Oder mit andern Worten, wir sehen hier die Rückkehr zu Gott einerseits, andererseits die Erscheinung Gottes, wie er an und für sich in seiner Wahrheit für den menschlichen Geist ist. Dieß bildet den Uebergang dazu, daß der Geist sich wiederherstellt, indem das Denken, das sich nur subjectiv erfaßt hatte, sich jetzt gegenständlich wird. So ist in der Römischen Welt mehr und mehr das Bedürfniß rege geworden, aus der schlechten Gegenwart, dieser götterlosen, rechtlosen, unsittlichen Welt, sich in den Geist zurückzuziehen, und hier das zu suchen, was dort nicht mehr ist. In der Griechischen Welt namentlich ist die Freude der geistigen Lebendigkeit verflogen, und der Schmerz über diesen Bruch eingetreten. Diese Philosophien sind so Momente, nicht bloß in der Entwickelung der Vernunft, sondern auch in der der Menschheit überhaupt; es sind Formen, in denen sich der ganze Weltzustand durch das Denken ausspricht.

In andern Gestalten aber ist hier Theils die Verachtung der Natur eingetreten, daß sie gar nichts mehr für sich ist, sondern ihre Mächte dem Menschen dienen, der, ein Magier, sie seinem Gehorsam und seinen Wünschen als dienend unterwerfen kann. Vorher wurden Orakel durch Bäume, Thiere u. s. f. gegeben; wo

das göttliche Wissen, als Wissen des Ewigen, vom Wissen des Zufälligen nicht unterschieden war. Jetzt thun nicht die Götter Wunder, sondern die Menschen, welche, die Nothwendigkeit der Natur verachtend, etwas in ihr hervorbringen, das ihr als Natur widerstreite. Mit diesem Wunderglauben, welcher zugleich ein Unglauben an die gegenwärtige Natur ist, ist eben so der Unglaube an das Vergangene verbunden, oder daran, daß die Geschichte nur dieß gewesen sey, was sie war. Alle wirkliche Geschichte und Mythologie der Römer, Griechen, Juden, selbst die einzelnen Worte und Buchstaben, erhalten eine andere Bedeutung: sie sind ein in sich Gebrochenes, haben eine innere Bedeutung, die ihr Wesen, und einen leeren Buchstaben, der ihre Erscheinung ist. Die sich in der Wirklichkeit befindenden Menschen haben hier Sehen und Hören vollkommen, überhaupt den Sinn der Gegenwart, verlernt. Das sinnlich Wahre gilt ihnen nichts mehr, sie lügen an Einem fort; denn sie sind des Auffassens eines Wirklichen unfähig, weil es für ihren Geist alle Bedeutung verloren hat. Andere verlassen die Welt, weil sie in ihr nichts mehr finden können und das Reale nur in sich finden. Wie alle Götter in Ein Pantheon sich versammeln, so stürzen alle Religionen in Eine, alle Vorstellungsarten absorbiren sich in Einer; sie ist diese, daß das Selbstbewußtseyn — ein wirklicher Mensch — das absolute Wesen ist. In Rom dringen alle jene mysteriösen Culte ein; aber die ächte Befreiung des Geistes ist im Christenthum erschienen, denn in ihm kommt er zu seinem Wesen. Was das absolute Wesen ist, wird dem Menschen jetzt geoffenbart: es ist ein Mensch, jedoch noch nicht der Mensch oder das Selbstbewußtseyn überhaupt.

Die Eine Form dieses Princips ist also die Unendlichkeit des Selbstbewußtseyns in sich, das sich weiß, sich in sich unterscheidet, darin aber vollkommen durchsichtige Einheit mit sich selbst bleibt; und nur als dieses sich concret in sich bestimmende Denken hat der Geist überhaupt Sinn. Daß das Absolute jetzt in der Weise des Selbstbewußtseyns gewußt wird, so daß die Bestimmungen

von Jenem in allen Formen von Diesem entwickelt sind, das ist ein wirkliches Selbstbewußtseyn; diese Sphäre gehört eigentlich nicht der Philosophie an, sondern ist die Sphäre der Religion, die in einem diesen Menschen das Göttliche weiß. Dieß Wissen, daß das Selbstbewußtseyn das absolute Wesen oder das absolute Wesen Selbstbewußtseyn ist, ist jetzt der Weltgeist. Er ist dieß Wissen, aber weiß dieß Wissen nicht; er schaut es nur an, oder er weiß es nur unmittelbar, nicht im Gedanken. Er weiß es unmittelbar, heißt: dieses Wesen als Geist ist ihm wohl absolutes Selbstbewußtseyn, aber es ist in seyender Unmittelbarkeit ein einzelner Mensch. Dieser einzelne Mensch, der zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte gelebt hat, aber nicht der Begriff des Selbstbewußtseyns ist ihm der absolute Geist; oder das Selbstbewußtseyn ist noch nicht erkannt, nicht begriffen. Als gedachte Unmittelbarkeit, ist das absolute Wesen unmittelbar im Selbstbewußtseyn, oder nur als innere Anschauung, wie wir Bilder im Geiste gegenwärtig haben.

Die andere Form ist, daß dieß Concrete in abstracterer Weise aufgefaßt wird, als die reine Identität des Denkens; und so geht dem Gedanken noch der Punkt der Selbstischkeit ab, der dem Concreten zukommt. Diese Seite, wie das absolute Wesen als Geist im begreifenden Denken ausgesprochen worden, aber zum Theil wie im Selbstbewußtseyn als absolutes Wesen unmittelbar seyend, fällt in die Philosophie. Der Geist, nach allen Seiten vollendet, muß aber auch die natürliche Seite haben, welche in dieser Gestalt der Philosophie noch fehlt. Wie nun im Christenthum die Weltgeschichte diesen Fortschritt des Geistes in seinem Selbstbewußtseyn that, so muß dieses Umschlagen auch im innersten Mysterium derselben, in der Philosophie, ebenso nothwendig erfolgen; in der That thut die Philosophie in ihrer weitern Entwickelung nichts Anderes, als diese im Christenthum bloß vorgestellte Idee des absoluten Wesens zu begreifen. Der absolute Geist ist dieses, daß er das ewige sich selbst gleiche Wesen sey,

das sich ein Anderes wird, und dieses als sich selbst erkennt: das Unwandelbare, welches sich so das Unwandelbare ist, daß es aus seinem Andersseyn beständig in sich zurückkehrt; — die skeptische Bewegung des Bewußtseyns, aber so, daß das verschwindende Gegenständliche zugleich bleibt, oder in seinem Bleiben die Bedeutung des Selbstbewußtseyns hat.

In der christlichen Religion ist dieß geistige Wesen zunächst so *vorgestellt* worden, daß das ewige Wesen sich ein Anderes wird, die Welt erschafft, welche rein als ein Anderes gesetzt ist. Hierzu tritt dann späterhin dieß Moment hinzu, daß dieß Andere an ihm selbst nicht ein Anderes des ewigen Wesens ist, sondern das ewige Wesen an ihm selbst erscheint. Darin ist drittens die Gleichheit des Andern und des ewigen Wesens, der Geist, das Zurückgekehrtseyn des Andern in das Erste enthalten: und zwar des Andern nicht nur nach jenem Punkte, woran das ewige Wesen erschienen war, sondern des Andern im Allgemeinen. Die Welt erkennt an diesem erscheinenden absoluten Wesen sich selbst: sie ist es also, die zurückgekehrt ist in das Wesen; und der Geist ist allgemeiner Geist. Indem diese Idee des Geistes den Christen aber zuerst in dieser bloßen Form der Vorstellung erschien, so war ihnen Gott, das einfache Wesen der Juden, außerhalb des Selbstbewußtseyns; ein solcher Gott denkt wohl, aber er ist nicht das Denken, sondern steht jenseits der Wirklichkeit, ist nur das Andersseyn der sinnlich angeschauten Welt. Entgegen steht Jenem ebenso ein einzelner Mensch, das Moment der Einheit der Welt und des Wesens: und der Geist, die Allgemeinheit dieser Einheit, als eine glaubende *Gemeinde*, die diese Einheit nur in der Vorstellung, deren Wirklichkeit aber in der Hoffnung einer Zukunft hat.

Die Idee im reinen Gedanken — daß Gott dieß nicht äußerlich als ein Subject thut, alles dieß also nicht als ein zufälliger Entschluß und Rathschluß Gottes geschehe, dem es einmal eingefallen sey, so zu handeln, sondern daß Gott diese Bewegung

als die erscheinenden Momente seines Wesens, als seine ewige Nothwendigkeit an ihm selbst ist, die gar nicht in die Bedingungen des Geschehens fällt — finden wir bei philosophischen oder bestimmter Platonischen Juden ausgesprochen. Die *Geburtsstätte* für diesen Standpunkt fällt in die Gegend, wo das Morgenland und das Abendland an einander gerungen; denn die Orientalische freie Allgemeinheit und die Europäische Bestimmtheit sind, in ihrer Durchdringung, der Gedanke. Bei den Stoikern ist auch die Allgemeinheit des Denkens vorhanden; sie steht aber der Empfindung, dem äußerlichen Daseyn gegenüber. Die Orientalische Allgemeinheit ist dagegen ganz frei; und das Princip der Allgemeinheit, selbst als Besonderes gesetzt, ist das abendländische Denken. Vornehmlich in *Alexandrien* ist diese Form der Philosophie ausgebildet worden, aber zugleich mit Rücksicht auf die frühere Ausbildung des Gedankens, in welcher die zum Theil unscheinbaren Anfänge der Gedankenbildung des Concreten liegen, die jetzt zur Hauptsache wird. Schon in der Pythagoreischen Philosophie sahen wir den Unterschied als Trias; bei Plato sahen wir dann die einfache Idee des Geistes, als die Einheit der untheilbaren Substanz und des Andersseyns, wenn auch nur als ein Zusammengemischtseyn aus Beiden, auftreten. Das ist das Concrete, aber nur in einfachen Momenten: nicht auf die umfassende Weise, daß das Andersseyn überhaupt alle Wirklichkeit der Natur und des Bewußtseyns ist, — und die zurückgekehrte Einheit als solche Selbstbewußtseyn, nicht nur ein Gedanke, sondern lebendiger Gott ist. Bei Aristoteles endlich ist die ἐνέργεια, als das sich selbst denkende Denken, das Concrete. Heißt diese Philosophie also auch neupythagoreisch und neuplatonisch, so kann man sie doch auch neuaristotelisch nennen; denn die Alexandriner haben ebenso den Aristoteles bearbeitet, als den Plato, und Beide sehr hoch geschätzt, wie sie denn deren Philosophien zu Einer Einheit verbanden.

Aber der *Unterschied* zwischen diesem Standpunkte und dem frühern ist näher aufzufassen. Schon in den frühern Philosophien

haben wir gesehen, daß der νοῦς das Wesen der Welt ist: und ebenso faßte Aristoteles die ganze Reihe der lebendigen und geistigen Dinge so, daß er den Begriff für das Wahrhafte derselben anerkannt hat. Bei den Stoikern ist diese Einheit, dieß Systematische auf das Bestimmteste herausgehoben worden, während Aristoteles mehr dem Einzelnen nachgegangen ist. Diese Einheit des Gedankens haben wir besonders bei den Stoikern einerseits als die Rückkehr des Selbstbewußtseyns in sich gesehen, so daß der Geist durch die Reinheit des Denkens selbstständig in sich ist; andererseits haben wir daselbst eine Objectivität gesehen, worin der λόγος wesentlich die durchdringende Grundlage der ganzen Welt geworden ist. Bei den Stoikern ist diese Grundlage nun aber nur substantiell geblieben, und hat so die Form des Pantheismus angenommen; denn das ist das Nächste, worauf man verfällt, wenn man das Allgemeine als das Wahre bestimmt. Der Pantheismus ist der Anfang der Erhebung des Geistes, indem er Alles in der Welt als ein Leben der Idee auffaßt. Wenn nämlich das Selbstbewußtseyn aus sich, aus seiner Unendlichkeit, seinem Sich-selbst-Denken heraustritt zum Bestimmten, zu besondern Dingen, Pflichten, Verhältnissen, oder wenn der Gedanke, der diese allgemeine Substanz denkt, von da zum Besondern übergeht, den Himmel, die Gestirne, den Menschen u. s. f. denkt, so fällt er von dem Allgemeinen unmittelbar in's Besondere oder unmittelbar in's Endliche; denn alles dieß sind endliche Gestalten. Das Concrete aber ist das Allgemeine, was sich besondert, und in diesem Besondern, in dieser Verendlichung doch bei sich selbst unendlich bleibt. Beim Pantheismus dagegen verendlicht sich bloß die eine allgemeine Substanz, und tritt damit herunter. Das ist die Weise der Emanation, wonach das Allgemeine, indem es sich besondert, Gott, indem er die Welt erschafft, durch das Besondere sich verschlechtert, sich eine Grenze setzt; so daß diese Verendlichung ohne Rückkehr in sich selbst ist. Dasselbe Verhältniß findet sich auch in der Mythologie der Griechen und Römer: das Bestimmen und Gestalten des Gottes, der kein bloßes Abstractum bleibt, ist eine Verendlichung Gottes, der nur bis zum Kunstwerk fortgeht; aber das Schöne bleibt selbst eine endliche Gestalt, die nicht dazu gebracht ist, der freien Idee zu entsprechen. Das Bestimmen, das Besondern, die Realität der Objectivität muß nun von der Art seyn, daß sie dem anundfürsichseyenden Allgemeinen adäquat ist; dieß Adäquatseyn fehlt den Göttergestalten, wie den Gestalten, die natürlich sind, und denen, die Pflichten heißen.

Das Bedürfniß ist also jetzt, daß der wissende Geist, der so aus der Gegenständlichkeit in sich zurückkehrt und sich erinnert, die Welt, die er verlassen hat, mit sich versöhne; so daß ihre Objectivität zwar eine vom Geist unterschiedene, aber mit ihm adäquate Welt sey. Dieser concrete Standpunkt, der, wie er der der Welt ist, so auch der Standpunkt der Philosophie wird, ist das Hervorgehen des Geistes; denn dieß erst ist der Geist, nicht nur reines Denken zu seyn, sondern Denken, das sich gegenständlich macht, und darin selbst bei sich ist und sich erhält. Die früheren Objectivirungen des Gedankens sind ein Heraustreten nur in die Bestimmung, in die Endlichkeit, nicht in eine objective Welt, die dem Anundfürsichseyenden selbst adäquat ist. Der allgemeine Standpunkt der Neuplatonischen oder Alexandrinischen Philosophie ist hiernach, aus dem Verluste der Welt sich eine Welt zu erzeugen, die zugleich in ihrer Aeußerlichkeit eine innerliche bleibt, und so eine versöhnte ist; und dieß ist die Welt der Geistigkeit, die hier beginnt. Die Grundidee war so das Denken, das sich selbst denkt, also mit seinem Gegenstande, dem Gedachten, identisch ist; so daß wir das Eine und das Andere, und die Einheit Beider haben.

Diese concrete Idee ist wieder hervorgekommen, und in der Ausbildung des Christenthumes, als das Denken auch in ihm aufging, als die Dreieinigkeit gewußt worden; und diese Idee ist das Wesen an und für sich. Diese Idee entwickelte sich von Plato und Aristoteles aus nicht unmittelbar, sondern nahm den Umweg

des Dogmatismus. Bei den Erstern trat sie zwar unmittelbar als Höchstes hervor; aber neben ihr und außer ihr kommt noch der andere Inhalt, der Reichthum der Gedanken des Geistes und der Natur vor, und wird so aufgefaßt. Aristoteles hat so das Reich der Natur begriffen; und bei Plato ist das Entwickelte nur in einer losen Mannigfaltigkeit dargestellt. Daß aber die Idee als das eine Alles umfassende und in sich enthaltende Wahre erscheine, dazu gehörte, daß dieses Endliche, dieser gesammte weitere Inhalt von Bestimmungen auch auf seine endliche Weise aufgefaßt, d. h. in der endlichen Form eines allgemeinen Gegensatzes zusammengefaßt wurde. Das war die Function des Dogmatismus, der dann durch den Skepticismus aufgelöst worden ist. Die Auflösung alles Besondern und Endlichen, welche das Wesen des Letztern ausmacht, ist von Plato und Aristoteles nicht vorgenommen, und somit die Idee von ihnen nicht als das Alles Enthaltende gesetzt worden. Jetzt ist der Gegensatz aufgelöst, und der Geist zu seiner negativen Ruhe gekommen. Das Affirmative dagegen ist die Ruhe des Geistes in sich selbst; und zu dieser Freiheit von allem Besondern geht der Geist jetzt fort. Es ist das Wissen von dem, was der Geist an sich ist, nachdem er durch die Auflösung aller Endlichkeit in sich zur Versöhnung gekommen ist. Diese ewige Ruhe des Geistes in sich selbst macht nun seinen Gegenstand aus; er weiß davon, und strebt, sie denkend weiter zu bestimmen und zu entwickeln. Darin ist auch das Princip der Evolution, der freien Entwickelung, enthalten; alles Andere außer dem Geiste ist nur endlich und sich auflösend. Wenn dann der Geist zum Besondern fortgeht, so ist dieß Besondere bestimmt als ein in dieser Idealität schlechthin Enthaltenes, was der Geist als ein Unterworfenes weiß. Das ist das affirmative Resultat der skeptischen Philosophie. Es ist einleuchtend, daß auf diesem Standpunkte auf ganz andere Weise geredet werden wird. Gott, der an und für sich reine, absolute Geist, und dessen Thätigkeit in sich ist jetzt der Gegenstand. Gott wird aber nun

nicht mehr als das Abstracte gewußt, sondern als das Concrete in sich selbst; und dieses Concrete ist eben der Geist. Gott ist lebendig, das Eine und das Andere und die Einheit der unterschiedenen Bestimmungen; denn das Abstracte ist nur das Einfache, das Lebendige hat aber den Unterschied in ihm selbst und ist darin doch bei sich.

Näher haben folgende *Punkte* besonders das Interesse des Geistes für sich in Anspruch genommen: *erstens* daß dieß subjectiv gewordene Bewußtseyn das Absolute als das Wahre sich zum Gegenstand macht, dieß Anundfürsichseyende aus sich heraussetzt: oder daß es zum *Glauben an Gott* kommt, daß Gott nun manifestirt wird, in die Erscheinung tritt, d. h. für das Bewußtseyn ist. Eben das Anundfürsichseyende, ganz Allgemeine, zugleich als gegenständlich gesetzt, ist Gott. Damit tritt das Verhältniß des Menschen zu diesem seinem Gegenstande, dem absolut Wahren, ein. Dieser neue Standpunkt, der von jetzt an absolutes Interesse gewinnt, ist also nicht ein Verhältniß zu äußerlichen Dingen, Pflichten u. s. f.: diese sind alle ein Bestimmtes, Beschränktes, nicht das Alles umfassende Bestimmen, wie das ist, was so eben genannt worden ist. Es ist in diesem Verhältniß ebenso aufgehoben die bloße Richtung des Subjects auf sich, dieses Reden von dem Weisen nach seiner Einseitigkeit. Dieselbe Freiheit, Seligkeit, Unerschütterlichkeit, welche Zweck des Epikureismus, Stoicismus und Skepticismus war, soll zwar immer noch für das Subject erreicht werden: aber jetzt wesentlich vermittelt nur durch die Richtung auf Gott, durch das Interesse für das anundfürsichseyende Wahre, nicht durch die Flucht aus dem Objectiven; so daß durch das Objective selbst die Freiheit und Seligkeit für das Subject erworben wird. Dieß ist der Standpunkt der *Verehrung, Betrachtung Gottes*, so daß durch die Richtung des Menschen auf dieß sein Object, was als frei und fest gegenüber steht, der Zweck der eigenen Freiheit des Subjects erreicht wird.

Es sind nun hierin zweitens Gegensätze enthalten, die nothwendig das Interesse des Geistes erregen, und um deren Vermittelung es wesentlich zu thun ist. Wird jene Stellung einseitig genommen, so ist Gott jenseits und der Mensch in seiner Freiheit diesseits. Eine solche dem Objectiven gegenüberstehende Freiheit, worin der Mensch, als denkendes Selbstbewußtseyn, die Beziehung seiner reinen Innerlichkeit auf sich als das Absolute erfaßt, ist aber nur formell absolut, nicht concret. Insofern nun auch der menschliche Wille sich als negativ gegen das Objective bestimmt, so entsteht das Böse, das Uebel im Gegensatz gegen das absolut Affirmative.

Ein dritter wesentlicher Hauptpunkt des Interesses ist die Form, in welcher nun Gott überhaupt gefaßt werden muß; denn indem es wesentlich zum Begriff des Geistes gehört, Gott als concreten, lebendigen Gott zu bestimmen: so ist es unerläßlich, daß Gott im Verhältniß zur Welt, zum Menschen gedacht wird. Dieß Verhältniß zur Welt ist dann ein Verhältniß zu einem Andern, was damit zunächst außerhalb Gottes erscheint; aber weil dieß Verhältniß seine Thätigkeit ist, so ist dieß, das Verhältniß in sich zu haben, ein Moment seiner selbst. Weil der Zusammenhang Gottes mit der Welt eine Bestimmung in ihm selbst ist, so ist das Andersseyn des Einen, die Zweiheit, das Negative, die Unterscheidung, das Sich-Bestimmen überhaupt wesentlich ein in ihm zu denkendes Moment; oder Gott schließt sich in sich selbst auf, setzt also unterschiedene Bestimmungen in sich. Dieß Unterscheiden in ihm selbst, seine concrete Natur, ist der Punkt, wo das Anundfürsichseyende mit dem Menschen, mit dem Weltlichen zusammenhängt, und dieses mit ihm vermittelt wird. Wir sagen, Gott hat den Menschen, die Welt erschaffen; dieß ist eine Bestimmung seiner in ihm selbst, und zugleich der Punkt des Anfangs, die Wurzel des Endlichen in Gott selbst. Auf diese Weise ist also das, was nachher endlich erscheint, noch sein Erzeugniß in ihm selbst, die besonderen Ideen, die Welt in Gott

selbst, die göttliche Welt, an der Gott angefangen hat sich zu unterscheiden, und seinen Zusammenhang mit der zeitlichen Welt hat. Darin, daß Gott als concret vorgestellt wird, haben wir unmittelbar eine göttliche Welt in ihm selbst.

Indem die Gestaltungen des Göttlichen, als Natürliches und Politisches, sich von dem Wahren getrennt haben, und die zeitliche Welt den Menschen als das Negative, als das Nichtwahre erschienen ist, so hat viertens der Mensch Gott im Geist erkannt; er hat erkannt, daß die natürlichen Dinge und der Staat nicht, wie in der Mythologie, die Weise seyen, in der Gott da sey: sondern die Weise sey in ihm selbst, als eine intelligible Welt. Das Unglück der Römischen Welt lag in der Abstraction von dem, worin der Mensch bisher seine Befriedigung fand; diese Befriedigung entsprang eben aus jenem Pantheismus, wonach der Mensch in den natürlichen Dingen, wie Luft, Feuer, Wasser u. s. f., und dann in seinen Pflichten, im politischen Leben des Staats sein Wahres- und Höchstes hatte. Jetzt ist dagegen in dem Schmerz der Welt über ihre Gegenwart die Verzweiflung eingetreten, der Unglaube an diese Gestaltungen der natürlichen endlichen Welt und an die sittliche Welt des Staatslebens; dieser Gestaltung der Wirklichkeit, in der äußerlichen und sittlichen Natur, ist der Mensch ungetreu geworden. Der Zustand, den man das Leben des Menschen in der Einheit mit der Natur nennt, und in welchem der Mensch Gott mit der Natur hat, weil er darin seine Befriedigung findet, hat aufgehört. Die Einheit des Menschen mit der Welt ist so gebrochen, damit sie auf höhere Weise wieder hergestellt, die Welt in Gott als intelligible Welt aufgenommen werde. Das Verhältniß des Menschen zu Gott bestimmt sich damit als Ordnung des Heils im Cultus, besonders aber auch als Philosophie: mit dem ausdrücklichen Bewußtseyn des Zwecks, daß das Individuum sich dazu fähig machen soll, dieser intelligiblen Welt anzugehören. Die Art und Weise, wie der Mensch sich sein Verhältniß zu Gott denkt, wird besonders dadurch bestimmt, wie der Mensch sich Gott

denkt. Es ist falsch, was man jetzt wohl sagt, man brauche Gott nicht zu kennen und könne dieß Verhältniß doch erkennen. Indem Gott das Erste ist, so bestimmt er das Verhältniß; und um daher zu wissen, was das Wahre des Verhältnisses ist, muß man Gott kennen. Indem das Denken also bis zur Negation des Natürlichen fortgeht, so ist es jetzt daran, das Wahre nicht in einer existirenden Weise zu suchen, sondern aus der Erinnerung wieder herauszugehen zu einem wahrhaft Objectiven, was seine Bestimmung aus der eigenen Natur des Denkens schöpft.

Dieß sind die Haupt-Momente des jetzigen Standpunkts; und hierher gehört, was die Neuplatoniker gedacht haben. Vorher ist jedoch im Vorbeigehen noch von Philo, dem Juden, zu sprechen, und einiger Momente zu erwähnen, die in der Kirchengeschichte vorkommen.

A. Philo.

Philo, ein gelehrter Jude zu Alexandrien, lebte um und nach Christi Geburt unter den ersten Römischen Kaisern; er wurde nämlich zwanzig Jahre vor Christus geboren, war aber noch später als dieser am Leben. Er ist derjenige, in dem wir zuerst diese Wendung des allgemeinen Bewußtseyns als philosophisches Bewußtseyn aufgehen sehen. Unter Caligula, bei dem von Apion die Juden sehr übel angeschrieben worden, wurde er bei Jahren als Gesandter seines Volks nach Rom geschickt, um den Römern eine bessere Vorstellung über die Juden beizubringen. Legendenhaft ist es, daß er auch unter dem Kaiser Claudius nach Rom gekommen sey, und dort den Apostel Petrus kennen gelernt habe.[1]

Philo hat eine ganze Reihe von Werken verfaßt, von denen noch viele vorhanden sind: z. B. Vom Bau der Welt, Von den

[1] Bruck. Hist. crit. philos. T. II, p. 797, 799, et notae; Phil. De legatione ad Cajum, p. 992 (ed. Francf. 1691); Joseph. Antiq. Jud. XVIII, c. 10, p. 649; Euseb. Hist. eccles. II, c. 18; cf. Fabric. Biblioth. Gr. Vol. III, p. 115 (Hamburg. 1708).

Belohnungen und Strafen, Von den Opfernden, Vom Gesetz der Allegorien, Von den Träumen, Daß Gott unveränderlich sey u. s. w.; sie sind 1691 zu Frankfurt in Folio herausgekommen, und dann von Pfeiffer in Erlangen. Philo war wegen seiner Vielwisserei berühmt, und mit den Griechischen Philosophien sehr gut bekannt.

Ihn zeichnet besonders aus die Platonische Philosophie, und dann, daß er bemüht war, die Philosophie in den heiligen Schriften der Juden aufzuzeigen. Indem er die Geschichte des Jüdischen Volks erklärt, haben die Erzählungen und Darstellungen darin die unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit für ihn verloren. Ueberall legt er einen mystischen und allegorischen Sinn in sie hinein, findet Plato in Moses: kurz, Philo zeigt dasselbe Streben, vermöge dessen die Alexandriner in der Griechischen Mythologie Philosopheme erkannt haben. Seine Ideen enthalten die Natur des Geistes, im Elemente des Denkens zwar eben nicht begriffen, aber doch ausgedrückt; — ein Ausdruck, der zugleich noch höchst unrein, und auf die mannigfaltigste Weise mit Gestalten der Einbildung vermischt ist. Durch den Geist der Philosophie sind die Juden genöthigt worden, in ihren heiligen Büchern, wie die Heiden im Homer und in der Volks-Religion, eine tiefere speculative Bedeutung zu suchen, und ihre religiösen Schriften als ein vollkommenes System göttlicher Weisheit darzustellen. Das ist der Charakter der Zeit, dem zufolge das Verständige in den Vorstellungen nicht mehr ausgehalten hat. Das Haupt-Moment hierbei ist dieß, daß einerseits die Vorstellung noch an die Formen der Wirklichkeit gebunden ist; indem aber andererseits auch nicht mehr genügt, was diese Formen nur unmittelbar aussprechen, so entsteht das Bestreben, sie tiefer zu fassen. Obgleich man die äußerlichen Geschichten in der Jüdischen und heidnischen Religion als Autorität und Ausgangspunkt der Wahrheit vor sich hatte, so faßte man doch den Gedanken, daß die Wahrheit nicht äußerlich gegeben seyn könne. So hat

man in das Geschichtliche den tiefen Gedanken hineininterpretirt, wie man sagt: oder herausinterpretirt, und das ist die wahrhaftere Vorstellung. Denn beim göttlichen Buch, dessen Urheber der Geist ist, kann man nicht sagen, daß diese Geistigkeit nicht darin gewesen sey. Es kommt aber darauf an, ob dieselbe tiefer oder oberflächlicher vorhanden ist; hatte also auch der Mann, der das Buch geschrieben hat, diese Gedanken nicht, so sind sie doch im Intensiven des Verhältnisses an sich enthalten. Es ist überhaupt ein großer Unterschied zwischen dem, was darin liegt, und dem, was ausgesprochen ist. In der Geschichte, Kunst, Philosophie u. s. f. kommt es immer darauf an, daß das, was darin ist, auch heraus sey; die wesentliche Arbeit des Geistes ist ganz allein, das zum Bewußtseyn zu bringen, was darin ist. Das Andere ist, daß, wenn auch aus einer Gestaltung, Religion u. s. f. das nicht herausgebracht wird vor das Bewußtseyn, was darin gelegen hat, man doch nicht sagen kann, es sey nicht im menschlichen Geist gewesen; im Bewußtseyn war es nicht, in der Vorstellung auch nicht, aber darin ist es doch gewesen. Einerseits ist das Zumbestimmten-Bewußtseyn-Bringen des Gedankens ein Hineinlegen; aber andererseits, der Materie nach, ist es nicht ein Hineinlegen. Philo's Manier hat vornehmlich diese Seite. Das Prosaische ist verschwunden, und so sind bei Schriftstellern der folgenden Zeiten Wunder etwas Gewöhnliches, indem der äußerliche Zusammenhang nicht mehr nach seiner Nothwendigkeit gefordert wird. Die Grundvorstellungen des Philo, und sie allein haben wir zu betrachten, sind nun etwa folgende.

1. Die Hauptsache ist bei Philo, Gott zu erkennen. Hier sagt er erstens: Gott kann nur durch das Auge der Seele, durch das Schauen (ὅρασις) gewußt werden. Dieß nennt er auch Entzückung, Verzückung, Einwirkung Gottes; das finden wir jetzt oft. Zu diesem Behufe muß sich die Seele von dem Körper losreißen, das sinnliche Wesen aufgeben, und sich zu dem reinen Gegenstande des Gedankens erheben, wo sie Gott näher ist.

Wir können dieß ein intelligibles Anschauen nennen. Das Andere aber ist, daß Gott von dem Auge der Seele auch nicht erkannt werden kann; sie kann nur wissen, daß er ist, nicht, was er ist. Sein Wesen ist das Urlicht.[1] Philo spricht hier ganz in morgenländischer Weise; denn das Licht ist freilich das Einfache, wogegen Erkennen heißt: Etwas als ein Bestimmtes, in sich selbst Concretes zu wissen. So lange also die Bestimmung des Einfachen festgehalten wird, läßt sich dieses Urlicht allerdings nicht erkennen; und indem Philo sagt: „Dieses Eine ist Gott als solcher," kann man nicht wissen, was Gott ist. Im Christenthum ist dagegen das Einfache nur ein Moment, und erst das Ganze ist Gott der Geist.

Philo fährt fort: „Das Erste ist der Raum des Universums, das er umschließt und erfüllt; dieses Wesen ist sich selbst der Ort, und ist von sich selbst erfüllt. Gott ist sich selbst genugsam, alles Andere ist dürftig und leer; und alles dieß erfüllt er dann, und hält es zusammen: selber aber wird er von Nichts umschlossen, weil er selber Einer und das All ist. Ebenso lebt Gott im Urbilde der Zeit (αἰών)," [2] — d. h. in dem reinen Begriffe derselben. Warum hat Gott nöthig, sich mit sich zu erfüllen? Eben das Subjective, Abstracte, bedarf auch eines Objects. Auch das All ist aber, wie bei Parmenides, das Abstractum, weil es nur die Substanz ist, die bei ihrer Erfüllung leer bleibt. Die absolute Fülle ist dagegen das Concrete, und das ist erst der λογος: worin man Erfüllendes, Erfülltes und das Dritte aus Beiden hat.

2. Hierzu kommt Philo nun zweitens: „Das Ebenbild und der Abglanz Gottes ist die denkende Vernunft (λόγος),

[1] Phil. De confusione linguarum, p. 358; De special. legib. II, p. 806–807; De mundi opificio, p. 15; De migratione Abrahami, p. 393, 417–418; Quis rer. divin. haeres, p. 518; Quod Deus sit immutabilis, p. 301–302; De monarchia I, p. 816; De nominum mutatione, p. 1045; De Cherub. p. 124; De somniis p. 576.

[2] Phil. De somniis, p. 574–575; Liber legis allegoriarum I, p. 48; Quod Deus sit immut., p. 298.

der erſtgeborene Sohn, der die Welt regiert und in Ordnung hält. Dieſer λόγος iſt der Inbegriff aller Ideen; Gott ſelber dagegen als der Eine, als ſolcher, iſt nur das reine Seyn (τὸ ὄν)[1] — wie auch Plato ſich ausdrückte. Eigentlich iſt dieß ſchon ein Widerſpruch; denn das Ebenbild kann nur darſtellen, was die Sache iſt: iſt alſo das Bild concret, ſo iſt auch das Urſprüngliche als concret zu faſſen. Conſequent iſt es übrigens, nachdem Philo einmal den Namen Gottes auf das Urlicht oder das reine Seyn eingeſchränkt hatte, zu behaupten, daß nur der Sohn erkannt werden könne. Denn als dieſes Seyn iſt Gott nur das abſtracte Weſen, oder nur ſein Begriff; und es iſt ganz richtig, daß von der Seele nicht erkannt werden kann, was dieß Seyn iſt, da es eben nur eine leere Abſtraction iſt. Was alſo erkannt werden kann, iſt, daß das reine Weſen nur eine Abſtraction, mithin das Richtige, nicht der wahrhafte Gott iſt. Es kann alſo von Gott als Einem geſagt werden, es werde nur geſehen, daß er ſey. Das Erkennen iſt das Wiſſen von dem concreten Inſichſelbſtbeſtimmtſeyn des lebendigen Gottes. Will man alſo Gott erkennen, ſo muß man zum Seyn, als dem Erſten, auch das andere Moment rechnen: jenes iſt mangelhaft, und ebenſo abſtract, als wenn wir ſagen: „Gott der Vater," d. h. dieſer unaufgeſchloſſene Eine, dieſer Beſtimmungsloſe in ſich, der noch nicht geſchaffen hat; das Andere aber iſt das Beſtimmen und Unterſcheiden ſeiner in ſich ſelbſt, das Erzeugen. Das Erzeugte iſt ſein Anderes, was zugleich in ihm iſt, ihm auch angehörig iſt, und alſo Moment ſeiner ſelbſt iſt, wenn Gott concret und lebendig gedacht werden ſoll; dieß iſt es, was hier von Philo λόγος genannt wird. Im Chriſtenthum wird daher der Name Gottes nicht auf das Weſen eingeſchränkt, ſondern der Sohn als eine Beſtimmung aufgefaßt, die ſelbſt zum wahren Weſen Gottes gehört. Was Gott iſt, iſt er alſo nur als Geiſt; und das iſt die Einheit dieſer Momente.

[1] Phil. De mundi opificio, p. 4—6; De agricultura, p. 195; De somniis, p. 597, 599.

Gottes Unterſchiede machen mithin nach Philo eben den Verſtand (λόγος) ſelbſt aus, der dann der herrſchende Engel (ἀρχάγγελος) iſt, ein Reich des Gedankens, was das Beſtimmtſeyn enthält. Das iſt der Menſch als himmliſcher Menſch, der Urmenſch, der auch unter dem Namen der Weisheit (σοφία, חָכְמָה), als Adam Kadmon, als der Aufgang der Sonne vorkommt, — der Menſch in Gott. Dieſer Verſtand theilt ſich nun in die Ideen, die von Philo auch Engel oder Boten (ἄγγελοι) genannt werden. Dieſe Auffaſſungsweiſe iſt noch nicht eine Auffaſſung im reinen Gedanken; ſondern Geſtalten der Einbildungskraft ſind noch darin verwoben. Erſt hier tritt auch weiter das Beſtimmende ein, wo Gott als Thätigkeit angeſehen wird; was das Seyn noch nicht war. Dieſer λόγος iſt daher ſelbſt einmal die erſte ruhende Gedankenwelt, wenn gleich ſchon unterſchieden; ein anderer λόγος aber iſt der hervorbringende (λόγος προφορικός), als Rede. Das iſt die Wirkſamkeit, das Schaffen der Welt, wie jener ihre Erhaltung, ihr bleibender Verſtand iſt. Die Rede iſt immer als Erſcheinen Gottes betrachtet worden, weil ſie nicht körperlich iſt; als Klang iſt ſie zeitlich und gleich verſchwunden, ihr Daſeyn alſo immateriell. „Gott ſprechend ſchuf ſogleich, nichts zwiſchen Beide ſetzend;" das Geſchaffene bleibt ein Ideelles, wie die Rede. „Wenn man ein wahrhafteres Dogma angeben will, ſo iſt der Logos das Werk Gottes." [1]

Dieſer Logos iſt zugleich für das Selbſtbewußtſeyn der Lehrer der Weisheit. Die natürlichen Dinge nämlich werden nur in ihren Geſetzen gehalten; die ſelbſtbewußten Weſen wiſſen aber auch von dieſen Geſetzen, und das iſt die Weisheit. So

[1] Phil. Leg. allegor. I, p. 46, et II, p. 93; Quod deterius potiori insidiari soleat, p. 165; De temulentia, p. 244; De somniis, p. 578, 586 et 588; De confus. ling. p. 341 et 345; Euseb. Praep. ev. VII, c. 13. Phil. De vita Mosis III, p. 672; De sacrif. Abel., p. 140.

iſt der λόγος der Hoheprieſter, der Gott und den Menſchen vermittelt, der Geiſt der Gottheit, der die Menſchen belehrt, — eben die ſelbſtbewußte Rückkehr Gottes in ſich ſelbſt, in jene erſte Einheit des Urlichts. Das iſt die reine intelligible Welt der Wahrheit ſelbſt, die nichts Anderes, als das Wort Gottes iſt.[1]

3. Indem der Gedanke drittens zur Negativität gekommen iſt, ſo ſteht dieſer Idealwelt die ſinnliche, ſeyende Welt gegenüber. Das Princip derſelben iſt bei Philo, wie bei Plato, die Materie, das Negative (οὐκ ὄν).[2] Wie Gott das Seyn, ſo iſt ihr Weſen das Nichtſeyn: nicht das Nichts, wie wenn wir ſagen, daß Gott die Welt aus Nichts geſchaffen habe; ſondern das Nichtſeyn, das Entgegengeſetzte des Seyns, iſt ſelbſt ein Poſitives, und ſo gut als das Seyn. Es exiſtirt, inſofern ein Gleichniß des an ſich Wahren hineingelegt wird. Philo hatte die richtige Einſicht, daß das Entgegengeſetzte des Seyns eben ſo poſitiv iſt, als das Seyn. Wem dieß ungereimt ſcheint, der braucht nur daran erinnert zu werden, daß eigentlich, wenn wir das Seyn ſetzen, das Nichts des Seyns das Denken iſt, — etwas ſehr Poſitives. Aber das Nähere, der Begriff dieſes Gegenſatzes, und der Uebergang des Seyns in Nichtſeyn findet ſich nicht bei Philo. Ueberhaupt iſt dieſe Philoſophie weniger Metaphyſik des Begriffes oder Denkens ſelbſt, als daß der Geiſt nur im reinen Denken erſcheint, nicht hier in der Weiſe der Vorſtellung iſt, — aber die Begriffe und Ideen noch als ſelbſtſtändige Geſtalten vorgeſtellt ſind. So heißt es z. B.: „Das Wort Gottes hat im Anfang den Himmel erſchaffen, der aus dem reinſten Seyn beſteht, und der Aufenthalt der reinſten Engel iſt, die nicht erſcheinen, und den Sinnen nicht offenbar werden," nur dem Gedanken; das ſind die Ideen. „Der Schöpfer hat vor Allem der intelligiblen Welt den unkörperlichen Himmel und die unſinnliche Erde gemacht, und die Idee der Luft und des Leeren, hierauf die unkörperliche Eſſenz des Waſſers und ein unkörperliches Licht, und ein unſinnliches Urbild (ἀρχέτυπος) der Sonne und aller Sterne;"[1] und die ſinnliche Welt iſt das Gegenbild davon. Philo geht nun nach der Moſaiſchen Urkunde fort. In der Schöpfungsgeſchichte des alten Teſtaments werden am dritten Tag Gras, Kraut, Bäume, am vierten Tag Lichter an der Veſte des Himmels, Sonne und Mond geſchaffen. Philo ſagt daher (De mundi opificio, p. 9—10): am vierten Tag habe den Himmel eine Zahl geſchmückt, die Vier, die Tetraktys, die vollkommenſte u. ſ. f. — Dieß ſind die Hauptmomente der Philoſophie Philo's.

[1] Buhle: Lehrbuch d. Geſch. d. Phil. Th. IV, S. 124; Phil. De mundi opificio, p. 5.

[2] Phil. De mund. opific. p. 4; De victimas offerentibus, p. 857 (Buhle, a. a. O. S. 125).

B. Kabbala und Gnoſticismus.

Die kabbaliſtiſche Philoſophie und die gnoſtiſche Theologie beſchäftigen ſich Beide mit dieſen Vorſtellungen, die auch Philo hatte. Das Erſte iſt auch ihnen das Seyende, Abſtracte, Unerkannte, Namenloſe: das Zweite die Enthüllung, das Concrete, was in die Emanation fortgeht. Zum Theil findet ſich aber auch die Rückkehr zur Einheit, vorzüglich bei chriſtlichen Philoſophen: und dieſe Rückkehr, welche als das Dritte angenommen wird, kommt dem λόγος zu; ſo war bei Philo die Weisheit, der Lehrer, der Hoheprieſter das, was in dem Schauen Gottes das Dritte zum Erſten zurückführt.

1. Kabbaliſtiſche Philoſophie.

Kabbala heißt die geheime Weisheit der Juden, in die aber viel Trübes hineingemengt iſt; auch über ihren Urſprung iſt viel gefabelt worden. Es wird von ihr geſagt, daß ſie enthalten ſey in zwei Büchern, Jezirah (Schöpfung) und Sohar (Glanz).

[1] De mundi opificio, p. 5—6 (Brucker. Hist. crit. phil. Tom. II, p. 802—803).

Jezirah, das Hauptbuch derſelben, welches einem Rabbi Akibha zugeſchrieben wird, erwartet von Herrn v. Mayer in Frankfurt eine vollſtändigere Ausgabe. Das Buch hat gewiſſe recht intereſſante allgemeine Grundbeſtimmungen; und dieß Beſſere darin ſind Ideen, die zum Theil an Philo hingehen, aber mehr für die Phantaſie vorgeſtellt ſind und oft ins Phantaſtiſche verfallen. Ein ſo hohes Alter, als die Verehrer der Kabbala ihm zuſchreiben, hat es nicht; ſie erzählen nämlich, daß dieſes Himmelsbuch dem Adam zum Troſt ſeines Sündenfalles gegeben worden ſey. Es iſt ein aſtronomiſches, magiſches, mediciniſches, prophetiſches Gebräu; geſchichtlich verfolgte Spuren zeigen, daß dieß in Aegypten cultivirt wurde. Akibha lebte bald nach der Zerſtörung Jeruſalems, und war bei einer Revolte der Juden gegen Hadrian thätig, in welcher ſie ein Heer von zweimalhunderttauſend Mann zuſammengebracht hatten, um Bar Cochebas für den Meſſias geltend zu machen; der Aufſtand wurde aber unterdrückt und der Rabbiner lebendig geſchunden. Das zweite Buch ſoll von ſeinem Schüler, Rabbi Schimeon Ben Jochai, herrühren, der das große Licht, der Funke Moſis hieß.[1] Beide Bücher ſind im ſiebzehnten Jahrhundert ins Lateiniſche überſetzt. Ein ſpeculativer Iſraelit, der Rabbi Abraham Cohen Irira, hat auch ein Buch geſchrieben: Das Himmelsthor (Porta coelorum); es iſt ſpäter, aus dem funfzehnten Jahrhundert, und enthält ſchon Beziehungen auf die Araber und Scholaſtiker. Dieß ſind die Quellen der hohen kabbaliſtiſchen Weisheit.

Früher findet ſich bei den Juden nichts von den Vorſtellungen Gottes als eines Lichtweſens, von einem Gegentheile deſſelben, der Finſterniß, und dem Böſen, das in Streit mit dem Lichte iſt, nichts von guten und böſen Engeln, von dem Abfalle der Böſen, ihrer Verdammniß, ihrem Aufenthalte in der Hölle, einem künftigen Weltgerichte über die Guten und Böſen, von der

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. II, p. 834—840, 924—927.

Verderbniß des Fleiſches. Die Juden fangen hier erſt an, ihre Gedanken über ihre Wirklichkeit hinauszutragen; erſt hier beginnt eine Geiſtes- oder wenigſtens Geiſterwelt ſich ihnen aufzuſchließen, da dieſe Juden vorher allein ſich galten, indem ſie in den Schmutz und den Eigendünkel ihres Daſeyns und der Erhaltung ihres Volkes und ihrer Geſchlechter verſenkt waren.

Was das Nähere der Kabbala betrifft, ſo iſt es Folgendes. Das Eins iſt als Princip aller Dinge ausgeſprochen, wie dasſelbe auch der Urquell aller Zahlen iſt. Wie die Zahleneinheit ſelber keine von allen Zahlen iſt, ſo verhält es ſich auf gleiche Weiſe mit Gott, dem Grund aller Dinge, dem Enſoph. Die damit zuſammenhangende Emanation iſt die Wirkung aus der erſten Urſache, durch Einſchränkung jenes erſten Unendlichen, deſſen Grenze (ὅρος) ſie iſt. In dieſer einen Urſache iſt Alles eminenter, nicht formaliter, ſondern causaliter enthalten. Das zweite Hauptmoment iſt der Adam Kadmon, der erſte Menſch, Keter, das erſte Entſtandene, die höchſte Krone, der Mikrokosmus, der Makrokosmus, womit die emanirte Welt, als der Ausfluß des Lichtes, zuſammenhängt. Durch weiteres Herausgehen ſind dann die anderen Sphären oder Kreiſe der Welt geworden; und dieſe Emanation wird als Lichtſtröme dargeſtellt. Da geht es erſtens fort zu zehn ſolcher Ausflüſſe, Sephiroth, welche die reine, aziluthiſche Welt bilden, die ohne alle Veränderlichkeit in ſich iſt. Das Zweite iſt die briahtiſche Welt, welche veränderlich iſt. Die dritte Welt iſt die geformte, jezirathiſche Welt: die reinen Geiſter in die Materie geſetzt, die Seelen der Geſtirne, — d. h. weitere Unterſcheidungen, in denen dieſe trübe Weiſe fortgeht. Viertens kommt die gemachte Welt, die aſiahtiſche: ſie iſt die unterſte, vegetirende und empfindende Welt.[1]

[1] Irira: Porta coelorum, Dissertatio I, c. 4; c. 6, §. 13. et c. 7, §. 2; IV, c. 4 sqq.; II, c. 1; V, c. 7—8; Tiedemann: Geiſt der ſpeculat. Philoſophie, Th. III, S. 149—150, 155—157; Buhle: Lehrbuch der Geſch. der Phil. Th. IV, S. 156, 162, 160, 157.

2. Gnostiker.

Bei den Gnostikern in vielerlei Secten machen ähnliche Bestimmungen die Grundlage aus. Der Herr Professor Neander hat sie sehr gelehrt gesammelt und ausführlich bearbeitet; einige Formen entsprechen denen, die wir angegeben haben. Ihre Richtung war das Erkennen (*γνῶσις*); woher sie auch den Namen bekommen haben.

Einer der ausgezeichnetsten Gnostiker ist Basilides. Auch bei ihm ist das Erste der unsagbare Gott (*Θεὸς ἄῤῥητος*), — der Ensoph der Kabbala; er ist, wie auch bei Philo, das Seyende (*τὸ ὄν*), der Seyende (*ὁ ὤν*), der Namenlose (*ἀνωνόμαστος*), — d. h. das Unmittelbare. Das Zweite ist dann der Geist (*νοῦς*), der Erstgeborene, auch *λόγος*, die Weisheit (*σοφία*), das Bethätigende (*δύναμις*): in näherer Bestimmung die Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*), und der Frieden (*εἰρήνη*). Hierauf folgen weiter bestimmte Principe, die Basilides Archonten nennt, Häupter von Geisterreichen. Eine Hauptsache dabei ist wieder die Rückkehr, der Läuterungs-Proceß der Seele, die Oekonomie der Reinigung (*οἰκονομία καθάρσεων*): Aus der Materie muß die Seele zur Weisheit, zum Frieden zurückkommen. Das Urwesen trägt alle Vollkommenheit in sich verschlossen, aber nur der Möglichkeit nach; erst der Geist, der Erstgeborene, ist die erste Offenbarung des Verborgenen. Auch alle geschaffenen Wesen können nur durch die Verbindung mit Gott an der wahren Gerechtigkeit und dem daraus herrührenden Frieden Theil erhalten. [1]

Das Erste nennen die Gnostiker, z. B. Marcus, auch das Undenkbare (*ἀνεννόητος*), sogar das Nichtseyende (*ἀνούσιος*), was nicht zur Bestimmtheit fortgeht, die Einsamkeit (*μονότης*), und die reine Stille (*σιγή*); das Andere sind dann

[1] Neander: Genetische Entwickelung der vornehmsten gnostischen Systeme, S. 10, 33—34; Phil. De nominum mutat., p. 1046.

die Ideen, Engel, die Aeonen. Diese werden die Begriffe, die Wurzeln, die Samen der besondern Erfüllungen (*πληρώματα*), die Früchte genannt; jeder Aeone trägt dabei seine eigene Welt in sich. [1]

Bei Andern, z. B. Valentin, heißt das Erste auch der „vollendete Aeon in den unsichtbaren und unnennbaren Höhen:" oder das Unergründliche, der Urgrund, der absolute Abgrund (*ἄβυσσον, βῦθος*), worin Alles ist, als aufgehoben: auch was noch vor dem Anfang (*προάρχη*), vor dem Vater (*προπάτωρ*) ist. Der thätige Uebergang des Einen ist dann die Auseinanderlegung (*διάθεσις*) dieses Abgrunds; und dieß Weitere wird auch genannt das Sichbegreiflichmachen des Unbegreiflichen (*κατάληψις τοῦ ἀκαταλήπτου*), wie wir auch bei den Stoikern (s. Th. II, S. 395) dieß Begreifen gesehen haben. Die Begriffe sind die Aeonen, die besonderen Auslegungen. Das Zweite heißt auch die Begrenzung (*ὅρος*); und insofern die Lebensentwickelung näher im Gegensatze gefaßt wird, so wird diese Explication bestimmt als in zwei Principen enthalten, die in der Form des Männlichen und Weiblichen auftreten. Das Eine ist die Erfüllung des Andern, jedes hat am Andern sein Integrirendes (*σύζυγος*); aus ihrer Verbindung (*σύνθεσις, συζυγία*), die erst das Reale ist, gehen die Erfüllungen hervor. Der Inbegriff dieser Erfüllungen ist die Aeonenwelt überhaupt, das allgemeine Erfülltseyn des Abgrunds, welcher daher, insofern das Unterschiedene in ihm noch verschlossen war, auch Hermaphrodit, Mannweib (*ἀῤῥενόθηλυς*) heißt, [2] — wie ein Aehnliches schon längst bei den Pythagoreern geschehen war (s. Th. I, S. 240).

Ptolomäus schreibt dem Abgrund zwei Verbindungen (*συζύγους*), zwei Auseinanderlegungen zu, welche durch alles Daseyn vorausgesetzt werden, das Wollen und die Einsicht (*θέ-*

[1] Neander: Genet. Entwickelung u. s. w., S. 168, 170—171.

[2] Ebendas. S. 94—97.

λημα καὶ ἔννοια). Krause, bunte Formen treten hier ein; doch ist die Grundbestimmung überall dieselbe, und Abgrund und Enthüllung die Hauptsache. Die Offenbarung, was herabgekommen ist, wird auch als die Herrlichkeit (δόξα, Schechinah) Gottes gefaßt: als himmlische Weisheit, die selbst ein Schauen Gottes ist: als die unerzeugten Kräfte, welche, um ihn herum befindlich, das glänzendste Licht ausstrahlen. Diesen Ideen wird vorzugsweise der Name Gottes beigelegt, der in dieser Rücksicht auch der Vielnamige (πολυώνυμος), der Demiurg heißt; das ist das Erscheinen, die Bestimmung Gottes. [1]

Alle diese Formen gehen in das Trübe, haben aber im Ganzen dieselben Bestimmungen zum Principe; und das allgemeine Bedürfniß, was dabei zu Grunde liegt, ist eben ein tiefes Bedürfniß der Vernunft, nämlich: das, was an und für sich ist, als das Concrete zu bestimmen und zu fassen. An diese Formen habe ich jedoch nur erinnern wollen, um auf ihren Zusammenhang mit dem Allgemeinen hinzudeuten.

C. Alexandrinische Philosophie.

Philosophischer und begriffener tritt die Einheit des Selbstbewußtseyns und Seyns in der Alexandrinischen Schule auf, welche die Hauptgestalt, und damit die eigentliche Philosophie in dieser Sphäre bildet. Alexandrien war nämlich seit längerer Zeit, besonders durch die Ptolomäer, zum hauptsächlichen Sitz der Wissenschaften gemacht. Hier, als in ihrem Mittelpunkte, berührten, durchdrangen und vermischten sich alle Religionen und Mythologien der Völker des Orients und Occidents, ebenso ihre Geschichte, — in vielfachen Formen und Gestaltungen. Die Religionen wurden mit einander verglichen: in jeder Theils das gesucht und zusammengestellt, was auch die andere enthielt, Theils

[1] Neander: Genetische Entwickelung u. s. w., S. 160, 10—13; Phil. Quod Deus sit immut. p. 304.

aber vorzüglich den Vorstellungen der Religionen eine tiefere Bedeutung untergelegt, und ein allgemeiner allegorischer Sinn gegeben. Dieses Streben hat allerdings trübe Ausgeburten gehabt, die reinere Ausgeburt ist die Alexandrinische Philosophie; die Vereinigung der Philosophien mußte besser gelingen, als jene Verbindungen, die nach der religiösen Seite hin nur die trüben Ausgeburten einer sich noch nicht verstehenden Vernunft sind. Denn indem in der That in der Philosophie Eine Idee ist, so hebt sie die besondere Form, die sie angenommen hat, die Einseitigkeit, in der sie sich ausspricht, durch sich selbst auf. In dem Skepticismus war dieß Negative erlangt worden, die bestimmten Weisen des Seyns, in welchen das Absolute gesetzt wurde, aufgehoben zu sehen.

Indem die Weise der Philosophie, die in Alexandrien entstand, sich hiermit nicht an den bestimmten ältern philosophischen Schulen hielt, sondern die verschiedenen Systeme der Philosophie, insbesondere das Pythagoreische, Platonische und Aristotelische, in ihren Darstellungen als Eines erkannte, so wurde sie häufig als Eklekticismus aufgeführt. Brucker (Hist. crit. phil. T. II. p. 193) hat dieß, wie ich gefunden habe, zuerst gethan; und Diogenes Laertius gab ihm dazu die Veranlassung, indem er (Prooemium, §. 21) von einem gewissen Potamo aus Alexandrien spricht, der noch nicht so gar lange (πρὸ ὀλίγου) aus den verschiedenen Philosophien die Hauptsätze und das Beste herausgenommen habe. Diogenes führt dann mehrere Sätze von ihm an, wobei er sagt, derselbe habe eine eklektische Philosophie gemacht; diese aus dem Aristoteles, dem Plato, den Stoikern geschöpften Sätze sind aber nicht von Bedeutung, und das, was die Alexandriner auszeichnet, ist darin nicht zu erkennen. Diogenes ist auch früher, als die Alexandrinische Schule; Potamo aber ist nach Suidas (s. v. *Ποτάμων*, T. III, p. 161) ein Lehrer der Stiefsöhne des Augustus gewesen, und für einen Prinzenlehrer ist der Eklekticismus vollkommen zweckmäßig. Daher, weil

dieser Potamo ein Alexandriner ist, hat Brucker auf die Alexandrinische Philosophie den Namen der eklektischen angewendet; das ist aber der Sache nach unrecht, und auch ungeschichtlich. Der Eklekticismus ist etwas sehr Schlechtes, wenn er in dem Sinne genommen wird, daß *ohne Consequenz* aus dieser Philosophie dieses, aus einer andern etwas Anderes aufgenommen wird, wie wenn ein Kleid aus Stücken von verschiedenen Farben oder Stoffen zusammengeflickt wäre. Ein solcher Eklekticismus giebt nichts, als ein oberflächliches Aggregat. Dergleichen Eklektiker sind Theils die ungebildeten Menschen überhaupt, in deren Kopf die widersprechendsten Vorstellungen neben einander Platz haben, ohne daß sie je ihre Gedanken zusammenbrächten und ein Bewußtseyn über ihre Widersprüche hätten: — oder die klugen Leute, die es mit Bewußtseyn thun, und glauben, so erlangen sie das Beste, wenn sie aus jedem Systeme das Gute, wie sie es nennen, nehmen, und so ein Conto von verschiedenen Gedanken sich anschaffen, worin sie alles Gute, nur die Consequenz des Denkens und damit das Denken selbst nicht haben. Eine eklektische Philosophie ist eben gerade haltlos, inconsequent; solche Philosophie ist die Alexandrinische Philosophie nicht. In Frankreich heißen die Alexandriner noch Eklektiker; und dort, wo système mit Einseitigkeit gleichbedeutend ist, und man einmal einen bestimmten Namen haben muß, der am Wenigsten systematisch und verdächtig klingt, mag man jenen ertragen.

Im bessern Sinne des Worts kann man aber die Alexandriner allerdings eklektische Philosophen nennen: oder es ist überhaupt ein überflüssiges Wort, sie zu bezeichnen. Die Alexandriner legten nämlich die Platonische Philosophie zum Grunde, benutzten aber die Ausbildung der Philosophie überhaupt, welche sie nach Plato durch Aristoteles und alle folgenden Philosophien, besonders die Stoische, erhalten: oder sie stellten sie, aber ausgerüstet mit einer höhern Bildung, wieder her. Daher finden wir auch bei ihnen keine Widerlegung der Ansichten der Philosophen, die sie anführen. Unter diese höhere Bildung gehört denn vorzüglich das tiefere Princip, daß das absolute Wesen als Selbstbewußtseyn begriffen werden muß, und daß eben dieß sein Wesen ist, Selbstbewußtseyn zu seyn, und daß es daher im einzelnen Bewußtseyn ist; was nicht so zu verstehen ist, daß, wie man zu sagen pflegt, Gott ein Geist sey, der außer der Welt und außer dem Selbstbewußtseyn ist, sondern daß seine Existenz als seiner selbst bewußter Geist eben das wirkliche Selbstbewußtseyn selbst ist. Das Platonische Allgemeine, das im Denken ist, erhält daher diese Bedeutung, daß es als solches das absolute Wesen selbst ist. Im höhern Sinne ist also ein weiterer Standpunkt der Idee von der Art, daß er die vorhergehenden Principe, die nur einzelne einseitige Momente der Idee enthalten, concret in Eins vereinigt. Dieß ist eben eine tiefere Erkenntniß der philosophischen Idee, die concret in sich gewußt wird; so daß die abstracteren Principien in der tiefern Form der Idee enthalten sind. Denn es muß nach vorhergegangener Divergenz von Zeit zu Zeit eintreten, daß die Identität, die an sich ist, anerkannt werde, und so der Unterschied nur als Form Geltung habe. So ist auch Plato eklektisch gewesen, indem er Pythagoras, Heraklit, Parmenides vereinigte: und so sind auch die Alexandriner Eklektiker, indem sie ebensowohl Pythagoreer, als Platoniker und Aristoteliker waren; nur führt dieser Ausdruck immer gleich die Vorstellung des Herauslesens mit sich.

Alle früheren Philosophien konnten somit in der Alexandrinischen ihre Stelle finden. In Alexandrien hatten die Ptolomäer nämlich die Wissenschaften und Gelehrten an sich gezogen, Theils durch ihr eigenes Interesse an der Wissenschaft, Theils durch die angemessensten Anstalten. Sie legten die berühmte große Bibliothek an, für welche auch die Griechische Uebersetzung des alten Testaments angefertigt wurde; als Cäsar sie zerstört hatte, wurde sie wieder aufgelegt. Es war daselbst auch ein Museum, oder was jetzt Akademie der Wissenschaften genannt wird, wo Philosophen und speciellere Gelehrte Besoldungen erhielten, und kein anderes Geschäft hatten, als das, die Wissenschaften zu treiben. In spätern Zeiten waren auch in Athen solche Convente gestiftet worden, und ohne Vorliebe für die eine oder die andere Philosophie hatte jede

philosophische Schule ihre eigene öffentliche Anstalt. [1] So erhob sich die Neuplatonische Philosophie Theils neben den andern, Theils auf den Trümmern derselben, und verdunkelte die übrigen, bis alle früheren Systeme endlich darin ausgelöscht wurden. Sie machte also nicht eine solche eigene philosophische Schule aus, wie die bisherigen; sondern indem sie alle in sich vereinigte, hatte sie das Studium Plato's, des Aristoteles und der Pythagoreer zu zu ihrem Hauptcharakter.

Mit diesem Studium war eine Interpretation der Schriften dieser Männer verknüpft, welche darauf hinausging, ihre philosophischen Ideen in ihrer Einheit aufzuzeigen; und die hauptsächlichste Art, wie die Neuplatonischen Lehrer die Philosophie getrieben und bearbeitet haben, bestand eben darin, daß sie die verschiedenen philosophischen Werke, besonders Platonische und Aristotelische Schriften, erläuterten, oder Abrisse dieser Philosophien gaben. Diese Commentare über die alten Philosophen wurden entweder in Vorlesungen gehalten, oder geschrieben; und wir haben deren noch jetzt viele übrig, welche zum Theil vortrefflich sind. Aristotelische Werke commentirte Alexander Aphrodisiensis, Andronikus Rhodius, Nikolaus Damascenus, auch Porphyrius: Platonische Numenius, Maximus Tyrius. Andere Alexandriner haben den Plato so commentirt, daß sie zugleich die anderen Philosopheme oder Philosophien kannten, und den Einheitspunkt der verschiedenen Weisen der Idee sehr wohl erfaßt haben. Die besten Commentare sind aus dieser Zeit; die meisten Werke des Proklus sind Commentare über einzelne Dialoge des Plato u. s. w. Diese Schule hat insbesondere auch dieß Eigenthümliche, daß sie die Speculation als wirkliches göttliches Seyn und Leben aussprach, und daher als mystisch und magisch erscheinen läßt.

1. Ammonius Sakkas.

Ammonius Sakkas, d. h. der Sackträger, wird als einer der ersten oder berühmtesten Lehrer dieser Schule genannt; er starb

[1] Vgl. Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil. Th. IV. S. 195—200.

243 Jahre nach Christi Geburt. [1] Aber von ihm haben wir keine Schriften; und auch von seiner Philosophie sind keine Nachrichten auf uns gekommen. Unter seinen sehr zahlreichen Schülern hatte Ammonius viele in andern Wissenschaften berühmte Männer, z. B. Longin, dann Origenes; doch ist es ungewiß, ob dieß der Kirchenvater gewesen ist. Der berühmteste Schüler desselben als Philosoph ist aber Plotin, durch dessen noch vorhandene Schriften wir die Neuplatonische Philosophie am meisten kennen. Das zusammenhängende Gebäude dieser Philosophie wird ihm von den Spätern eigentlich zugeschrieben, und diese Philosophie seine Philosophie genannt.

2. Plotin.

Da sich Ammonius' Schüler auf den Wunsch ihres Lehrers das Wort gegeben hatten, seine Philosophie nicht in Schriften niederzulegen: so hat auch Plotin erst spät geschrieben, oder vielmehr die von ihm erhaltenen Werke sind nach seinem Tode von Porphyrius, einem seiner Schüler, herausgegeben. Seine Lebensgeschichte haben wir durch denselben; das Auffallende darin ist, daß die genaue Angabe der Lebensumstände mit einer Menge wunderbarer Dinge vermischt ist. Es ist zwar die Zeit, wo das Wunderbare seine Rolle spielt; wenn man aber das reine Philosophiren, den reinen Sinn eines solchen Mannes kennt, so kann man sich nicht genug über dergleichen Geschichten wundern. Plotin ist ein Aegypter, und wurde um das Jahr 205 nach Christus unter der Regierung des Septimius Severus zu Lykopolis geboren. Nachdem er viele philosophische Lehrer schon besucht, wurde er melancholisch und tiefsinnig; er kam achtundzwanzig Jahr alt zu Ammonius, fand sich endlich hier befriedigt und hörte ihn elf Jahre. Da in jener Zeit von Indischer und Brahminischer Weisheit hohe Vorstellungen in Umlauf gekommen waren,

[1] Brucker. Hist. cr. phil. T. II. p. 205, 213—214.

ſo machte ſich Plotin in dem Heere des Kaiſers Gordian nach Perſien auf; aber der Feldzug lief ſo unglücklich ab, daß Plotin ſeine Abſicht nicht erreichte und ſich ſelbſt nur mit Mühe rettete. In einem Alter von vierzig Jahren ging er nun nach Rom, und blieb daſelbſt noch ſechsundzwanzig Jahre bis an ſeinen Tod. In Rom benahm er ſich äußerlich auf eine auffallende Weiſe, enthielt ſich nach alter Pythagoreiſcher Sitte der Fleiſchſpeiſen, legte ſich oft Faſten auf, und ging auch in der alten Pythagoreiſchen Tracht. Er gelangte aber als öffentlicher Lehrer unter allen Ständen zu großem Anſehen. Der damalige Kaiſer Gallien, bei dem er, ſo wie bei deſſen Gemahlin, viel galt, war geneigt, ſagt man, dem Plotin eine Stadt in Campanien einzuräumen, worin derſelbe die Platoniſche Republik zu realiſiren gedachte. Die Miniſter aber verhinderten die Ausführung dieſes Vorhabens, und daran haben ſie auch ſehr klug gethan; denn in ſolcher äußerlichen Lage des Römiſchen Reichs und bei der völligen Veränderung des Geiſtes der Menſchen ſeit Plato's Zeiten, wo ein anderes Princip des Geiſtes zum allgemeinen werden mußte, war dieß ein Unternehmen, was viel weniger, als zu Plato's Zeit, zur Ehre der Platoniſchen Republik ausgefallen ſeyn würde. Es macht der Einſicht Plotins wenig Ehre, nur dieſen Gedanken gehabt zu haben; doch wiſſen wir es eben nicht genau, ob ſein Plan nur den Platoniſchen Staat enthielt, oder ob er ihm nicht eine Erweiterung oder Modification gab. Ein eigentlicher Platoniſcher Staat war nämlich wider die Natur der Sache: denn der Platoniſche Staat iſt ein freier, ſelbſtſtändiger Staat; was aber dieſer im Umfange des Römiſchen Reichs nicht ſeyn konnte. Plotin ſtarb zu Rom im ſechsundſechszigſten Jahre ſeines Alters, 270 nach Chriſti Geburt. [1]

[1] Porphyrius: Vita Plotini (praemissa Ennead. Plot., Basil. 1580), p. 2—3, 5—8; Brucker. Hist. crit. phil. T. II, p. 218—221; Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Phil. Bd. III, S. 272; Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil. Th. IV, S. 306.

Plotins Schriften ſind vornehmlich als Antworten auf vorgelegte Fragen ſeiner Zuhörer gelegentlich entſtanden; er hat ſie in den letzten ſechszehn Jahren ſeines Lebens niedergeſchrieben, und Porphyr hat ſie erſt ſpäter redigirt. Plotin verhielt ſich in ſeinen Lehren ſo, wie vorhin erinnert, daß er verſchiedene ältere philoſophiſche Schriften in ſeinen Vorleſungen commentirte. Die Schriften Plotins heißen Enneaden, deren ſechs an der Zahl ſind; und jede derſelben enthält neun einzelne Abhandlungen. Wir haben alſo zuſammen vierundfunfzig ſolcher Abhandlungen oder Bücher, die wieder in viele Capitel zerfallen; es iſt mithin ein weitſchichtiges Werk. Dieſe Bücher bilden jedoch nicht ein zuſammenhangendes Ganze, ſondern es ſind eigentlich in jedem Buche beſondere Materien vorgenommen und philoſophiſch behandelt; und ſo iſt es ermüdend, ſich durch ſie durchzumachen. Die erſte Enneade iſt vornehmlich moraliſch: das erſte Buch wirft die Frage auf, Was das Thier, was der Menſch ſey; das zweite handelt Von den Tugenden; das dritte Von der Dialektik; das vierte Von der Seligkeit (*περὶ εὐδαιμονίας*); das fünfte unterſucht, Ob die Seligkeit in Ausdehnung der Zeit (*παρατάσει χρόνου*) beſtehe; das ſechſte ſpricht Vom Schönen; das ſiebente Vom höchſten (*πρώτου*) Gut und von den andern Gütern; das achte fragt, Woher das Böſe; das neunte handelt Von einem vernünftigen Ausgang aus dem Leben. Andere Enneaden ſind metaphyſiſcher Natur. Porphyr ſagt in ſeinem Leben des Plotin (p. 3—5, 9, 17—19), ſie ſeyen ungleich. Einundzwanzig Bücher habe Plotin geſchrieben gehabt, ehe er zu demſelben gekommen, nämlich als Plotin neunundfunfzig Jahr alt war: vierundzwanzig in dieſem, und den fünf fernern Jahren, die Porphyr als Schüler bei ihm zubrachte. Während Porphyr dann in Sicilien geweſen, habe Plotin in den letzten Jahren vor ſeinem Tode noch neun geſchrieben, welche letzteren ſchwächer ſeyen. Kreuzer will eine Ausgabe von Plotin machen. Die Darſtellung iſt ſchwierig, und nichts weniger als eine ſyſtematiſche Entwicke-

lung. Plotins Geist schwebt über jeder einzelnen Materie, und behandelt diese raisonnirend und dialektisch, führt sie aber alle zu Einer Idee zurück. Von Plotin könnte im Einzelnen viel Schönes angeführt werden; indem sich jedoch in seinen Werken gewisse Hauptgedanken unendlich oft wiederholt finden, so hat die Lectüre derselben etwas Ermüdendes. Weil dann Plotins Manier ist, das Besondere, das er als Anfang nimmt, immer wieder auf das Allgemeine zurückzuführen: so kann man aus einigen Büchern die Ideen Plotins gut fassen, ohne daß das Lesen der übrigen uns einen eigentlichen Fortgang entdecken ließe. Besonders sind bei ihm Plato's Ideen und Ausdruck herrschend, es finden sich aber bei ihm ebensogut viele sehr weitläufige Expositionen ganz in Aristotelischer Weise; denn die von Aristoteles angeführten Formen der Dynamis, Energie u. s. f. sind ihm sehr geläufig, und ihr Verhältniß ist wesentlich Gegenstand seiner Betrachtung. Die Hauptsache ist, daß man ihn nicht nehmen muß, als einen Gegensatz zwischen Plato und Aristoteles statuirend; ja auch den Logos der Stoiker hat er aufgenommen.

Eine systematische Darstellung seiner Philosophie zu geben, ist sehr schwierig. Denn es ist Plotin nicht darum zu thun, die Gegenstände in ihren speciellen Bestimmtheiten aufzufassen, wie Aristoteles, sondern mehr das Substantielle gegen ihren Schein geltend zu machen. Die Hauptsache, das Charakteristische in Plotin ist die hohe, reine Begeisterung für die Erhebung des Geistes zum Guten und Wahren, zu dem, was an und für sich ist. Er hält sich an das Erkennen, an dieß bloß Ideelle, den intellectuellen Gedanken, der an sich Leben, aber nicht stumm und verschlossen ist. Seine ganze Philosophie ist einerseits Metaphysik, aber die Tendenz, die darin vorherrscht, ist nicht so sehr die, bekümmert zu seyn, das, was als Wirklichkeit sich aufdringt, zu erklären, auszulegen und zu begreifen: nicht, die Stellung und das Entstehen dieser einzelnen Gegenstände aufzuzeigen, etwa z. B. eine Deduction der Materie, des Uebels zu liefern; sondern den Geist von diesem Aeußerlichen abzuziehen, und ihm seine Stellung in der Mitte der einfach klaren Idee zu geben. Der ganze Ton seines Philosophirens ist somit ein Hinführen zur Tugend und zur intellectuellen Betrachtung des Ewigen, als der Quelle derselben: so daß die Seele zur Seligkeit des Lebens in ihr gebracht werde. Plotin geht dann insofern in's Specielle der Tugend, um die Seele von Leidenschaften, von den unlautern, unwahren Vorstellungen über das Böse, das Schicksal, auch vom Unglauben, Aberglauben, von der Astrologie, Magie u. s. f. zu reinigen. Dieß ist ungefähr die allgemeine Richtung.

Wenn wir nun an das Nähere der Plotinischen Philosophie gehen, so ist hier nicht mehr vom Kriterium die Rede, wie bei den Stoikern und Epikureern, — dieß ist abgethan; sondern es wird darauf gedrungen, sich in den Mittelpunkt zu stellen, in die reine Anschauung, in's reine Denken. Was also bei den Stoikern und Epikureern das Ziel ist, jene Einigkeit der Seele mit sich selbst in der Ataraxie, das ist hier der Ausgangspunkt: Plotin stellt sich auf diesen Standpunkt, dieß in sich zu erwecken als ein Entzücken (ἔκστασις), wie er es nennt, als eine Begeisterung. Theils in diesem Namen, Theils auch in der Sache selbst ist dann der Grund gefunden worden, Plotin einen Schwärmer und Phantasten zu nennen; und das ist der allgemeine Ruf über diese Philosophie, womit es zugleich sehr contrastirt, daß ihr alle Wahrheit allein in der Vernunft und in dem Begreifen liegt.

Was zunächst den Namen der Ekstase betrifft, so fällt denen, die Plotin einen Schwärmer nennen, nichts Anderes ein, als ein Zustand, in den sich die verrückten Indier, Brahminen, Mönche und Nonnen versetzten, die, zum reinen Zurückziehen in sich selbst sich zu bringen, alle Vorstellungen und alles Sehen einer Wirklichkeit in sich zu tilgen suchen; so daß dieß Theils ein beständiger Zustand sey, Theils aber in diesem festen Schauen in das Leere, es erscheine nun als Helle oder als Finsterniß, keine Be-

wegung, kein Unterſchied, überhaupt kein Denken ſey. Die Schwärmerei ſetzt die Wahrheit in ein Weſen, das zwiſchen der Wirklichkeit und dem Begriffe ſteht, das nicht Wirklichkeit iſt, noch auch begriffen, — alſo nur ein Weſen der Einbildung. Hiervon aber iſt Plotin weit entfernt.

Aber was ihn zweitens der Sache ſelbſt nach gleich in dieſen Geruch gebracht hat, iſt Theils dieß, daß häufig alles dasjenige Schwärmerei genannt wird, was über das ſinnliche Bewußtſeyn oder über die beſtimmten Verſtandesbegriffe, die in ihrer Beſchränktheit für Weſen gelten, hinausgeht; zum Theil aber ſeine Manier, überhaupt von Begriffen, geiſtigen Momenten als ſolchen ſo zu ſprechen, als ob ſie eigene Subſtanzen wären. Plotin trägt nämlich Theils ſinnliche Weiſen, Weiſen der Vorſtellung in die Welt der Begriffe hinein: Theils zieht er auch Ideen in die Sphäre des Sinnlichen herab, indem er z. B. den Zuſammenhang der Nothwendigkeit aller Dinge für die Magie gebraucht. Denn der Magier iſt eben der, welcher gewiſſen Worten, einzelnen ſinnlichen Zeichen eine allgemeine Kraft beilegt, durch Gebete u. ſ. f. ſie in das Allgemeine einzubilden beſtrebt iſt. Ein ſolches Allgemeines iſt dieß aber nicht an ſich, ſeiner Natur nach, ſondern iſt nur ein gegebenes: oder das Allgemeine des Gedankens hat ſich da noch nicht eine allgemeine Wirklichkeit gegeben, während der Gedanke, die That eines Helden das Wahre, Allgemeine iſt, deſſen Wirkung und Mittel ebenſo groß und allgemein iſt. In einem gewiſſen Sinne haben alſo die Neuplatoniker den Vorwurf der Schwärmerei wohl verdient: wie wir denn auch in den Lebensbeſchreibungen der großen Lehrer dieſer Schule, des Plotin, Porphyr und Jamblich, gerade wie vom Pythagoras (ſ. Th. I, S. 219), Manches erzählt finden, was in die Vorſtellung von einer Wunderthätigkeit und Zauberei fällt. Indem ſie ferner den Glauben an die heidniſchen Götter aufrecht hielten, behaupteten ſie in Bezug auf die Verehrung der Götterbilder, daß dieſe wirklich von göttlicher Wirkſamkeit und Gegenwart erfüllt ſeyen; und ſo iſt die Alexandriniſche Schule überhaupt vom Wunderglauben nicht freizuſprechen.[1] Denn in der ganzen damaligen Welt-Periode unter Chriſten und Heiden iſt dieſes Wunderthun herrſchend geweſen, weil der Geiſt, zurückgezogen in's Innere, voll Bewunderung der unendlichen Macht und Hoheit dieſes Innern, den natürlichen Zuſammenhang der Ereigniſſe nicht beachtete, und das Eingreifen einer hohen Macht ganz nahe legte. Aber ganz und gar fern davon iſt die philoſophiſche Lehre; außer dem oben bemerkten ganz Theoretiſchen von den Götterbildern enthalten Plotins Schriften nichts dahin Gehöriges.

Wer dann freilich jede Erhebung des Geiſtes zum Unſinnlichen, jeden Glauben des Menſchen an Tugend, Edles, Göttliches, Ewiges, alle religiöſe Ueberzeugung Schwärmerei nennt, der wird auch die Neuplatoniker hierher rechnen dürfen; Schwärmerei iſt da aber ein leerer Name, der nur im Munde des kahlen Verſtandes und des Unglaubens an alles Höhere vorkommen kann. Nennen wir indeſſen die Erhebung zu ſpeculativen Wahrheiten, welche den Kategorien des endlichen Verſtandes widerſprechen, Schwärmereien, nun dann haben ſich auch die Alexandriner derſelben ſchuldig gemacht; aber mit demſelben Recht wird auch die Platoniſche und Ariſtoteliſche Philoſophie Schwärmerei ſeyn. Denn Plotin ſpricht allerdings mit Begeiſterung von der Erhebung des Geiſtes in das Denken; oder vielmehr dieß iſt die eigentliche und Platoniſche Begeiſterung, ſich in die Sphäre der Bewegung des Gedankens zu erheben. Diejenigen, die überzeugt ſind, daß das abſolute Weſen im Denken nicht das Denken ſelbſt iſt, ſprechen immer davon, daß Gott ein Jenſeits des Bewußtſeyns ſey, und das Denken ſeiner der Begriff von ihm, deſſen Exiſtenz oder Wirklichkeit aber noch ein ganz anderes Ding ſey: wie, wenn wir uns ein Thier oder einen Stein denken oder vorſtellen, unſer Begriff von ihm oder unſere Vorſtellung etwas ganz Anderes iſt,

[1] Cfr. Plotin. Ennead. I, l. 6, c. 7; IV, l. 4, c. 39—43; Procli Theol. Plat. I, p. 69—70 (ed. Aem. Portus, Hamburg. 1618).

als dieſes Thier ſelbſt, — als ob dieß das Wahre wäre. Aber es iſt nicht von dieſem ſinnlichen Thiere die Rede, ſondern von ſeinem Weſen; und dieß iſt der Begriff deſſelben. Das Weſen des Thiers iſt am ſinnlichen Thiere nicht als Weſen vorhanden, ſondern als Eins mit der gegenſtändlichen Einzelnheit, als einer Weiſe jenes Allgemeinen; als Weſen iſt es unſer Begriff, der in der That allein das Wahre, während das Sinnliche negativ iſt. So iſt unſer Begriff vom abſoluten Weſen das Weſen ſelbſt, wenn er Begriff des abſoluten Weſens, nicht von irgend etwas Anderem iſt. Aber in dieſem Weſen ſcheint nicht Gott erſchöpft; denn er iſt nicht nur Weſen oder ſein Begriff, ſondern ſeine Exiſtenz. Seine Exiſtenz, als reines Weſen, iſt unſer Denken desſelben; aber ſeine reale Exiſtenz iſt die Natur. In dieſer realen Exiſtenz iſt das Ich ein einzelnes Denkendes; es gehört zu dieſer Exiſtenz als Moment derſelben, aber macht ſie nicht aus. Es muß von der Exiſtenz des Weſens als Weſens übergegangen werden zur Exiſtenz, als realer Exiſtenz als ſolcher. Als ſolche iſt Gott allerdings ein Jenſeits des einzelnen Selbſtbewußtſeyns: und zwar einmal als Weſen oder reines Denken; dann inſofern er, als einzelnes Wirkliche, die Natur iſt, die jenſeits des Denkens iſt. Aber eben dieſe gegenſtändliche Weiſe kehrt ſelbſt in's Weſen zurück; oder die Einzelnheit des Bewußtſeyns wird überwunden. Was alſo dem Plotin den Vorwurf der Schwärmerei zugezogen hat, iſt dieß, daß er den Gedanken hatte, daß das Weſen Gottes das Denken ſelbſt und gegenwärtig im Denken iſt. Wie die Chriſten ihn auf eine ſinnliche Weiſe einmal zu einer gewiſſen Zeit und an einem gewiſſen Orte gegenwärtig ſagten, — aber auch, daß er in ſeiner Gemeinde immerfort wohne und ihr Geiſt ſey —: ſo Plotin, daß das abſolute Weſen im Denken des Selbſtbewußtſeyns gegenwärtig und darin als Weſen ſey, oder das Denken ſelbſt das Göttliche ſey.

Das Verhältniß des einzelnen Selbſtbewußtſeyns zur Erkenntniß des abſoluten Weſens beſtimmt Plotin (Ennead. VI, l. 7, c. 35—36) dann näher ſo, daß die Seele, die ſich von dem Körperlichen zurückziehe und alle Vorſtellungen verliere, außer der Vorſtellung des reinen Weſens, ſich der Gottheit nähere. Das Princip der Plotiniſchen Philoſophie iſt alſo die Vernunft, die in und für ſich ſelbſt iſt. Die Verzückung, durch welche allein das wahrhaft Seyende gewußt werde, nennt Plotin (Ennead. VI, l. 9, c. 11) eine Vereinfachung der Seele, wodurch ſie in ſelige Ruhe verſetzt wird, weil ihr Gegenſtand ſelbſt einfach und ruhig iſt. Daß man ſich aber keinen Zuſtand der Schwärmerei unter dieſer Vereinfachung des Selbſtbewußtſeyns vorſtellen muß, zeigt ſich ſogleich darin, daß eben dieſes unmittelbare Wiſſen von Gott ein Denken und Begreifen deſſelben iſt, nicht ein leeres Fühlen, oder, was ebenſo leer iſt, ein Anſchauen. Dieß, daß die Seele ſich vom Körper zurückzieht, geſchieht durch den reinen Gedanken; das Denken iſt die Thätigkeit, und ebenſo der Gegenſtand. Es iſt alſo ein ruhiges Verhalten ohne Aufwallung des Bluts, oder der Einbildungskraft. Ekſtaſe iſt ja nicht bloß Entzückung der Empfindung und Phantaſie, ſondern vielmehr ein Heraustreten aus dem Inhalt des ſinnlichen Bewußtſeyns; es iſt reines Denken, das bei ſich ſelbſt iſt, und ſich zum Gegenſtand hat. Plotin ſpricht oft von dieſem Zuſtande, auf ähnliche Weiſe, wie er einmal ſagt: „Oft, indem ich aus dem Körper zu mir ſelbſt erwache, und außerhalb des Andern," des Aeußerlichen, „bin, innerlich bei mir ſelbſt, und eine bewundernswürdige Anſchauung habe, und ein göttliches Leben führe," u. ſ. f.[1] So nähert Plotin ſich wohl mehr dieſer Seite des Anſchauens; doch ſonderte ſich die bildliche Weiſe ſeines Ausſprechens auch mehr von den zum Theil verworrenen mythiſchen Vorſtellungen ab. Die Idee der Plotiniſchen Philoſophie iſt alſo ein Intellectualismus, oder ein hoher Idealismus, der zwar von Seiten des Begriffs noch nicht vollendeter Idealismus iſt: aber das, deſſen

[1] Plot. Ennead. IV, l. 8. c. 1; cf. ibidem, c. 4—7.

Plotin in jener Ekſtaſe bewußt wird, ſind philoſophiſche Gedanken, ſpeculative Begriffe und Ideen.

Was nun den beſtimmten Hauptgedanken Plotins betrifft, das Objective, den Inhalt, der in dieſer Ekſtaſe, in dieſem Seyn des Denkens bei ſich wird: ſo iſt dieſer Inhalt nach ſeinen Haupt-Momenten im Allgemeinen das, wovon ſchon geſprochen worden iſt. Die drei Principien ſind ihm das Eine, der νοῦς und die Seele.

a. Nämlich das Erſte, Abſolute, die Grundlage iſt auch hier, wie bei Philo, das reine Seyn, das Unveränderliche, das der Grund und die Urſache alles erſcheinenden Seyns iſt, deſſen Möglichkeit nicht von ſeiner Wirklichkeit getrennt iſt, ſondern die abſolute Wirklichkeit an ihm ſelbſt iſt. Es iſt die ebenſo weſentliche Einheit, oder die Einheit als das Weſen aller Weſen. Nicht die Vielheit des Daſeyns, die gemeine Subſtantialität der Dinge, nach der jedes als ein von dem andern getrenntes Eins erſcheint, iſt das wahre Princip, ſondern vielmehr ſchlechterdings ihre Einheit iſt ihr Weſen. Dieſe Einheit iſt eigentlich nicht Alles; denn Alles iſt erſt Reſultat der Einzelnen, das Zuſammenfaſſen derſelben, die zum Grunde liegen als Weſen, in eine ihnen fremde Einheit. Es iſt auch nicht vor Allem; denn es iſt nicht verſchieden von dem ſeyenden Allen, weil es ſonſt eben wieder nur ein Gedachtes wäre.[1] Die neuere Einheit, als Regulativ der Vernunft, gilt für ein ſubjectives Princip; Plotin aber ſetzt ſie als die höchſte Objectivität, als das Seyn.

Dieſe Einheit hat keine Vielheit an ihr, oder die Vielheit iſt nicht an ſich; die Einheit iſt, wie bei Parmenides und Zeno, nur das abſolute reine Seyn: oder auch das abſolute Gute, wie wir bei Plato und beſonders bei Ariſtoteles auch das Abſolute ausgeſprochen ſahen. Zuerſt was iſt das Gute? — „Es iſt dasjenige, woran Alles hangt (ἀνήρτηται),[2] und welches alle Dinge

[1] Plot. Ennead. III, l. 6, c. 6; VI, l. 9, c. 1—2; III, l. 8, c. 8.

[2] Dieſes Ariſtoteliſche Wort, oder auch ἐξήρτηται (Procl. Theol. Plat. III, p. 133), kommt oft bei den Neuplatonikern vor.

begehren (ἐφίεται)" — auch nach Ariſtoteles — „und zum Princip haben, deſſen ſie alle bedürftig ſind, während es ſelber unbedürftig, ſich ſelbſt genug, das Maaß und die Grenze von Allem iſt, das aus ſich den νοῦς und die Weſenheit (οὐσίαν) und Seele und Leben giebt, und die Thätigkeit der Vernunft (περὶ νοῦν ἐνέργειαν). Und bis hierher iſt Alles ſchön; es iſt aber überſchön (ὑπέρκαλος) und über das Beſte (ἐπέκεινα τῶν ἀρίστων), das Uebergute, frei herrſchend, königlich im Gedanken (βασιλεύων ἐν τῷ νοητῷ). Es ſelbſt aber iſt nichts von demjenigen, deſſen Princip es iſt. Denn wenn Du geſagt haſt, das Gute, ſo füge und denke weiter nichts hinzu. Wenn Du das Seyn ſelbſt aufgehoben, und es ſo nimmſt, ſo wird Dich Erſtaunen ergreifen; und Dich darauf richtend und in ihm ruhend, wirſt Du es verſtehen und ſeine Größe aus demjenigen, was aus ihm iſt. Und wenn Du ſo das Seyn vor Dir haſt, und es betrachteſt in dieſer Reinheit, ſo wird Dich Staunen ergreifen."[1]

Vom abſoluten Seyn behauptete nun Plotin, daß es unerkennbar iſt, wie auch Philo ſagte, — das Inſichbleibende. Hierüber iſt dann Plotin weitläufig, und kehrt häufig darauf zurück, daß die Seele ſich das Denken dieſer Einheit weſentlich erſt durch die negative Bewegung verſchaffen müſſe, die etwas Anderes, als das bloße Sagen, vielmehr die ſkeptiſche Bewegung iſt, welche alle Prädicate durchmacht, und nichts außer dieſem Eins findet. Alle Prädicate überhaupt, z. B. Seyn, Subſtanz, paſſen nach Plotin nicht auf es; denn ſie drücken irgend eine Beſtimmtheit aus. Es empfinde ſich nicht, es denke ſich nicht, es ſey ſich ſeiner nicht bewußt; denn in allem Dieſen liege eine Unterſcheidung. Weil die Beſtimmung des Einen ſo die Hauptſache iſt, ſo iſt bei Plotin das Ziel für das ſubjective Denken ſowohl, als für das Praktiſche das Gute: wenn aber ſchon das Gute das abſolut Freie, ſo ſey es doch ohne Entſchluß und

[1] Plot. Ennead. I, l. 8: *Περὶ τοῦ τίνα καὶ πόθεν τὰ κακά*, c. 2 (VI, l. 9, c. 6); III, l. 8. c. 9—10.

Willen; denn der Wille habe den Unterschied seiner selbst und des Guten an ihm.[1]

Jenes Seyn ist und bleibt Gott, ist nicht außer diesem, sondern eben seine Dasselbigkeit selbst: „Die absolute Einheit erhält die Dinge, damit sie nicht auseinanderfallen, ist das feste Band der Einheit in Allem, Alles durchdringend, — sammelnd und einend, was im Gegensatz auseinander sich zu entzweien in Gefahr steht. Wir nennen es das Eine und das Gute. Es ist weder, noch ist es Etwas, noch irgend Eins, sondern über Alles. Alle diese Kategorien sind negirt; es hat nicht die Größe, ist nicht unendlich. Es ist der Mittelpunkt des Universums, die ewige Quelle der Tugend und der Ursprung der göttlichen Liebe: um das Alles sich bewegt, nach dem sich Alles hinrichtet, aus dem der νοῦς und das Selbstbewußtseyn immer seinen Anfang und Ausgang nimmt."[2] Zu dieser Substanz führt Plotin Alles zurück; sie ist allein das Wahre, bleibt sich in Allem schlechthin gleich.

Aus diesem Ersten geht aber ebenso Alles hervor, indem es sich aufschließt; das ist der Zusammenhang mit der Schöpfung und aller Production. Diese kann aber aus dem Absoluten nicht begriffen werden, wenn es als Abstractes ein Bestimmtes ist, und nicht vielmehr als das in sich thätige Eine gefaßt wird. Dieser Uebergang zum Bestimmten wird also von Plotin nicht philosophisch oder dialektisch gemacht, sondern diese Nothwendigkeit wird in Vorstellungen und Bildern ausgedrückt. Er sagt nämlich (Ennead. III, l. 8, c. 9) vom νοῦς, diesem Zweiten: „Das Eine absolute Gute ist eine Quelle, welche kein anderes Princip hat, aber das Princip für alle Flüsse ist, so daß es durch diese nicht aufgezehrt wird, sondern als Quelle ruhig in sich selbst bleibt,"

[1] Plot. Ennead. V, l. 3, c. 13—14; l. 2, c. 1; VI, l. 2, c. 9—10; l. 8, c. 8—9; l. 9, c. 3; VI, l. 9, c. 6; l. 8, c. 7 (13, 21).

[2] Steinhart: Quaestiones de dialectica Plotini ratione, p. 21; Plotini Ennead. VI, l. 9, c. 1—9, passim.

und so diese Flüsse als solche in sich enthält; so daß sie, „die herausgehen da- und dorthin, noch nicht herausgeflossen sind, aber schon wissen, wo hinaus sie und wohin sie fließen sollen." Dieses Unterscheiden ist der Punkt, auf den Plotin oft zurückkommt; und dieses Fortgehen vom Unaufgeschlossenen zur Offenbarung, dieß Hervorbringen ist ein Hauptpunkt.

b. Das Erste nun, was durch diese Einheit gezeugt worden, der Sohn, ist der Verstand (νοῦς), das zweite göttliche Wesen, das andere Princip. Es tritt hier die Hauptschwierigkeit ein, die bekannte und von alten Zeiten gestellte Aufgabe: zu fassen, wie das Eine sich entschlossen habe, sich zu bestimmen; und dieß Bemühen ist noch immer das wesentliche Interesse. Die Alten haben diese Frage noch nicht in dieser Bestimmtheit, als wir, aufgefaßt; sie machen sich aber darum zu thun. Denn der νοῦς ist eben das Sich-selbst-Finden seiner selbst: Er sey die reine Zweiheit (δυάς), er selbst und sein Gegenstand; er enthalte alles Gedachte, er sey dieses Unterscheiden, aber das reine, das zugleich sich selbst gleich bleibt. Aber die einfache Einheit sey das Erste. Plotin sagt so auch auf Pythagoreische Weise, daß die Dinge als Zahlen in diesem λόγος sind: „Die Zahl aber ist nicht das Erste; denn die Einheit ist keine Zahl. Die erste Zahl ist die Zwei, aber als unbestimmte Zweiheit: und das Eins das Bestimmende derselben; sie ist auch die Seele. Die Zahl ist das Dichte; was die Empfindung für seyend nimmt, ist das Spätere."[1]

Plotin hat hier (Ennead. V, l. 1, c. 6) allerlei Weisen der Vorstellung, um sich das Hervorgehen aus dem Einen klar zu machen: „Wie nun dieß Hervorbringen beschaffen sey, wie aus der Einheit die Zwei und das Viele überhaupt hervorgegangen, dieß zu sagen zu wissen, dazu müssen wir Gott anrufen, aber nicht mit hörbarer Stimme, sondern indem wir uns selbst im Gebete zu ihm ausdehnen; dieses können wir nur, indem wir einsam in

[1] Plot. Ennead. III, l. 8, c. 10 fin.; IV, l. 3, c. 17; V, l 1, c. 4—5; c. 7; l. 4, c. 2; l. 5, c. 1.

uns zu dem Einsamen hinzugehen. Der Betrachter muß im Innern wie in einem Tempel bei sich selbst seyn, ruhig und über Alles erhaben in sich bleiben, und so betrachten, daß es keine Veränderung ist." Das ist immer die Stimmung der denkenden Seele, zu der Plotin auffruft und Alles hinführt. In diesem reinen Denken oder Anschauen ist der νοῦς wirklich; das ist die göttliche Thätigkeit selbst.

Plotin fährt fort: „Diese Hervorbringung ist nicht eine Bewegung, Veränderung; diese, und was durch Veränderung ist, das Veränderliche, ist erst das Dritte;" die Veränderung setzt ein Andersseyn und geht auf etwas Anderes, der νοῦς ist noch das Beisichselbstbleiben der Betrachtung. „Indem so der Verstand ohne Veränderung aus dem absoluten Wesen ist, so ist er der unmittelbare Abglanz desselben, nicht durch einen Willen oder Entschluß gesetzt. Sondern Gott," als Eins, das Gute, „ist das Unbewegliche; und die Erzeugung ist ein Leuchten aus ihm, der bleibt. Das Eine leuchtet um sich herum; der Verstand fließt aus ihm, das bleibt, wie das Licht aus der Sonne sie umkreist. Alle Dinge, die ein Bleiben haben, geben aus ihrer Substanz um sie herum ein Wesen, das von ihnen abhängig ist;" oder vielmehr Plotin sagt, es ist dasselbe. „Wie Feuer um sich her Wärme, Schnee Kälte verbreitet, besonders aber der Duft der Dinge sie umkreist," so umleuchtet der νοῦς das Seyn. „Was zu seiner Vollkommenheit gelangt ist, geht in die Emanation, in den Lichtkreis über," duftet um sich herum.[1] Plotin gebraucht für dieß Hervorgehen (πρόοδον), Produciren auch das Bild des Ueberfließens, wodurch das Eine aber schlechthin Eines bleibt. „Weil es in sich vollkommen, ohne Mangel ist, so fließt es über; und dieser Ueberfluß ist das Hervorgebrachte. Dieß Hervorgebrachte aber kehrt sich schlechthin nach dem Einen," dem Guten, „das sein Gegenstand, Inhalt und Erfüllung ist; und dieß ist der Verstand," — diese Umkehr des Hervorgebrachten zu der ersten Einheit. „Das erste ruhende Seyn ist das absolute Wesen, der Verstand das Anschauen dieses Wesens;" oder er entsteht dadurch, daß das erste Wesen durch Rückkehr auf sich selbst sich selbst sieht, ein sehendes Sehen ist. Das umfließende Licht ist ein Anschauen des Einen; dieß Sichinsichzurückbeugen (ἐπιστρέφειν) ist dann das Denken, oder der νοῦς ist diese Kreisbewegung (ἐπιστροφή).[1]

[1] Plot. Ennead. V, l. 1, c. 6 (IV, l. 3, c. 17).

Dieß sind die Hauptbestimmungen bei Plotin; und er hat auf diese Weise die Natur der Idee in allen ihren Momenten wahrhaft bestimmt. Nur ist darin eine Schwierigkeit, die uns sogleich bedenklich macht; das ist nämlich dieß Hervorgehen. Daß das Unendliche sich aufschließt, kann man sich auf vielerlei Weise vorstellen; in neuerer Zeit hat man so viel vom Herausgehen aus Gott gesprochen, was aber immer eine sinnliche Vorstellung oder etwas Unmittelbares ist. Die Nothwendigkeit des Sichaufschließens ist damit nicht ausgesprochen; sondern es ist nur als ein Geschehen gesetzt. Daß der Vater den ewigen Sohn zeugt, ist für die Vorstellung genügend; als jene Dreiheit ist die Idee auch dem Inhalte nach ganz richtig aufgefaßt, und dieß ist hoch zu achten. Sind diese Bestimmungen aber auch wahr, so ist damit die Form der Unmittelbarkeit der Bewegung für den Begriff doch noch nicht hinreichend und befriedigend. Sondern weil das Werden der einfachen Einheit, als jenes Aufheben aller Prädicate, eben dieselbe absolute Negativität ist, welche an sich das Herausgehen selber ist: so muß man nicht von der Einheit anfangen, um dann erst zur Zweiheit überzugehen, sondern Beides als Eins fassen. Denn nach Plotin ist der Gegenstand des Verstandes schlechthin nichts diesem, noch sich selbst Fremdes und Entgegengesetztes; sondern der Inhalt desselben sind nur die mannigfaltigen Ideen. Gott ist also im Unterscheiden und Ausbreiten ebenso Rückkehr zu sich selbst; d. h. eben diese Zweiheit ist schlechthin in der Einheit, und deren Gegenstand.

[1] Plot. Ennead. V, l. 2, c. 1; l. 1, c. 7; VI, l. 9, c. 2.

Das Gedachte ist nicht außer dem νοῦς, der νοῦς hat im Gedanken sich nur selbst als denkend. Der Gegenstand des Denkens, das, wozu sich dasselbe zurückbeugt, ist die absolute Einheit, in die aber als solche nicht eingedrungen, und die nicht bestimmt werde, sondern das Unerkannte bleibe. Indem das Denken jedoch auch nur dieses ist, sich selbst zum Gegenstande zu haben, so hat es damit schon einen Gegenstand, welcher Vermittelung und Thätigkeit, überhaupt die Zweiheit, in sich enthält. Dieß ist das Denken als Denken des Denkens. Oder in der Ausbildung dieses Denkens in sich, insofern es sein eigener Gegenstand ist, liegt dem Plotin die erste und wahrhafte intellectuelle Welt, die dann zur sinnlichen Welt im Verhältniß steht, so daß diese aber nur deren entfernte Nachahmung ist: Die Dinge, so angeschaut, wie sie in diesem absoluten Denken sind, sind ihre Begriffe und Wesen (λόγοι); und diese sind die Muster der Sinnenwesen, wie Plato sich auch ausdrückte.[1]

Daß das Denken dieses ist, sich selbst zu denken, ist eine ganz Aristotelische Bestimmung. Aber bei Plotin und den Alexandrinern ist weiter dieß der Fall, daß das vom Gedanken Erzeugte das wahre Universum, die intellectuelle Welt ist; was bei Plato die Ideen sind, ist hier der bildende Verstand, die hervorbringende Intelligenz, die in dem Hervorgebrachten wirklich ist, und sich selbst zum Gegenstande hat, sich selbst denkt. Das Verhältniß dieser vielen Begriffe im Verstande bestimmt Plotin so, daß sie darin sind, wie die Elemente ein Ding constituiren, also nicht wie gleichgültige Gattungen gegeneinander, sondern als Verschiedene, die sich vollkommen einen: sie seyen nicht gleichgültig durch den Raum, sondern bloß durch inneren Unterschied unterschieden, d. h. nicht wie seyende Theile.[2] Dadurch ist der Verstand als negative Einheit ausgesagt. Aber ebenso schlechthin unpassend ist es, wenn

[1] Plot. Ennead. V, l. 3, c. 5; VI, l. 2, c. 8; II, l. 4, c. 4; VI, l. 4, c. 2; V, l. 9, c. 8—9.

[2] Plot. Ennead. VI, l. 2, c. 2; V, l. 9, c. 8.

das Verhältniß der Elemente, die ein Ding ausmachen, als das der Theile bestimmt wird, aus denen das Ganze besteht, und deren jeder für und an sich ist: z. B. wenn vorgestellt wird, daß in einem Krystalle Wasser, Kieselerde u. s. f. noch als solche vorhanden sind. Ihr Seyn ist vielmehr die Neutralität, worin jedes als Gleichgültiges, Seyendes aufgehoben ist: ihre Einheit also die negative Einheit, das innere Wesen, das Princip der Individualität als Differente in sich enthaltend.

c. Die veränderliche Welt, die im Unterschiede befangen ist, entspringt daher, daß die Vielheit jener Formen nicht nur an sich im Verstande ist, sondern sie auch für ihn sind, in der Form seines Gegenstandes. Näher ist für ihn eine dreifache Weise des Denkens: erstens denkt er das Unveränderliche, seine Einheit, als Gegenstand. Diese erste Weise ist das einfache unterschiedslose Schauen seines Gegenstandes, oder es ist das Licht: nicht Materie, sondern reine Form, die Wirksamkeit. Der Raum ist die abstracte reine Continuität dieser Wirksamkeit des Lichts, nicht das Wirksamseyn selbst, sondern die Form seines Ununterbrochenseyns. Der Verstand als das Denken dieses Lichts ist selbst Licht, aber das in sich reale, oder das Licht des Lichts.[1] Zweitens denkt er die Unterscheidung seiner von dem Wesen; die unterschiedene Vielheit des Seyenden ist für ihn Gegenstand. Er ist das Erschaffen der Welt; in ihm hat Alles seine bestimmte Form gegeneinander, und dieß macht die Substanz der Dinge aus. Indem drittens die Substantialität, das Bleiben im Denkenden die Bestimmtheit ist: so ist sein Erzeugen oder das Ausfließen aller Dinge aus ihm der Art, daß er von Allem erfüllt bleibt, oder Alles unmittelbar ebenso aufzehrt. Er ist das Aufheben dieser Unterschiede, oder das Uebergehen von einem zum andern; er denkt sich eben so, oder ist sich so Gegenstand. Dieß ist die Veränderung; so hat das Denken die drei Principien an ihm. Insofern der νοῦς sich selbst als sich verändernd, aber in dieser

[1] Plot. Ennead. IV, l. 3, c. 17.

Veränderung auch einfach bei sich bleibend denkt, denkt er das Leben überhaupt; und dieß, daß er seine Momente sich so als seyenden Gegensatz setzt, ist das wahrhafte, lebendige Universum. Dieses Sichumwenden des Herausfließens aus sich selbst, dieses Denken seiner ist die ewige Erschaffung der Welt.[1] Es erhellt, daß in diesen Plotinischen Gedanken das Andersseyn, das Fremde aufgehoben ist; die existirenden Dinge sind an sich Begriffe. Der göttliche Verstand ist ihr Denken, und ihre Existenz ist nichts Anderes, als selbst dieses ihr Gedachtseyn im göttlichen Verstande; sie sind Momente des Denkens, und eben dadurch des Seyns. Plotin unterscheidet also im νοῦς das Denken (νοῦς), das Gedachte (νοητόν), und den Gedanken (νόησις), so daß der νοῦς Eins und zugleich Alles ist; der Gedanke ist aber die Einheit der Unterschiedenen.[2] Wir würden den Gedanken nicht sowohl die Einheit, sondern mehr das Product nennen; doch auch der Gedanke, d. i. das Subject, schwingt sich zu Gott auf. Der Unterschied des Denkens gegen einen äußerlichen Gott fällt dabei freilich hinweg; deßwegen klagt man die Neuplatoniker eben der Schwärmerei an, und sie selbst bringen in der That wunderliche Dinge vor.

α. Näher beschreibt nun Plotin das dritte Princip, die Seele: „Der νοῦς, wie er ist, so ist er ewig auf dieselbige Weise in Thätigkeit. Die Bewegung zu ihm und um ihn ist das Thun der Seele. Die Vernunft (λόγος), die von ihm zur Seele geht, macht die Seele denkend, nichts zwischen ihnen setzend. Das Denken (νοῦς) ist nicht ein Mehreres; das Denken ist einfach, und Denken, daß es denkt. Der wahrhafte νοῦς (nicht unserer, wie er z. B. in der Begierde ist) denkt in den Gedanken, und sein Gedachtes ist nicht außer ihm; sondern er selbst ist sein Gedachtes, hat nothwendig im Gedanken sich selbst und sieht sich selbst: und sieht sich selbst nicht nicht-denkend, sondern denkend. Unsere Seele ist zum Theil

[1] Plot. Ennead. V, l. 1, c. 7; l. 2, c. 1—2; l. 6, c. 4; VI, l. 2, c. 22.

[2] Plot. Ennead. V, l. 3. c. 5: ἓν ἅμα πάντα ἔσται, νοῦς, νόησις, τὸ νοητόν.

im Ewigen" (Lichte), „ein Theil der allgemeinen Seele; diese selbst ist zum Theil im Ewigen, und fließt von da aus, im Anschauen ihrer selbst bleibend, nicht berichtigend aus Absicht. Die Ausschmückung des Ganzen giebt jedem Körperlichen, was es vermag nach seiner Bestimmung und Natur auszuführen, wie Feuer in der Mitte Alles um sich her erwärmt. Das Eine sollte nicht einsam seyn, denn so wäre Alles verborgen und hätte keine Gestalt an ihm; und es wäre nichts von dem, was ist, wenn Jenes in sich selbst stände: und es wäre nicht die Menge der Seyenden, die vom Eins erzeugt sind, wenn die nicht das Hervorgehen erhalten hätten, die die Ordnung der Seelen bekommen haben. Ebenso mußten nicht allein Seelen seyn, als ob das durch sie Erzeugte nicht erscheinen sollte; denn jeder Natur ist dieß inwohnend, etwas nach ihr zu machen und ins Licht zu setzen, wie der Saame aus einem ungetheilten Anfang. Nichts verhindert, daß Allem von der Natur des Guten mitgetheilt werde."[1] Plotin läßt das Körperliche, Sinnliche gleichsam auf der Seite liegen, und hat kein Interesse, es zu erklären, sondern will nur immer davon reinigen, damit die allgemeine Seele und unsere Seele nicht gefährdet werde.

β. Ferner spricht Plotin aber auch vom Princip der sinnlichen Welt, welches die Materie ist, und womit der Ursprung des Bösen zusammenhängt. Ueber diese Materie philosophirt er viel: Die Materie ist das Nichtseyende (οὐκ ὄν), das ein Bild des Seyenden an ihm hat. Die Dinge sind verschieden durch ihre reine Form, die sie unterscheidende Differenz; das Allgemeine der Differenz ist das Negative, und dieß ist die Materie. Wie die erste absolute Einheit das Seyn ist, so ist diese Einheit des Gegenständlichen das rein Negative; sie ist ohne alle Prädicate und Eigenschaften, ohne Figur u. s. f. Sie ist so selbst ein Gedanke, reiner Begriff, und zwar der Begriff der reinen Unbestimmtheit; oder sie ist die allgemeine Möglichkeit ohne Energie. Plotin

[1] Plot. Ennead. II, l. 9, c. 1—3, 6.

beschreibt diese reine Möglichkeit sehr gut, und bestimmt sie als das negative Princip. Er sagt: „Das Erz ist nur der Möglichkeit nach eine Bildsäule; in dem, was nicht bleibend ist, war so das Mögliche ein ganz Anderes. Wenn aber der Grammatiker der Möglichkeit nach es auch der Wirklichkeit nach wird, so ist hier das Mögliche dasselbe mit dem Wirklichen. Der Unwissende ist es beziehungsweise (κατὰ συμβεβηκός); und nicht insofern er unwissend, ist er ein Wissender der Möglichkeit nach. Die Seele, die für sich ist, erhält das, was sie der Möglichkeit nach war, auch insofern sie wissend ist. Es wäre nicht unpassend, die Energie, insofern sie der Energie nach und nicht bloß der Möglichkeit nach ist, Form und Idee zu nennen: nicht schlechthin Energie, sondern Energie von etwas Bestimmtem. Denn wir können eine andere Energie vielleicht eigentlicher so benennen, nämlich die entgegengesetzt ist der in die Wirklichkeit führenden Möglichkeit; denn das Mögliche hat das von einem Andern, der Wirklichkeit nach zu seyn. Durch die Möglichkeit aber hat das Mögliche auch an ihm selbst die Wirklichkeit, wie die Fertigkeit und die sich darauf beziehende Thätigkeit die Tapferkeit und das tapfere Handeln. Wenn in dem Gedachten (ἐν τοῖς νοητοῖς[1]) keine Materie ist, — als welche das ist, was der Möglichkeit nach ist, — und kein Solches wird, das noch nicht ist, noch ein in Anderes sich Veränderndes, noch ein Solches, das als bleibend ein Anderes erzeugt, oder aus sich heraustretend dem Andern statt seiner zu seyn erlaubt: dann ist da kein bloß Mögliches, sondern das Seyende, das Ewigkeit und keine Zeit hat. Sollte die Materie da als Form seyn, wie auch die Seele, obgleich eine Form, für Anderes Materie ist? Die Materie ist aber überhaupt nicht der Wirklichkeit nach; sie ist das der Möglichkeit nach Seyende. Ihr Seyn ist nur ein Werden Verkündendes; so daß ihr Seyn sich

[1] Wollten wir übersetzen: „in der intelligibeln Welt," so wäre dieß ein schiefer Ausdruck; denn nirgends steht „Welt." Auch „intelligible Dinge" dürfen wir nicht sagen, als ob es noch eine andere Art von Dingen gäbe; solche Unterscheidungen und Bestimmungen kommen gar nicht vor.

stets in das verkehrt, was seyn wird. Das, was der Möglichkeit nach ist, ist nun nicht Etwas, sondern Alles;" erst die Energie ist bestimmt. „Die Materie bleibt mithin immer sich neigend zu Anderem, die Möglichkeit für das Folgende; sie ist zurückgelassen als ein schwaches und trübes Bild, das nicht formirbar ist. Ist sie nun der Wirklichkeit nach Bild? Also der Wirklichkeit nach Lüge? Dieß ist dasselbe, als wahrhafte Lüge, dieß ist das wahrhaft Nichtseyende;" sie ist ein Unwahres durch die Energie. „Das ist also nicht der Wirklichkeit nach ein Seyendes, das sein Wahres in dem Nichtseyenden hat;" es ist in Wahrheit nicht, denn „in dem Nichtseyn hat es sein Seyn. Wenn man dem Falschen sein Falsches nimmt, so nimmt man ihm alle Wesenheit, die es hatte. Ebenso wenn Du in dasjenige, was sein Seyn und sein Wesen in der Möglichkeit hat, die Wirklichkeit einführst: so zerstörst Du die Ursache seiner Substanz (ὑποστάσεως), weil ihm das Seyn in der Möglichkeit bestand. Will man also die Materie unversehrt bewahren, so muß man sie als Materie bewahren; man muß daher, wie es scheint, sagen, daß sie nur der Möglichkeit nach sey, damit sie bleibe, was sie ist."[1]

Hiernach bestimmt Plotin (Ennead. III, l. 6, c. 7—8) sie also: „Die Materie ist ein wahres Nichtseyn, als das sich selbst aufhebende Bewegen: die absolute Unruhe, aber diese selbst ruhend, — das Entgegengesetzte an sich selbst; sie ist das Große, das klein, das Kleine, das groß ist, das Mehr, das weniger, das Weniger, das mehr ist. Auf die eine Weise bestimmt, ist sie vielmehr das Gegentheil: nämlich angeschaut, gesetzt, ist sie nicht gesetzt, entflohen; oder nicht gesetzt, ist sie gesetzt, — das schlechthin Trügliche." Die Materie selbst ist deßwegen unvergänglich, sie kann in Nichts übergehen. Die Idee der Veränderung selbst ist das Unvergängliche; aber was in dieser Idee befangen ist, ist veränderlich. Diese Materie ist indessen nicht ohne Form; und wir haben gesehen, daß der Verstand zu seinem Gegenstande sich auf

[1] Plot. Ennead. II, l. 4, c. 4, 12—15; l. 5, c. 2—5.

eine dritte Weise verhält, nämlich als Unterschiede beziehend. Da nun diese Beziehung und Veränderung, dieser Uebergang das Leben des Universums, die allgemeine Seele desselben ist: so ist ihr Seyn ebenso nicht eine Veränderung, die im Verstande vorgeht; sondern ihr Seyn ist ihr unmittelbares Gedachtseyn durch ihn.

γ. Auch das Böse, dem Guten gegenüber, fängt jetzt an, Gegenstand der Betrachtung zu seyn, wie denn die Frage nach dem Ursprung des Bösen das Bewußtseyn des Menschen überhaupt interessiren muß. Das Negative gegen das Denken haben diese Alexandriner als die Materie gesetzt; indem dann aber das Bewußtseyn des concreten Geistes eingetreten ist, so wird auch das abstracte Negative in dieser concreten Weise aufgefaßt als innerhalb des Geistes selbst, also als das geistig Negative. Plotin betrachtet dieß Böse vielfach; aber die denkende Betrachtung über diesen Punkt geht noch nicht weit. Im Allgemeinen herrschen nun diese Vorstellungen: „Das Gute ist der νοῦς, aber nicht wie wir den Verstand zu nehmen pflegen, der aus einer Voraussetzung sich erfüllt, und das versteht, was ihm gesagt wird, der schließt, und aus dem, was folgt, die Theorie macht, und aus der Folge, was ist, erkennt, — als ein Solcher, der es vorher nicht hatte, sondern vor seiner Erkenntniß leer war, ob er gleich Verstand. Sondern jener νοῦς enthält Alles in sich, ist Alles und wohnt bei sich; er hat Alles, indem er es nicht hat," weil es ideell in ihm ist. „Nicht aber besitzt er es in dem Sinne, wie man Etwas, das man besitzt, als etwas Anderes oder Fremdes ansieht; sondern was er besitzt, ist nicht von ihm unterschieden. Denn er ist ganz ein Jedes und überall Alles und nicht gemischt, sondern wiederum an und für sich. Was desselben theilhaftig ist, ist nicht theilhaftig des Alles zugleich, sondern theilhaftig, so weit es kann. Der νοῦς ist die erste Energie und die erste Substanz der Seele, die um jenen thätig ist. Die außerhalb um ihn kreisende Seele, ihn betrachtend und inwendig in ihm sehend, schaut Gott durch denselben; und dieß ist das übellose und selige Leben der Götter," — insofern die Intelligenz,

die aus sich herausgeht, in ihrem Unterschiede nur mit sich zu thun hat, und in ihrer göttlichen Einheit bleibt. „Wenn es dabei stehen bliebe, würde kein Uebel seyn. Aber es sind erste Güter und zweite und dritte, alle um den König von Allem; und Dieser ist der Urheber von allem Guten und Alles ist das Seinige, und die zweiten kreisen um das Zweite und die dritten um das Dritte. Ist dieß nun das Seyende und das noch über das Seyn Erhabene, so ist das Böse nicht im Seyenden, noch in dem über das Seyn Erhabenen; denn dieß ist das Gute. Es bleibt also nur übrig, daß das Böse, wenn es ist, in dem Nichtseyenden ist, wie eine Form des Nichtseyenden, — das Nichtseyende aber nicht als gänzlich nicht seyend, sondern nur als ein Anderes des Seyenden." Das Böse ist kein absolutes, von Gott unabhängiges Princip, wie bei den Manichäern. „Es ist nicht ein Nichtseyendes, wie Bewegung und Ruhe am Seyenden, sondern wie ein Bild des Seyenden, oder auch noch in stärkerem Grade nicht seyend; es ist das sinnliche Universum."[1] Das Böse hat so seine Wurzel im Nichtseyn.

Im achten Buch der ersten Enneade sagt Plotin (c. 9, 3, 4, 7): „Wie wird aber das Böse erkannt? Insofern das Denken sich von sich abkehrt, entsteht die Materie; sie ist nur durch die Abstraction des Andern. Was zurückbleibt, wenn wir die Ideen hinwegnehmen, sagen wir, ist die Materie; der Gedanke wird daher ein Anderes, ein Nichtgedanke, indem er es wagt, sich auf das zu richten, was nicht das Seinige ist. Wie das Auge sich vom Lichte wegwendend, um die Finsterniß zu sehen, mit dem es sie nicht sieht — eben dieß ist ein Sehen, das Nichtsehen ist —: so der Gedanke leidet das Entgegengesetzte dessen, was er ist, damit er das ihm Entgegengesetzte sehe." Dieß abstracte Andere ist eben die Materie, und auch das Böse; das Sehen des Maaßlosen ist eben ein Nichtsehen. „Das Sinnliche in Beziehung auf das Maaß, oder das Begrenzte, ist das Maaßlose, das Grenzenlose, das Unbestimmte, Nichtruhende, Unersättliche, schlechthin Be-

[1] Plot. Ennead. I, l. 8, c. 2–3.

dürftige; solches ist ihm nicht Accidenz, sondern seine Substanz." Es ist immer auf das Werden gerichtet; man kann nicht sagen, daß es ist, sondern nur, daß es immer seyn wird. „Die Seele zum νοῦς gerichtet ist rein, hält die Materie ab, und alles Unbestimmte und Maaßlose. Warum ist denn aber, wenn das Gute ist, auch das Böse nothwendig? Weil die Materie in dem Ganzen seyn muß, weil aus Entgegengesetzten nothwendig das Ganze besteht. Es wäre nicht, wenn die Materie nicht wäre; die Natur der Welt ist gemischt aus νοῦς und Nothwendigkeit. Bei den Göttern seyn, heißt im Gedachten seyn; denn sie sind unsterblich. Wir können des Bösen Nothwendigkeit auch so fassen: Da das Gute nicht allein seyn kann, so ist die Materie nothwendig dem Herausgehen eine Gegenlage gegen dasselbe. Oder man könnte auch so sagen, das Aeußerste durch das stete Herabgehen und den Abfall, und über das hinaus nichts mehr werden könne, sey das Böse; nothwendig sey aber Etwas nach dem Ersten, so daß auch das Aeußerste. Das ist aber die Materie, nichts mehr von ihm habend; und das ist die Nothwendigkeit des Bösen."

Bei Plotin ist auch, wie bei Pythagoras, die Hinführung der Seele zur Tugend eine Hauptseite. Plotin hat daher häufig, besonders im neunten Buch der zweiten Enneade (c. 15), die Gnostiker getadelt, daß „sie gar nicht von der Tugend und dem Guten sprechen: nicht davon, wie sie erworben wird, noch wie die Seele gebildet und gereinigt werden soll. Denn zu sagen,[1] Schaue auf Gott, damit wird nichts gefördert; sondern man muß auch zeigen, wie das bewirkt werde, den Menschen zu diesem Sehen zu bringen. Denn was hindert, könnte man fragen, daß Einer schaut, dabei aber doch sich keiner Lust enthält, und sich vom Zorn hinreißen läßt? Die Tugend, die auf einen letzten Endzweck geht und in der Seele inwohnt mit Weisheit, zeigt Gott; ohne die wahre Tugend aber ist Gott ein bloßes Wort."

[1] Statt δεῖ in dem Satze: οὐ γὰρ δεῖ τὸ εἰπεῖν, ist wohl δή oder etwas dergleichen zu lesen.

Die Gnostiker machen das Geistige, Intellectuelle zum allein Wahrhaften; gegen diese bloße Intellectualität erklärt sich nun Plotin bestimmt, und hält fest als wesentlich den Zusammenhang des Intelligiblen mit dem Wirklichen. Plotin ehrte die heidnischen Götter, indem er ihnen einen tiefen Sinn und eine tiefe Wirksamkeit unterlegte. Er sagt in derselben Abhandlung (c. 16): „Nicht, die Welt und die Götter in ihr und das andere Schöne verachten, ist es, wodurch man gut wird. Der Böse verachtet die Götter, und ist erst dann recht böse, wenn er dieß vollbracht hat. Die vorgegebene Verehrung der Gnostiker für die intelligiblen Götter (νοητοὺς θεούς) hat nichts Entsprechendes (ἀσυμπαθὴς ἂν γένοιτο):" d. h. es ist keine Harmonie in den Gedanken und der wirklichen Welt, wenn man nur beim Gedachten stehen bleibt. „Wer Etwas liebt, der liebt auch alles demselben Verwandte, also auch die Kinder des Vaters, welchen er liebt. Jede Seele ist dessen Tochter. Die Seelen aber in den himmlischen Sphären sind intelligibler und besser und dem Höhern noch viel mehr verwandt, als die unsrigen. Denn wie sollte diese wirkliche Welt abgeschnitten seyn von Jenem? Die das mit Jenem Verwandte verachten, kennen Jenes nicht, als nur mit Worten. Wie sollte es fromm seyn, daß die göttliche Vorsehung (πρόνοια) nicht gelange zu dem Hiesigen? Warum ist Gott nicht auch hier? Denn woher sollte er erkennen, daß das Diesseitige hier ist? Er wohnt also Allem bei, und ist in dieser Welt, auf welche Weise es auch sey, so daß die Welt an ihm Theil hat. Wenn er von der Welt entfernt ist, so ist er es auch von uns; und ihr könntet nichts über ihn und seine Erzeugnisse sagen. Auch diese Welt hat von ihm, und ist nicht verlassen von ihm, noch wird es je seyn. Denn das Ganze ist noch viel mehr als der Theil des Göttlichen theilhaftig, und noch viel mehr jene Weltseele. Dieß beweisen das Seyn und das Vernünftigseyn der Welt."

Dieß macht die Haupt-Idee des Plotinischen Intellectualismus aus, die allgemeinen Vorstellungen, worauf das Specielle

zurückgeführt wird; dieſe Zurückführungen ſind aber oft bildlich. Was alſo daran zu vermiſſen iſt, iſt erſtens, wie ſchon bemerkt, der Begriff. Entzweiung, Emanation, Ausfließen oder Hervorgehen, Hervortreten, Herausfallen ſind Worte, die auch in neuern Zeiten viel herhalten mußten, in der That aber nichts ſagen. Der Skepticismus und Dogmatismus, als Bewußtſeyn, Erkennen, ſetzt den Gegenſatz von Subjectivität und Objectivität. Plotin hat ihn weggeworfen, ſich in die höchſte Region geſchwungen, in das Ariſtoteliſche Denken des Denkens; er hat viel mehr vom Ariſtoteles, als vom Plato, und iſt dabei nicht dialektiſch, weder aus ſich ſelbſt herausgehend, noch als Bewußtſeyn aus ſich ſelbſt in ſich zurückgehend. Damit hängt zweitens zuſammen, daß nun das weitere Herabſteigen, Theils zur Natur, Theils zum erſcheinenden Bewußtſeyn, wenn auch als Wirkung der höhern Seele ausgeſprochen, doch viele Willkühr enthält, und ohne Nothwendigkeit des Begriffs iſt, indem, was in Begriffen beſtimmt ſeyn ſollte, in bunten Bildern, in der Form einer Wirklichkeit ausgedrückt iſt; was wenigſtens ein unnützer und ungemäßer Ausdruck iſt. Ich führe nur Ein Beiſpiel an: Unſere Seele gehöre nicht der Verſtandeswelt allein an, wo ſie vollkommen, ſelig ohne allen Mangel war; nur ihre Denkkraft gehöre dem erſten Verſtande. Ihr Bewegungsvermögen, oder ſie als Leben, floß aus der verſtändigen Weltſeele, das Empfinden aber aus der Seele der empfundenen Welt. Nämlich Plotin ſetzt die erſte Weltſeele als unmittelbare Wirkſamkeit des Verſtandes, der ſich gegenſtändlich iſt: ſie ſey die reine Seele über der ſublunariſchen Gegend, und wohne in dem oberen Himmel der Fixſterne. Dieſe erzeuge; es fließe aus ihr wieder eine ganz ſinnliche Seele. Das Verlangen der einzelnen, beſondern, von dem Ganzen getrennten Seele gebe ihr einen Körper; dieſen erhalte ſie in der oberen Region des Himmels. Mit dieſem Körper erhalte ſie Phantaſie und Gedächtniß. Endlich begebe ſie ſich zur Seele der Sinnenwelt; und von dieſer bekomme

ſie Empfindung, Begierden und das vegetativ ſich erhaltende Leben.[1]

Dieſen Abfall, dieſes weitere Körperlichwerden der Seele beſchreiben Nachfolger des Plotin ſo, daß ſie aus der Milchſtraße und dem Thierkreiſe in die weiter unten ſich befindlichen Planetenkreiſe herabſinkt und in jedem neue Vermögen erhält und in jedem auch dieſe Kräfte zu üben anfängt: Im Saturn zuerſt kommt die Seele zum Vermögen, über Dinge Schlüſſe zu machen; in Jupiter empfängt ſie die Kraft der Wirkſamkeit des Willens; in Mars Neigungen und Triebe; in der Sonne Empfindung, Meinung und Einbildung; in der Venus ſinnliche, aufs Einzelne gehende Begierden; im Monde endlich die Zeugungskraft.[2] Auf ſolche Weiſe macht Plotin ſelbſt, was er als intelligible Momente nach einer Seite angiebt, auch für das Geiſtige zu einer ſeyenden beſondern Exiſtenz. Die Seele, die nur begehrt, iſt das Thier: die nur vegetirt, nur das Vermögen zu zeugen hat, die Pflanze. Aber Jenes ſind nicht beſondere Zuſtände des Geiſtes, außerhalb des allgemeinen Geiſtes, in des Weltgeiſtes beſondern Stufen ſeines Selbſtbewußtſeyns über ſich; und der Saturn und Jupiter haben damit weiter nichts zu thun. Wenn ſie in ihrer Potenz als Momente der Seele ausgeſprochen werden, ſo iſt dieß um nichts beſſer, als wenn ſie jetzt jeder ein beſonderes Metall ausdrücken ſollen. Wie Saturn das Blei, Jupiter das Zinn u. ſ. f. ausdrückt, ſo Saturn auch das Schließen, Jupiter den Willen u. ſ. w. Allerdings iſt es leichter zu ſagen, Saturn entſpreche dem Blei u. ſ. f., er ſey das Schließen, oder er repräſentire das Blei, das Schließen, oder wie man will, ſtatt ſeinen Begriff, ſein Weſen auszuſprechen; Jenes iſt eine Vergleichung mit einem ebenſo nicht Begriffenen, ſondern mit einem ſinnlichen Dinge, das aus der Luft, oder

[1] Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil. Th. IV, S. 418—419; Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Phil. Bd. III, S. 421—423; cf. Plotini Ennead. IV, l. 3 et 8 passim.

[2] Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. Phil. Th. IV, S. 419—420.

vielmehr vom Boden zunächst aufgegriffen ist. Solche Vorstellungen sind schief und falsch; denn wenn man sagt, dieß sey Blei, so meint man damit das Wesen oder das Ansich des Blei, zu dem die Seele komme: dieses ist aber nicht mehr das sinnliche Seyn, was eben Blei genannt wird, noch hat für die Seele dieß Moment eines solchen Zustands eine Wirklichkeit.

3. Porphyr und Jamblich.

Berühmte Schüler Plotins sind Porphyr und Jamblich, deren schon (Th. I, S. 215) als Biographen des Pythagoras erwähnt worden; Ersterer, ein Syrier, starb 304: Letzterer, ebenfalls aus Syrien, im Jahre 333.[1] Von Porphyrius haben wir unter Anderem auch noch eine „Einleitung" in das Organon des Aristoteles über Gattungen, Arten, Urtheile, worin die Logik desselben nach ihren Haupt-Momenten vorgetragen wird: eine Schrift, die übrigens zu allen Zeiten das Lehrbuch für den Vortrag der Aristotelischen Logik, und eine Quelle gewesen ist, woraus man die Form derselben geschöpft hat; und unsere gewöhnlichen Lehrbücher der Logik enthalten wenig mehr, als sich in dieser Einleitung befindet. Porphyr's Bemühungen um die Logik zeigen, daß ein bestimmtes Denken mehr in die Neuplatoniker hereingekommen; dieß ist aber etwas sehr Verständiges, Formelles. Es tritt also hier das Eigenthümliche ein, daß sich so bei den Neuplatonikern die Verstandes-Logik, die ganz empirische Behandlung der Wissenschaften mit der ganz speculativen Idee, und in Rücksicht aufs Praktische mit dem Glauben an Theurgie, dem Wunderbaren und Sonderbaren vereinigt findet: wie Porphyr denn in seiner Lebensbeschreibung Plotins diesen auch als einen Wundermann beschreibt, was wir indessen der Literatur überlassen müssen.

Mehr Trübheit und Verworrenheit zeigt Jamblich, der zwar ein sehr hochgeachteter Lehrer seiner Zeit war, so daß er sogar den Namen eines göttlichen Lehrers erhielt; aber seine philosophischen Schriften sind eine Compilation ohne viele Eigenthümlichkeit, und seine Lebensbeschreibung des Pythagoras macht seinem Verstande eben keine große Ehre. In der Pythagoreischen Philosophie war es ebenso, daß die Neuplatoniker viel suchten, und besonders die Form der Zahlenbestimmung derselben wiedererweckten. In Jamblich sinkt der Gedanke zur Einbildungskraft, das intellectuelle Universum zu einem Reiche von Dämonen und Engeln mit einer Klassification derselben, und die Speculation zur Weise der Magie herab. Die Neuplatoniker nannten dieß Theurgie (θεουργία); denn im Wunder ist die Speculation, die göttliche Idee, gleichsam unmittelbar in Berührung mit der Wirklichkeit gebracht, nicht auf eine allgemeine Weise gesetzt. Von der Schrift De mysteriis Aegyptiorum weiß man nicht gewiß, ob sie von Jamblich herrührt; Proklus später macht viel Aufhebens von ihm, und bezeugt, seine Haupt-Idee ihm schuldig zu seyn.[1]

[1] Brucker: Hist. crit. phil. T. II, p. 248, 268.

4. Proklus.

Wichtiger ist Proklus, ein späterer Neuplatoniker, der noch zu erwähnen; er ward 412 zu Konstantinopel geboren und starb zu Athen 485, studirte und lebte auch vornehmlich in Athen bei Plutarch. Sein Leben ist von Marinus in demselben Styl beschrieben, wie das der schon oben Genannten. Hiernach waren seine Aeltern aus Xanthus in Lycien in Kleinasien; und da Apollo und Minerva die Schutzgottheiten dieser Stadt waren, so verehrte er sie dankbar: und sie selber würdigten ihn, als ihren Liebling, besonderer Rücksichten und persönlicher Erscheinungen, wie er denn von Apoll durch Berührung seines Kopfes in einer Krankheit geheilt, von Minerva aber aufgefordert wurde, nach Athen zu gehen. Zuerst ging er nach Alexandria, Rhetorik und Philosophie zu studiren, dann nach Athen, bei Plutarch und Syrian, den Platonikern. Hier studirte er zuerst Aristotelische, dann

[1] cf. Procli Theol. Plat. III, p. 140.

Platonische Philosophie. Vornehmlich weihte ihn die Tochter des Plutarch, die Asklepigenia, in das Innerste der Philosophie ein, die, wie Marinus versichert, die einzige zu Proklus Zeiten war, welche die ihr von ihrem Vater überlieferte Kenntniß von den großen Orgien und der ganzen theurgischen Wissenschaft bewahrte. Proklus hat Alles studirt, was zu den Mysterien gehört, die Orphischen Gedichte, die Schriften des Hermes, und die religiösen Anstalten jeder Art; so daß er, wohin er auch kam, die Ceremonien des heidnischen Gottesdienstes besser verstand, als die bei denselben besonders angestellten Priester. Proklus soll sich in alle heidnische Mysterien haben einweihen lassen. Er feierte selbst alle religiösen Feste und Handlungen der verschiedensten Nationen; selbst den Aegyptischen Gottesdienst kannte er, beobachtete auch die Reinigungs- und Feiertage der Aegypter, und gewisse Fasttage brachte er mit Beten und Hymnen zu. Proklus hat selbst viele Hymnen verfertigt, von denen wir noch einige sehr schöne übrig haben, auf bekannte, auch auf ganz besondere Local-Gottheiten. Daß er — „der gottesfürchtigste Mann" — sich mit so vielen Religionen abgegeben hat, darüber sagt er selbst: „Einem Philosophen gebühre es nicht, Diener der Culte (*θεραπευτήν*) Einer Stadt oder des bei Einigen einheimischen zu seyn, sondern allgemein der Hierophant der ganzen Welt." Orpheus hielt er für den Urheber aller Griechischen Theologie; und legte besonders großen Werth auf Orphische und Chaldäische Orakel. In Athen hat er gelehrt. Natürlich erzählt nun sein Biograph, Marin, auch von ihm die größesten Wunder, daß er Regen vom Himmel herbeigeführt und große Hitze gemäßigt, daß er Erdbeben gestillt und Krankheiten geheilt und Göttererscheinungen gesehen habe.[1]

Proklus führte ein äußerst gelehrtthätiges Leben; er war ein tiefer speculativer Mann, und besaß den größten Umfang von

[1] Brucker: Hist. cr. phil. T. II, p. 320; Tennemann, Bd. VI, S. 284—289; Marinus: Vita Procli, passim (praem. Theol. Plat.).

Kenntnissen. Auch bei ihm, wie bei Plotin, muß man sich wundern über den Gegensatz der Einsicht solcher Philosophen, und dessen, was die Schüler dann in den Lebensbeschreibungen angeben, da von den Wunderdingen der Lebensbeschreiber sich wenig Spuren in den Werken der Männer selbst finden. Proklus hat viele Schriften hinterlassen, von denen wir noch viele haben; auch mehrere mathematische Schriften, z. B. Ueber die Kugel, besitzen wir von ihm. Seine philosophischen Werke sind besonders Commentare über Plato's Dialoge, von denen verschiedene zu verschiedenen Zeiten herausgegeben worden sind, und der zum Timäus besonders berühmt war. Mehrere aber waren nur in Manuscripten vorhanden, aus denen Cousin in Paris die Commentare zum Alcibiades (Vol. II—III) und zum Parmenides (Vol. IV—VI) zum ersten Male herausgegeben hat. Der erste Band in der Cousin'schen Ausgabe enthält einige nur noch lateinisch vorhandene Schriften des Proklus Ueber die Freiheit, die Vorsehung und das Böse. Besonders abgedruckte Bücher sind Proklus Hauptschriften: Die Platonische Theologie (*εἰς τὴν Πλάτωνος θεολογίαν*) und seine philosophischen Elemente (*στοιχείωσις θεολογική*); diese letztere kleine Schrift hat Kreuzer wieder neu abdrucken lassen, wie auch einige von jenen Commentaren.

Proklus lebte gleichsam im Gottesdienste der Wissenschaft. Es ist ein großer Tiefsinn in ihm nicht zu verkennen, und größere Ausführung und Klarheit, als bei Plotin: so wie die wissenschaftliche Entwickelung gewonnen hat, und im Ganzen eine vortreffliche Diction sich findet. Seine Philosophie hat, wie die Plotinische, die Form, eine Commentation des Plato zu seyn; „Ueber die Theologie Plato's" ist sein interessantestes Werk in dieser Rücksicht. Die Haupt-Ideen seiner Philosophie sind leicht aus dieser Schrift zu erkennen; und sie hat besonders daher viele Schwierigkeiten, weil darin die heidnischen Götter betrachtet und philosophische Bedeutungen von ihnen eruirt werden. Dadurch aber unterscheidet er sich ganz besonders von Plotin, daß bei ihm

die Neuplatoniſche Philoſophie wenigſtens ſchon zu einer ſyſtematiſchern Anordnung im Ganzen und ausgebildetern Form gekommen iſt; ſo daß ſich in ſeiner Platoniſchen Theologie beſonders (ſo ſehr auch das Werk dialektiſch iſt) ein beſtimmteres Fortſchreiten und Unterſcheiden der Sphären in der Idee findet, was bei Plotin weniger der Fall iſt. Seine Philoſophie iſt ein Intellectualſyſtem; wir wollen ſehen, wie wir damit zurecht kommen. Seine Darſtellung iſt nicht vollkommen deutlich, ſondern hat noch vieles Mangelhafte.

Proklus weicht zuerſt von Plotin darin ab, daß er nicht das Seyn zum Princip oder rein abſtracten Momente macht, ſondern von der Einheit anfängt, und das Seyn oder Subſiſtiren erſt als das Dritte begreift; ſo hat Alles bei ihm eine viel concretere Geſtalt. Die Selbſtentwickelung dieſer Einheit aber wird bei Proklus nicht eben mehr zur Nothwendigkeit des Begriffs gemacht, als bei Plotin; dieß müſſen wir ein für allemal aufgeben, den Begriff der Entzweiung hier zu ſuchen. Proklus (Theol. Plat. II, p. 95) ſagt: „Das Eine iſt an ſich unausſprechlich und unerkennbar; aber es wird aus ſeinem Hervorgehen und Inſichzurückgehen aufgefaßt.“ Proklus beſtimmt ebendaſelbſt (p. 107—108) dieſe Selbſtentzweiung, die nächſte Beſtimmung der Einheit, als ein Hervorbringen (παράγειν), ein Hervorgehen (πρόοδος), auch als ein Darſtellen oder Zeigen. Das Verhältniß der Einheit, welche hervorbringt, zum Unterſchiede iſt aber nicht ein Herausgehen aus ſich; denn ein Herausgehen wäre eine Veränderung, und ſo wäre die Einheit als nicht mehr ſich ſelbſt gleich geſetzt. Die Einheit leidet daher auch durch ihr Hervorbringen keine Abnahme oder Verringerung; denn ſie iſt das Denken, das keine Abnahme durch Erzeugung eines beſtimmten Gedankens erleidet, ſondern daſſelbe bleibt, und das Hervorgebrachte auch in ſich erhält.[1] Inſofern wird der Begriff eigentlich nicht mehr, als bei Plotin deutlich.

[1] Procli Institutionis theologicae c. 26.

Was den Proklus auszeichnet, iſt ſein tieferes Studiren der Platoniſchen Dialektik; ſo beſchäftigt er ſich in ſeiner Platoniſchen Theologie mit der ſcharfſinnigſten und weitläufigſten Dialektik des Einen. Es iſt ihm nothwendig, das Viele als Eins und das Eins als Vieles zu zeigen: die Formen, die das Eins annimmt, darzulegen. Aber es iſt eine Dialektik, die mehr oder weniger äußerlich geführt wird, und die höchſt ermüdend iſt. Während aber bei Plato ſelbſt dieſe reinen Begriffe, Einheit, Vielheit, Seyn u. ſ. f., unbefangen auftreten, und gleichſam ohne eine weitere Bedeutung, als die welche ſie unmittelbar haben, wie wir ſie etwa als allgemeine Begriffe beſtimmen, die in unſerem Denken ſind, ſo haben ſie bei Proklus eine höhere Bedeutung; und daher kommt es, daß derſelbe, wie wir (Th. II, S. 205—206) ſahen, im ſcheinbar negativen Reſultate des Platoniſchen Parmenides beſonders und ausdrücklich die Natur des abſoluten Weſens erkannt fand. Proklus zeigt nun nach der Platoniſchen Dialektik, wie alle Beſtimmungen, beſonders die Vielheit, ſich in ſich ſelbſt auflöſen und in die Einheit zurückkehren. Was dem vorſtellenden Bewußtſeyn eine ſeiner Hauptwahrheiten iſt, — daß viele Subſtanzen ſind, oder daß die vielen Dinge, deren jedes ein Eins und ſo Subſtanz heißt, in Wahrheit an ſich ſeyen, — geht in dieſer Dialektik verloren; und es reſultirt, daß nur die Einheit wahrhaftes Weſen iſt, alle anderen Beſtimmungen aber nur verſchwindende Größen, nur Momente, ihr Seyn alſo nur ein unmittelbarer Gedanke iſt. Da wir nun aber einem Gedanken keine Subſtantialität, kein eigenes Seyn zuſchreiben, ſo ſind alle ſolche Beſtimmungen nur Momente eines Dinges im Denken. Was den Neuplatonikern und dem Proklus hierbei eingewendet und entgegengehalten wird, iſt beſtändig dieſes, daß freilich für das Denken Alles in die Einheit zurückgehe: aber daß dieß auch nur eine logiſche Einheit, eine Einheit des Denkens, nicht der Wirklichkeit ſey, mithin von jener nicht auf die Wirklichkeit geſchloſſen werden könne; daraus alſo gar nicht folge, daß alle wirklichen Dinge

nicht wirkliche Substanzen seyen, verschiedene, von einander unabhängige Principien haben, und selbst verschiedene Substanzen seyen, deren jede getrennt von der andern an und für sich sey. D. h. dieses Widerlegen fängt immer die Sache wieder von vorne an, wenn es von der Wirklichkeit sagt, daß diese etwas an sich sey; denn die so verfahren, nennen die Wirklichkeit ein Ding, eine Substanz, ein Eins, — was bloße Gedanken sind; kurz sie bringen immer das wieder als etwas Ansichseyendes vor, dessen Verschwinden oder Nichtansichseyn aufgezeigt worden ist.

Dabei aber macht Proklus eine tiefsinnige Bemerkung über die Art, wie diese Production im Parmenides des Plato erscheint, der eben in diesem Dialoge auf eine negative Weise zeigt, daß, wenn die Einheit ist, das Seyn der Vielheit nicht ist, u. s. f. Ueber diese Negationen (ἀποφάσεις) sagt nun Proklus (Theol. Plat. II, p. 108—109), daß sie nicht ein Aufheben des Inhalts (στερητικαὶ τῶν ὑποκειμένων) seyen, von dem sie gesagt werden, sondern Erzeugungen der Bestimmungen nach ihren Gegensätzen (γεννητικαὶ τῶν οἷον ἀντικειμένων): „Wenn Plato also zeigt, daß das Erste nicht Vieles sey, so hat dieß die Bedeutung, daß das Viele vom Ersten hervorgeht; wenn, daß es nicht ein Ganzes sey, — daß die Ganzheit von ihm ausgeht. Die Wendung (τρόπος) der Negationen ist also als Vollkommenheit zu nehmen, die in der Einheit bleibt, aus Allem herausgeht und in einem unaussprechlichen Uebermaaß der Einfachheit ist. Ebenso umgekehrt muß Gott diesen Negationen auch wieder entnommen werden; sonst wäre kein Begriff (λόγος) derselben, und auch keine Negation. Der Begriff des Unaussprechlichen wälzt sich um sich selbst herum, und ruht nicht, und bekämpft sich selbst:" d. h. das Eine setzt seine Bestimmungen ideell, das Ganze ist in dem Einen enthalten. Die Vielheit ist nicht empirisch aufgenommen, und dann nur aufgehoben; das Negative enthält eben, als das Entzweiende, Producirende, Thätige, nicht bloß ein Privatives, sondern auch affirmative Bestimmungen. So gewinnt jene Platonische Dialektik für Proklus eine positive Bedeutung; durch Dialektik will er alle Unterschiede auf die Einheit zurückführen. Mit dieser Dialektik des Einen und des Vielen macht sich Proklus viel zu thun, besonders in seiner berühmten Elementar-Lehre. Das Versinken von Allem in die Einheit bleibt aber nur jenseits dieser Einheit liegen, statt daß eben diese Negativität vielmehr als ihre Erzeugung aufgefaßt werden muß.

Das Hervorbringende bringt weiter nach Proklus durch einen Ueberfluß der Kraft hervor. Es giebt wohl auch ein Hervorbringen durch Mangel: alles Bedürfniß, aller Trieb z. B. wird Ursache durch Mangel; und sein Hervorbringen ist die Erfüllung seiner. Der Zweck ist hier unvollständig, und die Wirksamkeit entspringt aus dem Streben, sich zu vervollständigen; so daß erst in der Hervorbringung das Bedürfniß sich vermindert, der Trieb aufhört, ein solcher zu seyn, oder sein abstractes Für-sich-Seyn verschwindet. Die Einheit geht dagegen aus sich heraus durch die Ueberfülle der Möglichkeit, und diese überfließende Möglichkeit ist die Wirklichkeit überhaupt; dieser Gedanke des Proklus ist ganz Aristotelisch. Das Hervorgehen der Einheit besteht daher darin, daß sie sich selbst vervielfältigt, die reine Zahl hervorgeht; aber diese Vervielfältigung negirt oder vermindert jene erste Einheit nicht, sondern geschieht vielmehr auf Einheitsweise (ἑνιαίως). Das Viele hat Antheil an der Einheit, aber die Einheit nicht an der Vielheit.[1] Die absolute Einheit, die sich zu vielen Eins vervielfältigt, hat damit die Vielheit, wie sie an diesen Eins ist, erzeugt. Proklus wendet eine vielfache Dialektik an, um zu zeigen, daß das Viele nicht an sich, nicht Urheber des Vielen sey, daß Alles in die Einheit zurückgehe, also die Einheit auch Urheber des Vielen sey. Es ist aber nicht deutlich gemacht, wie dieß die negative Beziehung des Eins auf sich selbst sey; wir sehen

[1] Procli Institut. theol. c. 27; Theol. Plat. III, p. 119; II, p. 101—102; III, p. 121; Institut. theol. c. 5.

überhaupt dann eine mannigfaltige Dialektik, die nur über dieses Verhältniß des Einen zum Vielen hin und hergeht.

In diesem Fortgang ist dem Proklus eine Hauptbestimmung, daß derselbe durch die Aehnlichkeit geschehe, und das dem Wahren Unähnliche weiter von demselben abliege: Das Viele hat an der Einheit Theil, aber zum Theil ist es auch nicht Eines, sondern ihm unähnlich. Da das Viele aber auch seinem Erzeugenden ähnlich ist, so hat es auch die Einheit zu seinem Wesen; die Vielen sind mithin selbstständige Henaden. Sie enthalten das Princip der Einheit in sich; sind sie dann als Viele auch verschieden, so sind sie doch gleichsam nur für ein Drittes Viele, an und für sich aber Einheiten. Diese Henaden erzeugen nun wieder andere, die aber unvollkommener seyn müssen; denn ganz gleich ist die Wirkung der Ursache, das Hervorgebrachte dem Hervorbringenden nicht. Diese nächsten Einheiten sind Ganze, d. h. solche, die nicht mehr wesentliche Einheiten, nicht Selbsteinheiten sind, sondern an denen die Einheit nur Accidenz ist. Weil die Dinge selbst aber in ihrer synthetischen Natur nur Ganze sind, indem ihre Seelen das Verbindende sind: so sind sie der ersten Einheit unähnlich, und können nicht unmittelbar mit ihr vereinigt seyn. Die abstract gedachte Vielheit ist also ihre Mitte; die Vielheit ist der absoluten Einheit ähnlich, und ist das, was die Einheit mit dem ganzen Universum verknüpft. Die reine Vielheit macht die Verschiedenen einander gleich, und verbindet sie daher der Einheit; die Dinge aber haben nur Aehnlichkeit mit der Einheit. So entfernen sich die Erzeugungen immer mehr von der Einheit, und haben weniger Antheil an ihr.[1]

Ausgezeichnet ist die fernere Bestimmung der Idee, als Trinität (τριάς). Von dieser giebt Proklus (Theol. Plat. III, p. 140) zunächst die abstracte Bestimmung an, daß ihre drei Formen drei Götter seyen; und es ist nun besonders herauszuheben, wie er die Trinität bestimmt hat. Diese Trinität ist überhaupt bei den Neuplatonikern interessant; besonders aber ist sie es bei Proklus, weil er sie nicht in ihren abstracten Momenten gelassen hat. Sondern diese drei abstracten Bestimmungen des Absoluten betrachtet er wieder jede für sich als eine solche Totalität der Dreieinigkeit, wodurch er Eine reale Trinität erhält: so daß es im Ganzen drei von einander unterschiedene Sphären sind, welche die Totalität ausmachen, aber so, daß jede wieder als in sich erfüllt und concret zu betrachten ist; und dieß muß als ein vollkommen richtiger Gesichtspunkt ausgesprochen werden, zu dem er fortgeschritten ist. Weil jeder dieser Unterschiede in der Idee, als in der Einheit mit sich bleibend, wesentlich wieder das Ganze dieser Momente ist, so sind es verschiedene Ordnungen der Erzeugung; und das Ganze ist der Proceß, daß die drei Totalitäten in einander sich identisch setzen. Welche Ordnungen dieß sind, wird sich sogleich ergeben; um dieselben ist es dem Proklus viel zu thun, indem er die verschiedenen Potenzen in denselben wieder aufzeigen will. Proklus ist deßwegen viel bestimmter, und viel weiter gegangen als Plotin; ja man kann sagen, daß er in dieser Rücksicht das Vorzüglichste und Ausgebildetste unter den Neuplatonikern enthält.

Das Nähere seiner Trinität betreffend, so sind nach seiner Bestimmung die drei abstracten Momente derselben, die in seiner Platonischen Theologie ausgeführt sind, das Eine, das Unendliche und die Grenze; die beiden letzten Bestimmungen haben wir auch bei Plato (Th. II, S. 214) gesehen. Das Erste, Gott, ist nun eben die schon oft besprochene absolute Einheit, die für sich unerkennbar und unaufgeschlossen ist, weil sie ein bloßes Abstractum ist: es kann nur erkannt werden, daß sie ein Abstractum ist, da sie noch nicht Thätigkeit ist. Diese Einheit ist das Ueberseyende (ὑπερούσιον); ihre erste Production sind zweitens die vielen Eins (ἑνάδες) der Dinge, die reinen Zahlen. Dieß sind die denkenden Principien der Dinge, durch welche sie an der

[1] Procli Institut. theol. c. 1–2; c. 28; Theol. Plat. III, p. 118, 122–125; II, p. 108–109.

absoluten Einheit Theil haben; aber jedes hat an ihr nur Theil durch eine individuelle, einzelne Einheit, durch das Eins, die Seele aber durch die gedachten, allgemeinen Einheiten. Hierhin bringt Proklus nun die Formen der alten Mythologie. Wie er nämlich jene erste Einheit Gott nennt, so nennt er diese vielen gedachten Einheiten, die aus ihr fließen, Götter, aber die folgengenden Momente auch so. Er sagt (Institut. theol. c. 162): „Nach dem, was von den Ordnungen (*τάξεων*) abhängt, werden die Götter genannt; deßwegen ist es möglich, ihre unerkennbaren Hypostasen, die ihre Bestimmtheit ausmachen, aus diesem zu erkennen. Denn unaussprechbar ist für sich alles Göttliche und unerkennbar, als dem unaussprechbaren Einen eingewachsen; aus den Theilhabenden aber, aus der Veränderung geschieht es, desselben Eigenthümlichkeiten zu erkennen. Daher sind gedachte Götter, die das wahrhaft Seyende ausstrahlen; deßwegen ist das wahrhaft Seyende das gedachte Göttliche, und ist das Unmittheilbare, vor dem *νοῦς* Verwirklichte." Es bleibt aber immer ein Zwang, die Mythologie in der Bestimmtheit des Begriffs darzustellen. Diese Götter oder Einheiten entsprechen nicht so der Ordnung der Dinge, daß so viele und solche Henaden oder Götter sind, als Dinge; denn diese Einheiten verknüpfen die Dinge nur mit der absoluten Einheit. Das Dritte ist eben die Grenze, welche diese Henaden zusammenhält und ihre Einheit mit der absoluten Henade ausmacht; die Grenze setzt die Vielen und das Eine selbst als Eines.[1]

Besser ist dieß durch Folgendes ausgedrückt, wo Proklus nun die drei Grund-Principien, die Grenze, das Unendliche und das Gemischte, aus Plato's Philebus aufnimmt, indem der Gegensatz so reiner bestimmt ist; und es scheinen also dieß die ersten Götter zu seyn. Aber solche Abstractionen sind dem Namen Götter nicht angemessen; sondern erst als zurückgekehrt sind sie das Göttliche. Proklus sagt (Theol. Plat. III, p. 133—134):

[1] Procli Theol. Plat. III, p. 123—124.

„Von jener ersten Grenze (*πέρας*)," dem absoluten Eins, „haben die Dinge (*ἐξήρτηται*) Einung, Ganzheit und Gemeinschaft," das Princip der Individualität, „und göttliche Maaße. Hingegen alle Trennung und Fruchtbarkeit und das Hervorgehen zur Vielheit beruht auf der ersten Unendlichkeit (*ἄπειρον*);" das Unendliche ist so die Quantität, das Unbestimmte, wie auch Plato im Philebus das Unendliche als das Schlechte, das Vergnügen als nicht das Wahre setzt, weil keine Vernunft in ihm ist (s. oben Th. II, S. 214—215). „Wenn wir daher von dem Hervorgehen eines jeglichen Göttlichen sprechen, so ist gemeint, daß es fest in den individuellen Eins bleibe, und nur nach der Unendlichkeit fortschreite," der Continuität als Sichselbstproduciren, „und das Eins zugleich an sich habe und die Vielheit: jenes vom Princip der Grenze, dieß vom Princip der Unendlichkeit. In allem Gegensatze der göttlichen Geschlechter gehört das Vortrefflichere der Grenze, das Schlechtere aber dem Unendlichen an. Aus diesen beiden Principien hat Alles seinen Fortgang bis zum Hervortreten ins Seyn. So hat das Ewige, sofern es das Maaß als intellectuell ist, Theil an der Grenze: sofern es aber die Ursache der unaufhörlichen Kraft nach dem Seyn, — an der Unendlichkeit. So ist der Verstand, insofern er die Mustermaaße (*παραδειγματικὰ μέτρα*) an ihm hat, ein Erzeugniß der Grenze; sofern er ewig Alles producirt, hat er unvermindernde Kraft der Unendlichkeit." Vielheit als Begriff, nicht als die Vielen, ist selbst Einheit; sie ist die Zweiheit überhaupt, oder die Bestimmtheit, welcher die Unbestimmtheit gegenübersteht. Das Dritte ist nun nach Proklus (Theol. Plat. III, p. 137) ein Ganzes, die Einheit des Bestimmten und Unbestimmten, oder das Gemischte (*μικτόν*): „Dieses ist nun erst alles Seyende, eine Monade vieler Möglichkeiten, ein erfülltes Wesen, ein Eins-Vieles (*ἓν πολλά*)." Der Ausdruck „Gemischtes" ist nicht sehr passend, ist schlecht, da die Mischung zunächst nur eine äußerliche Verbindung ausdrückt, während hier doch eigentlich das Concrete, die Einheit

der Entgegengeſetzten, und noch mehr das Subjective gemeint iſt.

Bei der nähern Betrachtung der Natur des Gemiſchten ergeben ſich nun auch die drei Triaden; denn jede jener drei abſtracten Grundbeſtimmungen iſt ſelbſt eine ſolche ganze Trias, aber unter einer dieſer beſondern Formen. Proklus ſagt (Theol. Plat. III, p. 135): „Das erſte Seyn (τὸ πρώτως ὄν) iſt das Gemiſchte, die Einheit der Trias mit ſich ſelbſt; es iſt das Seyn ebenſo wohl des Lebens, als des Verſtandes. Das Erſte der Vermiſchten iſt das Erſte alles Seyenden, das Leben und der Geiſt ſind die zwei anderen Ordnungen; Alles iſt mithin triadiſch. Dieſe drei Triaden beſtimmen ſich alſo als abſolutes Seyn, Leben und Geiſt; und ſie ſind geiſtig, im Gedanken zu faſſen.“ Nur die intelligible Welt iſt dem Proklus hiernach das Wahrhafte. Daß Proklus aber aus der Einheit nicht unmittelbar den Verſtand hervorgehen läßt, iſt der zweite Punkt, worin er ſich von Plotin unterſcheidet; Proklus iſt darin logiſcher und folgt Plato genauer. Seine Reihe iſt hübſch; und er hat Recht, den Verſtand, als das Reichere, zuletzt zu ſetzen, indem erſt aus der Entwickelung der Momente, welche im Leben ſind, der Verſtand hervorquelle, und aus dieſem dann die Seele.[1] Proklus ſagt (Theol. Plat. I, p. 21—22, 28), daß zwar in der erſten Einheit Alle übereinſtimmen, allein Plotin laſſe gleich nach der Einheit die denkende Natur erſcheinen; beſſer jedoch habe ſein (des Proklus) Lehrer, der ihn in alle göttliche Wahrheit eingeführt, dieſe unbeſtimmte Betrachtung der Aelteren begrenzt, und dieſe unordentliche Vermengung der verſchiedenen Ordnungen zu einer gedachten Unterſcheidung gebracht, und gerathen, die Unterſcheidung der Beſtimmungen genau zu befolgen und feſtzuhalten. In der That ſehen wir mehr Unterſcheidung und Klarheit bei Proklus, als in der Plotiniſchen Trübheit: es iſt ganz richtig, daß er den νοῦς als das Dritte erkennt, da derſelbe das Umkehrende iſt.

Das Verhältniß der drei Ordnungen faßt nun Proklus

[1] Procli Theol. Plat. III, p. 141, 127; Instit. theol. c. 192.

an der vorhin angeführten Stelle (Theol. Plat. III, p. 135—136) alſo: „Dieſe Drei ſind aber ſelbſt weſentlich in dem Seyenden enthalten; denn darin iſt die Subſtanz, das Leben, und der νοῦς und[1] die Spitze des Seyenden (ἀκρότης τῶν ὄντων),“ die ſelbſtiſche Individualität, das Fürſichſeyende, Subjective, der Punkt der negativen Einheit. „Das mit dem Gedanken aufgefaßte Leben iſt das mittlere Centrum des Seyenden ſelbſt. Der Verſtand aber iſt die Grenze des Seyenden, und er iſt gedachtes Denken (ὁ νοητὸς νοῦς); denn im Gedachten iſt das Denken, und im Denken das Gedachte. Aber im Gedachten iſt das Denken auf gedachte Weiſe (νοητῶς), in dem Denken iſt das Gedachte auf denkende Weiſe (νοερῶς). Die Subſtanz iſt das Bleibende des Seyenden, und das, was mit den erſten Principien verwoben iſt und aus dem Einen nicht herausgeht.“ Das Zweite, „das Leben iſt dann aber das, was aus den Principien hervorgeht, und mit der unendlichen Möglichkeit mitgeboren iſt;“ es iſt ſelbſt die ganze Totalität in der Beſtimmtheit der Unendlichkeit, ſo daß es ein concretes Mannigfaltiges iſt. „Der Verſtand aber iſt die Grenze, welche wieder zu den Principien zurückführt und dem Princip gemäß macht, und einen intellectuellen Kreis vollbringt. Da er nun ein Dreifaches in ſich iſt, Theils das Subſtantielle in ſich ſelbſt, Theils das Lebendige, Theils das Intellectuelle, Alles aber ſubſtantiell in ihm enthalten iſt: ſo iſt er das Erſte der Seyenden, das aus den erſten Principien Geeinte.“ Erſt das iſt das Reale. Sehr gut! „Ich heiße es die Subſtanz; denn die Urſubſtanz (αὐτοουσία) iſt alles Seyns Spitze, und wie die Monas von Allen. Der Verſtand ſelbſt iſt das Erkennende, das Leben aber das Denken, das Seyn ſelbſt das Gedachte. Wenn nun das ganze Seyende gemiſcht iſt, das Urſeyende (τὸ αὐτοόν) aber die Subſtanz iſt: ſo iſt die Subſtanz, die aus den drei Principien iſt (ὑφισταμένη), das Gemiſchte. Das Ge-

[1] Es wäre die Frage, ob nicht das καί ausgelaſſen werden müßte, ſo daß ἡ ἀκρότης τῶν ὄντων die Appoſition des νοῦς würde.

mischte ist nun also gedachte Substanz; sie ist von Gott, von dem auch das Unendliche und die Grenze. So sind vier Momente, indem das Gemischte das Vierte." Das Erste ist nämlich die Monas, das absolut Eine: dann die Vielen, die selbst Henaden sind, das Unendliche Plato's; das Dritte ist die Grenze überhaupt. Das Eine ist das schlechthin Durchdringende, bei sich Bleibende, alles Umfassende; so erscheint es nicht als Eins der drei Momente, sondern Proklus fügt noch ein Viertes hinzu, das dann ebenso als drittes Moment vorkommt, wie es die Totalität ist. „Dieses Geeinte ist nicht nur aus jenen Principien, die nach dem Eins sind; sondern es geht auch aus ihnen hervor, und ist triadisch." Es ist Eine Dreieinigkeit und drei Dreieinigkeiten. Die Grenze und das Unendliche sind bei Proklus (Theol. Plat. III, p. 138—139) vor der Substanz und wieder in derselben: und diese Einheit der Momente das Erste alles Seyenden (*πρωτίστη οὐσία*). In der abstracten Dreieinigkeit ist so Alles an sich enthalten. Proklus sagt (Theol. Plat. III, p. 139–140): „Das wahrhaft Existirende hat die Dreieinigkeit der Schönheit, der Wahrheit und der Symmetrie in sich" (wie er diese drei Triaden auch nennt, nach Plato): „die Schönheit zur Ordnung, die Wahrheit zur Reinheit, die Symmetrie zur Einheit der Verbundenen. Die Symmetrie ist Ursache, daß das Seyende Einheit ist: die Wahrheit, daß es das Seyn ist; die Schönheit, daß es ein Gedachtes ist." Proklus zeigt, daß in jeder der drei Triaden die Grenze, das Unbegrenzte und das Gemischte enthalten ist: jede Ordnung ist also dasselbe, aber in Einer der drei Formen gesetzt, welche die erste Trias ausmachen.

a. Proklus sagt (Theol. Plat. III, p. 140): „Dieß ist nun die erste Trias alles Gedachten, — die Grenze, das Unendliche und das Gemischte. Die Grenze ist der Gott, bis zur denkenden Spitze hervorgehend aus dem unmittheilbaren und ersten Gott, Alles messend und bestimmend, und alles Väterliche und Zusammenhaltende und das unbefleckte Geschlecht der Götter in sich

aufnehmend. Das Unendliche aber" (die Quantität) „ist die unerschöpfliche Möglichkeit dieses Gottes, das, was alle Ausgeburten und Ordnungen erscheinen macht, und die ganze Unendlichkeit, sowohl die vorwesentliche, als die substantielle und bis zur letzten Materie. Das Gemischte ist aber die erste und höchste Anordnung (*διάκοσμος*) der Götter, und die verborgen Alles in sich zusammenhält, nach der gedachten, Alles in sich begreifenden Trias erfüllt, von allem Seyenden die Ursache in einfacher Weise umfassend, und in den ersten Gedachten die Spitze, die den Ganzen entnommen ist, befestigend." Die erste Ordnung ist so in ihrer Spitze die abstracte Substanz, in der die drei Bestimmungen als solche ohne Entwickelung eingeschlossen und fest im Spröden zusammengehalten sind; diese reine Wesenheit ist insofern das Unaufgeschlossene. Sie ist die Spitze des Denkens und wesentlich ebenso Umkehren, wie dieß auch bei Plotin vorkommt; und dieß Erste erzeugt in seiner Spitze die zweite Ordnung, die im Ganzen das Leben ist, und zu seiner Spitze den *νοῦς* hat.

b. Dieses Zweite ist in der Bestimmung des Unendlichen gesetzt. Bei diesem Fortgange bricht Proklus (Theol. Plat. III, p. 141—142) in Begeisterung, in bachantischem Enthusiasmus aus, indem er sagt: „Nach dieser ersten Trias, die in der Einheit bleibt, laßt uns nun die zweite in Hymnen preisen, die von dieser ausgeht, und durch das Alogische von der, die vor ihr ist, ausgefüllt ist. Wie die erste Einheit die Spitze des Seyns erzeugt, so erzeugt die mittlere Einheit das mittlere Seyn; denn sie ist ebenso erzeugend und in sich haltend." In der zweiten Ordnung treten wieder, wie vorhin, drei Momente ein: „Hier ist die Grundlage oder das Erste die Substanz, welche die Endung der ersten Trias war; das Zweite, was dort das Unendliche war, ist hier die Möglichkeit (*δύναμις*). Die Einheit dieser Beiden ist das Leben (*ζωή*)," das Centrum, was der ganzen Ordnung die Bestimmtheit überhaupt giebt; „das zweite Seyn ist das gedachte Leben, denn in dem äußersten Gedachten haben die

Ideen ihre Subsistenz (ὑπόστασιν). Die zweite Ordnung ist eine Trias, analog der ersten; denn ein Gott ist die zweite gleichfalls." Das Verhältniß dieser Dreiheiten ist dabei dieses: „Indem die erste Trias Alles ist, aber intellectuell (νοητῶς) und unmittelbar aus dem Einen (ἑνιαίως) und in der Grenze bleibend (περατοειδῶς): so ist die zweite Alles, aber lebendig und im Princip der Unendlichkeit (ζωτικῶς καὶ ἀπειροειδῶς); wie die dritte nach der Weise des Gemischten hervorgegangen ist. Die Grenze bestimmt die erste Dreieinigkeit, das Unbegrenzte die zweite, das Concrete (μικτόν) die dritte. Jede Bestimmtheit der Einheit, eine neben die andere gestellt, explicirt auch die intelligible Ordnung der Götter; jede enthält alle drei Momente unter sich, und jede ist diese Dreiheit unter einem dieser Momente gesetzt." Diese drei Ordnungen sind die höchsten Götter; später aber kommen bei Proklus (in Timaeum p. 291, 299) vierlei Götter vor.

c. Proklus kommt (Theol. Plat. III, p. 143) zur dritten Trias, welche das Denken selbst als solches, der νοῦς, ist: „Die dritte Monas stellt den gedachten νοῦς um sich herum, und erfüllt ihn mit der göttlichen Einheit; sie stellt die mittlere zwischen sich und das absolute Seyn, erfüllt dieses durch die mittlere und wendet es zu sich. Diese dritte Trias ist nicht als Ursache (κατ' αἰτίαν), wie das erste Seyn, noch offenbart sie das All, wie die zweite: sondern ist Alles, als Actus und äußernd (ἐκφανῶς); deßhalb ist sie auch die Grenze alles Gedachten. Die erste Trias bleibt verborgen in der Grenze selbst, und hat alles Bestehen des Intellectuellen in ihr fixirt. Die zweite ist ebenso bleibend, und schreitet zugleich vorwärts;" das Lebendige scheint, ist aber darin zur Einheit zurückgeführt. „Die dritte nach dem Fortschreiten wendet und kehrt die intelligible Grenze zum Anfang, und dreht die Ordnung in sich selbst zurück; denn der Verstand ist das Zurücklenken und das dem Gedachten" (der Einheit) „gemäß Machen. Und dieß Alles ist Ein Denken, Eine Idee: das Beharren, das Vorschreiten und das Umkehren." Jedes ist Totalität für sich, aber alle Drei werden in Eins zurückgeführt. Im νοῦς sind die zwei ersten Triaden selbst nur Momente; denn der Geist ist eben dieß, die Totalität der beiden ersten Sphären in sich zu fassen. „Diese drei Dreieinigkeiten verkündigen nun auf eine mystische Weise die völlig unerkannte (ἄγνωστον) Ursache des ersten und unmitgetheilten (ἀμεθέκτου) Gottes," der das Princip der ersten Einheit ist, in den Drei aber manifestirt wird: „die eine seine unaussprechliche Einheit; die andere den Ueberfluß aller Kräfte; die dritte aber die vollkommene Ausgeburt der Wesen überhaupt." Das Mystische daran ist, daß diese Unterschiede, die als Totalitäten, als Götter bestimmt sind, als Eins gefaßt werden. Bei den Neuplatonikern kommt überhaupt der Ausdruck „mystisch" oft vor. So sagt Proklus z. B. (Theol. Plat. III, p. 131): „Nehmen wir wieder die Einführung in die Mysterien (μυσταγωγίαν) des Einen auf." Mystagogie ist eben diese speculative Betrachtung der Philosophie, dieses Seyn im Denken, dieser Selbstgenuß und diese Anschauung. Eben so hat μυστήριον bei den Alexandrinern nicht den Sinn, den wir darunter verstehen; sondern es heißt bei ihnen überhaupt speculative Philosophie. So sind auch die Mysterien im Christenthum für den Verstand zwar ein unbegreifliches Geheimniß; aber indem sie speculativ sind, so faßt die Vernunft sie: und geheim sind sie auch nicht, denn sie sind ja geoffenbart.

Zum Schluß stellt Proklus eine Vergleichung zwischen diesen Triaden an: „In der ersten Ordnung ist das Concrete selbst die Substanz, in der andern ist es das Leben, in der dritten der gedachte Gedanke." Die Substanz nennt Proklus auch Ἑστία, das Feste, die Grundlage. „Die erste Dreieinigkeit ist der gedachte Gott (θεὸς νοητός): die zweite der gedachte und denkende (θεὸς νοητὸς καὶ νοερός)," der thätige: „die dritte der" reine, „denkende Gott (θεὸς νοερός)," der in sich diese Umkehr zur Einheit ist, in der als Rückkehr alles Dreies enthalten ist; denn „Gott ist das Ganze in ihm." Diese drei sind also schlechthin

das absolut Eine; und dieß macht dann Einen absoluten concreten Gott aus. „Gott erkennt ungetheilt das Getheilte, zeitlos das Zeitliche, das nicht Nothwendige nothwendig, das Veränderliche unveränderlich, und überhaupt alle Dinge vortrefflicher, als nach ihrer Ordnung. Dessen die Gedanken sind, dessen sind auch die Substanzen, indem der Gedanke eines Jeden dasselbe mit dem Seyn eines Jeden; und Jeder ist Beides, der Gedanke und das Seyn" u. s. w.[1]

Dieß sind die Hauptbestimmungen in der Theologie des Proklus; und es bleibt uns nur noch übrig, einiges Aeußerliche anzuführen. Die Einzelnheit des Bewußtseyns ist zum Theil in der Form einer Wirklichkeit Magie und Theurgie; dieß kommt bei den Neuplatonikern und bei Proklus oft vor, und heißt einen Gott machen. Das Theurgische wird so in Beziehung auf die heidnischen Götterbilder gebracht: „Die ersten und vorzüglichsten Namen der Götter, muß man annehmen, gründen sich in den Göttern selbst. Das göttliche Denken macht von seinen Gedanken Namen, und zeigt zuletzt die Bilder der Götter; jeder Name zeugt gleichsam ein Bild eines Gottes. Wie die Theurgie nun durch gewisse Symbole die neidlose Güte Gottes zum Leuchten der Bildnisse der Künstler hervorruft: so macht die Gedankenwissenschaft durch Zusammensetzungen und Trennungen der Töne die verborgene Wesenheit Gottes scheinen."[2] So zeigen die Bildsäulen, die Gemälde der Künstler das innere speculative Denken, das Erfülltseyn vom Göttlichen, das sich zur Aeußerlichkeit bringt; so wird auch das Einweihen von Bildern vorgestellt. Es ist damit der Zusammenhang ausgesprochen, daß die Neuplatoniker noch das Mythische mit dem Göttlichen selbst beseelt haben; so daß in den Bildern u. s. f. die göttliche Kraft vorhanden sey. Ich habe

[1] Procli Theol. Plat. III, p. 144 (VI, p. 403); Instit. theol. c. 121, 170.

[2] Procli Theol. Plat. I, p. 69—70.

indessen an dieß Moment nur erinnern wollen, weil es in dieser Zeit eine große Rolle spielt.

5. Nachfolger des Proklus.

Proklus ist die Spitze der Neuplatonischen Philosophie; dieses Philosophiren zieht sich nun weit hinein in späte Zeiten, selbst durch das ganze Mittelalter. Proklus hatte noch mehrere Nachfolger auf dem Lehrstuhl zu Athen, Marinus, seinen Lebensbeschreiber, dann Isidorus von Gaza, endlich Damascius. Von dem Letzten sind auch noch sehr interessante Schriften da; er war der letzte Lehrer der Neuplatonischen Philosophie in der Akademie. Denn 529 n. Chr. Geb. ließ Kaiser Justinian diese Schule schließen, und trieb alle heidnischen Philosophen aus seinem Reiche; unter ihnen befand sich auch Simplicius, ein berühmter Commentator des Aristoteles, von dessen Commentaren mehrere gar noch nicht gedruckt sind. Sie suchten und fanden Schutz und Freiheit in Persien unter Kosroes. Nach einiger Zeit durften sie zwar auch wieder in's Römische Reich zurückkehren, konnten aber keine Schule zu Athen mehr bilden; und die heidnische Philosophie ging so auch in ihrer äußerlichen Existenz zu Grunde.[1] Eunapius handelt von dieser letzten Zeit; und Cousin hat sie in einer kleinen Schrift behandelt. Obgleich die Neuplatonische Schule äußerlich aufgehört hat, so haben sich ihre Ideen, besonders die Philosophie des Proklus, doch noch lange in der Kirche festgesetzt und erhalten; und wir werden späterhin noch mehrmals darauf zurückweisen. Die älteren, reineren, mystischen Scholastiker haben dasselbe, was wir bei Proklus sahen; und bis auf die späteren Zeiten auch in der katholischen Kirche, wenn mystisch tief von Gott gesprochen wird, so sind dieß Neuplatonische Vorstellungen.

[1] Brucker: Hist. cr. phil. T. II, p. 350, 347; Joan. Malala: Hist. chron. P. II, p. 187; Nic. Alemannus ad Procopii anecdot. c. 26, p. 377.

In den von uns gegebenen Proben ist vielleicht das Beste der Neuplatonischen Philosophie enthalten; in ihr hat sich die Welt des Gedankens gleichsam consolidirt, nicht als ob die Neuplatoniker neben einer sinnlichen Welt auch Gedanken gehabt hätten: sondern die sinnliche Welt ist verschwunden, und das Ganze in den Geist erhoben, und dieß Ganze Gott und sein Leben in ihm genannt worden. Hier stehen wir an einer großen Umkehrung; und damit ist nun die erste Periode, die der Griechischen Philosophie, geschlossen. Das Griechische Princip ist Freiheit als Schönheit, Versöhnung in der Phantasie, natürliches freies Versöhntseyn, das unmittelbar realisirt ist, also eine Idee in sinnlicher Gestalt dargestellt. Durch die Philosophie will sich der Gedanke aber dem Sinnlichen entreißen; denn sie ist die Ausbildung des Gedankens zur Totalität jenseits des Sinnlichen und der Phantasie. Es ist darin dieser einfache Fortgang enthalten; und die Gesichtspunkte, die wir hatten, sind in kurzer Uebersicht die.

Zuerst sahen wir das Abstracte in natürlicher Form; dann den abstracten Gedanken in seiner Unmittelbarkeit: so das Eine, das Seyn. Das sind reine Gedanken, aber der Gedanke ist noch nicht als Gedanke aufgefaßt; diese Gedanken sind nur für uns allgemeine Gedanken, denen aber noch das Bewußtseyn des Gedankens fehlt. Sokrates ist die zweite Stufe, wo der Gedanke als Selbst auftritt, das Absolute das Denken selber ist: der Inhalt ist nicht nur bestimmt, z. B. das Seyn, das Atom, sondern concretes, in sich bestimmtes, subjectives Denken. Das Selbst ist die einfachste Form des Concreten, es ist aber noch inhaltslos; insofern es bestimmt ist, wird es concret, wie die Platonische Idee. Dieser Inhalt ist aber nur an sich concret, er wird noch nicht als concret gewußt; Plato, vom Gegebenen anfangend, nimmt den bestimmteren Inhalt aus der Anschauung. Aristoteles hat die höchste Idee, das Denken des Denkens steht in der obersten Spitze; aber der Inhalt der Welt ist noch außer ihr. Insofern nun dieß mannigfaltig Concrete zum Selbst, als der

letzten einfachen Einheit des Concreten, zurückgeführt werden, oder umgekehrt das abstracte Princip Inhalt gewinnen soll, so sahen wir die Systeme des Dogmatismus entstehen. Jenes Denken des Denkens ist im Stoicismus das Princip der ganzen Welt; und er hat den Versuch gemacht, die Welt als Denken zu fassen. Der Skepticismus vernichtet dagegen allen Inhalt; denn er ist Selbstbewußtseyn, Denken in seiner reinen Einsamkeit mit sich, und damit die Reflexion auf jenes Anfangen von Voraussetzungen. Drittens wird das Absolute als Concretes gewußt, und bis dahin ging die Griechische Philosophie. Während nämlich im System der Stoiker die Beziehung des Unterschiedes auf die Einheit nur als ein Sollen, als eine innere Forderung vorhanden ist, ohne daß die Identität zu Stande käme: so ist zuletzt in der Neuplatonischen Schule das Absolute in seiner ganz concreten Bestimmung, die Idee somit als Dreieinigkeit, als eine Dreiheit von Dreiheiten gesetzt, so daß diese immer noch weiter emaniren. Jede Sphäre ist aber ein Dreieiniges in sich, so daß die abstracten Momente dieser Trias selbst auch als Totalität gefaßt sind. Als wahr gilt nur ein Solches, das sich manifestirt und darin sich als das Eine erhält. Die Alexandriner sind so die concrete Totalität an sich, und haben die Natur des Geistes erkannt; sie sind aber weder von der Tiefe der unendlichen Subjectivität, und ihrem absoluten Bruche ausgegangen, noch haben sie die absolute, oder, wenn man will, abstracte Freiheit des Ich als den unendlichen Werth des Subjects erfaßt.

Dieser Standpunkt der Neuplatoniker ist also nicht so ein Einfall der Philosophie, sondern ein Ruck des Menschengeistes, der Welt, des Weltgeistes. Die Offenbarung Gottes ist ihm nicht als von einem Fremden geschehen. Was wir so trocken, abstract hier betrachten, ist concret. „Solches Zeug," sagt man, „das wir betrachten, wenn wir so in unserem Cabinet die Philosophen sich zanken und streiten, und es so oder so ausmachen lassen, sind Wort-Abstractionen." Nein! Nein! Es sind Thaten des Welt-

geiſtes, meine Herren, und darum des Schickſals. Die Philoſophen ſind dabei dem Herrn näher, als die ſich nähren von den Broſamen des Geiſtes; ſie leſen oder ſchreiben dieſe Cabinetsordres gleich im Original: ſie ſind gehalten, dieſe mitzuſchreiben. Die Philoſophen ſind die Myſten, die beim Ruck im innerſten Heiligthum mit und dabei geweſen; die Anderen haben ihr beſonderes Intereſſe: dieſe Herrſchaft, dieſen Reichthum, dieß Mädchen. Wozu der Weltgeiſt hundert und tauſend Jahre braucht, das machen wir ſchneller, weil wir den Vortheil haben, daß es eine Vergangenheit iſt, und in der Abſtraction geſchieht.

Der

Geſchichte der Philoſophie

zweiter Theil.

Philoſophie des Mittelalters.

Einleitung

in die Philosophie des Mittelalters.

Die erste Periode umfaßt tausend Jahre, von Thales 550 vor Chr. Geb. bis Proklus, der 485 nach Chr. Geb. starb, und bis zum Untergang der äußern Etablissements der heidnischen Philosophie 529 nach Chr. Geb. Die zweite Periode reicht bis in das sechszehnte Jahrhundert, und umfaßt so wieder tausend Jahre, über welche wir wegzukommen, Siebenmeilenstiefel anlegen wollen. Während bisher die Philosophie innerhalb der heidnischen Religion fiel, so hat sie von jetzt an ihre Stelle in der christlichen Welt; denn Araber und Juden sind nur äußerlich, geschichtlich zu bemerken.

1. Mit der Idee des Christenthums, als der neuen Religion, welche in der Welt aufgekommen ist, sind wir durch die Neuplatonische Philosophie ganz in Bekanntschaft getreten. Denn diese hat zu ihrem wesentlichen Princip, daß das Absolute als Geist auf concrete Weise bestimmt wird, Gott nicht eine bloße Vorstellung überhaupt ist. Obgleich das Absolute auch Denken ist, so muß es doch, um wahr zu seyn, in sich selbst concret, nicht abstract seyn; dieß ist dann erst der anundfürsichseyende Geist, den wir eben schon gesehen haben. Aber ungeachtet ihrer tiefen und wahren Speculation hatten die Neuplatoniker doch ihre Lehre, daß die Dreieinigkeit das Wahre ist, noch nicht bewiesen; denn

es fehlte ihr die Form der innerlichen Nothwendigkeit. Die Neuplatoniker fangen von dem Einen an, das sich selbst bestimmt, das sich ein Maß setzt, woraus das Bestimmte hervorgeht; dieß ist aber selbst eine unmittelbare Darstellungs-Weise, welche eben das Ermüdende bei Plotin, Proklus u. s. f. ausmacht. Es kommen wohl dialektische Betrachtungen hinein, in denen die Gegensätze, die als absolut genommen werden, sich als nichtig aufzeigen; aber diese Dialektik ist nicht methodisch, sondern nur vereinzelt. Das Princip des Zurückbeugens und Zusammenfassens bei den Neuplatonikern ist das der Substantialität überhaupt; indem aber die Subjectivität fehlt, geht ihrer Idee des Geistes Ein Moment ab, — das Moment der Wirklichkeit, der Spitze, welche alle Momente in Eins zieht, und damit unmittelbare Einheit, Allgemeinheit und Seyn wird. Der Geist ist also bei ihnen nicht individueller Geist; dieser Mangel wird durch das Christenthum ersetzt, in welchem der Geist als daseyender, gegenwärtiger, unmittelbar in der Welt existirender Geist ist, der absolute Geist in unmittelbarer Gegenwart als Mensch gewußt wird.

Um die Idee des Christenthums zu fassen und anzuwenden, muß man also wohl die philosophische Idee, von der wir bei den Neuplatonikern bereits sprachen, für sich erkannt haben; aber innerhalb des Christenthums ist die *Grundlage der Philosophie*, daß *im Menschen* das Bewußtseyn der Wahrheit, des Geistes an und für sich aufgegangen ist, und dann, daß der Mensch das Bedürfniß hat, dieser Wahrheit theilhaftig zu werden. Der Mensch muß fähig seyn, daß für ihn diese Wahrheit ist; er muß ferner von dieser Möglichkeit überzeugt seyn. Dieß ist die absolute Forderung und Nothwendigkeit; man muß zu dem Bewußtseyn gekommen seyn, daß dieß allein das Wahrhafte ist. Das *erste* Interesse in der christlichen Religion ist also, daß der Inhalt der Idee dem Menschen *offenbar* werde: in näherer Bestimmung, daß dem Menschen zum Bewußtseyn komme die *Einheit der göttlichen und menschlichen Natur*, und zwar einerseits als an sich seyende Einheit, andererseits

in der Wirklichkeit als Cultus. Das christliche Leben ist, daß die Spitze der Subjectivität mit dieser Vorstellung vertraut ist, das Individuum selbst in Anspruch genommen wird, gewürdigt wird, für sich zu dieser Einheit zu gelangen, sich selbst zu würdigen, daß der Geist Gottes, die Gnade, wie es genannt wird, in ihm wohne. Die Lehre von der Versöhnung ist daher, daß Gott gewußt wird als sich mit der Welt versöhnend: d. h. wie wir in der Neuplatonischen Philosophie gesehen haben, daß er sich besondert, nicht abstract bleibt. Zum Besondern gehört nicht bloß die äußerliche Natur, sondern die Welt überhaupt; besonders aber soll die menschliche Individualität sich in Gott wissen. Das Interesse des Subjects selbst wird mit hineingezogen und spielt hier die wesentliche Rolle, damit Gott realisirt sey und sich realisire im Bewußtseyn der Individuen, die Geist und frei an sich sind; so daß diese durch den Proceß an ihnen selbst jene Versöhnung vollbringen, ihre Freiheit verwirklichen: d. h. zu dem Bewußtseyn des Himmels auf Erden, der Erhebung des Menschen zu Gott gelangen. Die wahre Intellectual-Welt ist also nicht jenseits, sondern das sogenannte Endliche ein Element darin: und kein Hüben und Drüben unterschieden. Das wesentlich Concrete in Ansehung der absoluten Idee ist, das Weltliche, das Andere in Gott als an sich göttlich zu wissen, als Allgemeines, als intellectuelle Welt, als in Gott seine Wurzel, aber auch nur die Wurzel habend. In Gott ist der Mensch nur in seiner Wahrheit, nicht in seiner Unmittelbarkeit aufgenommen: und so ist diese Lehre nicht das, was wir Pantheismus heißen; denn dieser läßt das Unmittelbare, wie es ist, bestehen. Den Proceß der Versöhnung hat der Mensch selbst dann in sich zu vollbringen, um zu seiner Wahrheit zu gelangen. Wir haben so gesehen, daß der Mensch die Bestimmung Gottes als erstgeborner Sohn, Adam Kadmon, der erste Mensch, enthält; diese Einheit können wir als die concrete Idee bestimmen, die aber so nur an sich ist.

Daß aber für den Menschen, indem er für das Göttliche empfänglich ist, auch die Identität der göttlichen und der

menschlichen Natur da seyn müsse: das ist den Menschen auf eine unmittelbare Weise in Christo bewußt geworden, als in welchem die göttliche und die menschliche Natur an sich eins seyen. In der Welt ist also dieß selbst geschehen, daß das Absolute geoffenbart worden ist als das Concrete: und zwar näher nicht nur im Gedanken auf allgemeine Weise als intelligible Welt, sondern indem es zu seiner letzten Intensität in sich fortgegangen ist. So ist es ein wirkliches Selbst, Ich: das absolut Allgemeine, das concret Allgemeine, das Gott ist; und dann der absolute Gegensatz zu dieser Bestimmung, das schlechthin Endliche in Raum und Zeit daseyend, aber dieses Endliche in Einheit mit dem Ewigen als Selbst bestimmt. Das Absolute als concret gefaßt, die Einheit dieser beiden absolut unterschiedenen Bestimmungen, ist der wahrhafte Gott; eine jede derselben ist abstract, und die Eine von ihnen für sich also noch nicht der wahrhafte Gott. Daß den Menschen das Concrete so in dieser Vollendung als Gott gewußt ist, macht die Umkehrung in der Weltgeschichte aus. Die Dreieinigkeit ist damit nicht nur in der Vorstellung vorhanden, was noch nicht das vollkommen Concrete wäre; sondern die Wirklichkeit ist vollkommen damit vereinigt. Im Bewußtseyn der Welt ist mithin für die Menschen aufgegangen, daß das Absolute bis zu dieser „Spitze" der unmittelbaren Wirklichkeit, wie Proklus sagt, fortgegangen ist; das ist die Erscheinung des Christenthums. Die Griechen hatten Anthropomorphismus, ihre Götter waren menschlich gebildet; ihr Mangel ist aber, daß sie nicht anthropomorphistisch genug waren. Oder vielmehr die Griechische Religion ist einerseits zu viel, andererseits zu wenig anthropomorphistisch: zu viel, indem unmittelbare Eigenschaften, Gestalten, Handlungen in's Göttliche aufgenommen sind; zu wenig, indem der Mensch nicht als Mensch göttlich ist, nur als jenseitige Gestaltung, nicht als Dieser und subjectiver Mensch.

Diese Wahrheit erreicht der Mensch also, indem für ihn die Gewißheit als Anschauung wird, daß in Christo der λόγος Fleisch

geworden ist. Da haben wir also erstens den Menschen, der durch diesen Proceß zur Geistigkeit kommt, und zweitens den Menschen als Christus, in welchem diese ursprüngliche Identität beider Naturen gewußt wird. Da nun der Mensch überhaupt dieser Proceß ist, die Negation des Unmittelbaren zu seyn, und aus dieser Negation zu sich selbst, zur Einheit mit Gott zu kommen: so soll er damit seinem natürlichen Wollen, Wissen und Seyn entsagen. Dieses Aufgeben seiner Natürlichkeit wird angeschaut in Christi Leiden und Tod, und in seiner Auferstehung und Erhebung zur Rechten des Vaters. Christus ist ein vollkommener Mensch gewesen, hat das Loos aller Menschen, den Tod, ausgestanden; der Mensch hat gelitten, sich geopfert, sein Natürliches negirt, und sich dadurch erhoben. In ihm wird dieser Proceß, diese Conversion seines Andersseyns zum Geiste, und die Nothwendigkeit des Schmerzes in der Entsagung gegen die Natürlichkeit selber angeschaut; aber dieser Schmerz, daß Gott selbst todt ist, ist die Geburtsstätte der Heiligung und des Erhebens zu Gott. So wird, was im Subjecte vorgehen muß, — dieser Proceß, diese Conversion des Endlichen, — als an sich vollbracht in Christo gewußt. Dieß ist die Idee des Christenthums überhaupt.

Aus dem Gesagten folgt, daß es zweitens darauf ankommt, das Weltliche überhaupt nicht in seiner unmittelbaren Natürlichkeit zu lassen. Das Ursprüngliche, an sich Seyende ist nur im innersten Begriffe des Geistes, oder als seine Bestimmung: unmittelbar ist der Mensch nur ein Lebendiges, das zwar die Möglichkeit hat, wirklich Geist zu werden; aber der Geist ist nicht von Natur. Der Mensch ist also nicht von Natur Dieses, in dem Gottes Geist lebt und wohnt; der Mensch ist überhaupt nicht von Natur so, wie er seyn soll. Das Thier ist von Natur, wie es seyn soll. Was in dieser Rücksicht aber zu bemerken ist, ist, daß die natürlichen Dinge nur in ihrem ansichseyenden Begriffe bleiben: oder ihre Wahrheit tritt nicht in ihre sinnliche Lebendigkeit ein, da diese ihre natürliche Einzelnheit nur ein Vorübergehendes ist, das nicht das Zurückschauen hat. Dieß

iſt eben das Unglück der natürlichen Dinge, daß ſie nicht weiter kommen, ihr Weſen nicht für ſie ſelbſt iſt; worin liegt, daß ſie nicht zur Unendlichkeit, nicht zur Befreiung von ihrer unmittelbaren Einzelnheit, d. i. nicht zur Freiheit kommen, ſondern nur in der Nothwendigkeit bleiben, die der Zuſammenhang des Einen mit einem Andern iſt: ſo daß, wenn ſich dieß Andere mit den natürlichen Dingen vereinigt, dieſe zu Grunde gehen, weil ſie den Widerſpruch nicht ertragen können. Indem für den Menſchen aber, als Bewußtſeyn, das Wahre iſt, und er darin die Beſtimmung zur Freiheit hat, ſo iſt er eben fähig, das Anundfürſichſeyende anzuſchauen, ſich in ein Verhältniß zu demſelben zu ſetzen, das Wiſſen zum Zweck zu haben; und darin liegt die Befreiung des Geiſtes, daß das Bewußtſeyn nicht als natürliches bleibe, ſondern geiſtiges werde: d. h. daß für ihn ſey das Ewige, d. i. die Verſöhnung des Endlichen als dieſes Subjects mit dem Unendlichen. Bewußtſeyn iſt alſo, nicht im Natürlichen ſtehen zu bleiben, ſondern der Proceß zu ſeyn, wodurch dem Menſchen das Allgemeine zum Gegenſtand, zum Zweck wird. Der Menſch macht ſich göttlich, aber auf geiſtige, d. h. nicht auf unmittelbare Weiſe. In den ältern Religionen iſt das Göttliche auch vereint mit dem Natürlichen, dem Menſchlichen; aber dieſe Einheit iſt keine Verſöhnung, ſondern eine unmittelbare, nicht hervorgebrachte, und ſo geiſtloſe Einheit, eben weil ſie bloß natürlich iſt. Weil der Geiſt aber nicht natürlich, ſondern nur das iſt, wozu er ſich macht: ſo iſt erſt der Proceß in ſich, dieſe Einheit hervorzubringen, das Geiſtige. Zu dieſer geiſtigen Einheit gehört die Negation der Natürlichkeit, des Fleiſches, als worin der Menſch nicht bleiben ſoll; denn die Natur iſt böſe von Hauſe aus. Ebenſo iſt der Menſch von Natur böſe; denn Alles, was der Menſch Böſes thut, kommt aus einem natürlichen Triebe. Da nun der Menſch an ſich das Ebenbild Gottes, in der Exiſtenz aber nur natürlich iſt: ſo ſoll das, was an ſich iſt, hervorgebracht, die erſte Natürlichkeit aber aufgehoben werden. Um ſo mehr wird der Menſch erſt geiſtig und gelangt zur Wahrheit durch Erheben über das Natürliche, als ſogar Gott ſelbſt nur ſo ein Geiſt iſt, daß er das Eine, Verſchloſſene zum Andern ſeiner ſelbſt machte, um aus dieſem Andern wieder in ſich zurückzukehren.

Daß dieß nun als die Grund-Idee des Chriſtenthums angegeben oder behauptet wird, iſt einerſeits eine hiſtoriſche Frage; zu verſchiedenen Zeiten iſt dieſe Idee anders gefaßt worden, und jetzt z. B. macht man ſich wieder beſondere Vorſtellungen davon. Um zu entwickeln, daß dieß die hiſtoriſche Idee des Chriſtenthums ſey, müßten wir auf eine hiſtoriſche Erörterung eingehen; da es uns aber hier nicht darum zu thun iſt, ſo müſſen wir es als einen Lehnſatz der Geſchichte annehmen. Inſofern andererſeits dieſe Frage in die Geſchichte der Philoſophie fällt, ſo hat die Behauptung, daß dieß die Idee des Chriſtenthums ſey, eine andere Stellung, als die nach hiſtoriſcher Begründung; und dieß iſt das dritte Intereſſe. In dem Zuſammenhang der bisherigen Geſtalten hat es ſich gezeigt, daß dieſe Idee des Chriſtenthums jetzt hervortreten, und zwar allgemeines Bewußtſeyn der Völker werden mußte. Daß ſie als Welt-Religion aufgetreten iſt, iſt der Inhalt der Geſchichte; dieſe Nothwendigkeit der Idee iſt es, die in der Philoſophie der Geſchichte beſtimmter darzulegen iſt. Zu dem Ende muß der Begriff des Geiſtes zum Grunde gelegt, und nun gezeigt werden, daß die Geſchichte der Proceß des Geiſtes ſelbſt iſt, aus ſeinem erſten ungründlichen, eingehüllten Bewußtſeyn ſich zu enthüllen und zu dieſem Standpunkt ſeines freien Selbſtbewußtſeyns zu gelangen: damit das abſolute Gebot des Geiſtes, „Erkenne Dich ſelbſt," erfüllt werde. Das Erkennen dieſer Nothwendigkeit hat man das Conſtruiren der Geſchichte a priori genannt; es hilft nichts, es als unzuläſſig, ja ſelbſt übermüthig zu verſchreien. Man ſtellt ſich die Entwickelung der Geſchichte entweder als zufällig vor. Oder wenn es Ernſt iſt mit der Vorſehung und Weltregierung Gottes, ſo ſtellt man ſich dieß ſo vor, als wenn das Chriſtenthum gleichſam fertig war in Got-

tes Kopfe; dann erscheint es als zufällig, wann er es in die Welt geworfen. Es ist aber hierbei das Vernünftige, und damit das Nothwendige dieses Rathschlusses Gottes zu betrachten: und dieß kann eine Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes, d. i. eine Berichtigung unserer Idee, genannt werden. Sie ist ein Aufzeigen, daß es, wie ich sonst gesagt, vernünftig in der Welt zugegangen: und sie enthält, daß die Welt-Geschichte den Proceß des Geistes, zum Theil als die Geschichte des Geistes, darstellt, der sich in sich zu reflectiren hat, um zum Bewußtseyn dessen, was er ist, zu kommen. Dieß ist es, was in der Geschichte in der Zeit ausgelegt wird: und zwar eben darum als Geschichte, weil der Geist die lebendige Bewegung ist, von seiner unmittelbaren Existenz ausgehend, Revolutionen der Welt, wie der Individuen zu erzeugen.

Indem hierbei vorausgesetzt wird, daß diese Idee allgemeine Religion hat werden müssen, so liegt darin viertens die Quelle einer eigenthümlichen Erkenntnißweise für das besondere Bewußtseyn. Die neue Religion hat nämlich die intelligible Welt der Philosophie zur Welt des gemeinen Bewußtseyns gemacht; Tertullian sagt daher: „Jetzt wissen die Kinder von Gott, was die größten Weisen des Alterthums nur gewußt haben." Damit aber Alle das Wahre wissen können, muß diese Idee an dieselben kommen als ein Gegenstand, nicht für das denkende, philosophisch ausgebildete Bewußtseyn, sondern für das sinnliche noch in ungebildeter Vorstellungsweise stehende Bewußtseyn. Erhielte und behielte diese Idee nicht diese Form des äußerlichen Bewußtseyns, so wäre sie eine Philosophie der christlichen Religion; denn der Standpunkt der Philosophie ist die Idee in der Form des nur allgemeinen Denkens, nicht wie die Idee für das Subject ist und an dieses gerichtet ist. Das, wodurch diese Idee als Religion ist, gehört aber in die Geschichte der Religion; und diese Entwickelung ihrer Form müssen wir hier auf der Seite liegen lassen. Durch diese Formen müssen wir jedoch nicht etwa den Inhalt

verkennen, noch viel weniger geradezu verwerfen, sondern ihn vielmehr da durcherkennen; man muß sie aber auch nicht als absolute Formen festhalten, und die Lehren schlechthin nur in dieser Gestalt behaupten wollen, wie dieß ehemals bei einer strohernen Orthodoxie stattgefunden hat.

Nur Ein Beispiel ist hier anzugeben. Die sogenannte Lehre von der Erbsünde enthält dieß, daß unsere ersten Aeltern gesündigt haben, dieß Böseseyn also als eine erbliche Krankheit zu allen Menschen hindurchgedrungen, und auf die Nachkommen äußerlicher Weise als etwas Angeborenes gekommen sey, das nicht zur Freiheit des Geistes gehöre, noch seinen Grund darin habe; durch diese Erbsünde, heißt es weiter, habe der Mensch den Zorn Gottes auf sich gezogen. Wenn sich nun an diese Formen gehalten wird, so sind darin enthalten zuvörderst die ersten Aeltern der Zeit nach, nicht dem Gedanken nach; der Gedanke von diesen Ersten ist aber nichts Anderes, als der Mensch an und für sich. Was von ihm als solchem gesagt wird, was allgemein jeder Mensch an ihm selbst ist, dieß ist hier in der Form des ersten Menschen, Adam, vorgestellt; und bei diesem ersten Menschen zeigt sich die Sünde auch als etwas Zufälliges, vollends daß er sich habe verführen lassen, vom Apfel zu essen. Aber es ist wieder gar nicht bloß vorgestellt, als habe er von der Frucht nur gegessen, sondern es ist der Baum der Erkenntniß des Guten und Bösen; als Mensch muß er davon essen, nicht als Thier. Der Grundcharakter aber, wodurch er sich vom Thier unterscheidet, ist eben, daß er weiß, was Gut und Böses ist; so sagt denn auch Gott, „Siehe, Adam ist worden als unser einer, er weiß, was gut und böse ist." Nur dadurch aber, daß der Mensch ein Denkendes ist, kann er den Unterschied von gut und böse machen; im Denken liegt also allein die Quelle des Bösen und Guten, ebenso aber auch die Heilung des Bösen, was durch das Denken angerichtet ist. — Das Zweite ist, daß der Mensch von Natur böse sey und es vererbe. Dagegen wird erinnert: „Wie soll der

Böse Strafe deßwegen erleiden, da keine Zurechnung über Angeborenes existirt?" In der That, daß der Mensch an sich, oder von Natur böse sey, scheint ein hartes Wort zu seyn. Wenn wir nun aber dieß harte Wort weglassen, nicht von einer Strafe Gottes u. s. f., sprechen, sondern mildere, allgemeine Worte gebrauchen: so liegt für uns in dieser Vorstellung der Erbsünde dieß, daß der Mensch, wie er von Natur ist, nicht ist, wie er vor Gott seyn soll, sondern die Bestimmung hat, für sich zu werden, was er nur an sich ist; daß dieß nun in der Bestimmung des Menschen als solchen liegt, ist eben als Erblichkeit vorgestellt. Das Aufheben der bloßen Natürlichkeit ist uns bekannt als bloße Erziehung, und macht sich von selbst; durch Erziehung wird Bezähmung bewirkt, und damit ein dem Guten Adäquatmachen überhaupt erzeugt. Scheint dieß nun auch auf leichte Weise vor sich zu gehen, so ist es doch von unendlicher Wichtigkeit, daß eben die Versöhnung der Welt mit sich selbst, das Gutmachen, durch die einfache Weise der Erziehung zu Stande gebracht wird.

2. Das Interesse, um das es sich jetzt handelt, ist, *das Princip des Christenthums, was weitläufig erläutert worden ist, zum Princip der Welt zu machen*; es ist die *Aufgabe der Welt*, diese absolute Idee in sich einzuführen, in sich wirklich zu machen, und sich dadurch mit Gott zu versöhnen. Diese Aufgabe zerfällt wieder in drei Aufgaben.

Zuerst gehört dazu die Verbreitung der christlichen Religion, daß sie in die Herzen der Menschen komme; dieß liegt jedoch außer dem Kreise unserer Betrachtung. Das Herz heißt der subjective Mensch als Dieser, und dieser hat durch dieß Princip eine andere Stellung als früher; es ist wesentlich, daß dieses Subject dabei sey. Das einzelne Subject ist der Gegenstand der göttlichen Gnade; jedes Subject, der Mensch als Mensch hat für sich einen unendlichen Werth, ist dazu bestimmt, Theil zu nehmen an diesem Geiste, der ja eben, als Gott, im Herzen jedes Menschen geboren werden soll. Der Mensch ist zur Freiheit bestimmt, er

ist hier anerkannt als an sich frei; diese Freiheit ist aber zunächst noch formell, weil sie innerhalb des Princips der Subjectivität stehen bleibt.

Das *Zweite* ist, daß das Princip der christlichen Religion für den Gedanken ausgebildet werde, der denkenden Erkenntniß angeeignet werde, in dieser verwirklicht sey: so daß sie zur Versöhnung komme, die göttliche Idee in sich habe, und der Reichthum der Gedankenbildung der philosophischen Idee mit dem christlichen Princip vereinigt werde. Denn die philosophische Idee ist die Idee von Gott; und das Denken hat das absolute Recht, daß es versöhnt werde, oder daß das christliche Princip dem Gedanken entspreche. Diese Ausbildung der christlichen Religion in der denkenden Erkenntniß haben die *Kirchenväter* geleistet: doch auch diese Verarbeitung des christlichen Princips haben wir nicht näher zu betrachten, da sie der Kirchengeschichte angehört; nur ist hier über die Beziehung der Kirchenväter auf die Philosophie der Standpunkt anzugeben. Sie lebten vornehmlich in der alten Römischen Welt und der Lateinischen Bildung; doch gehören auch die Byzantiner hierzu. Wir wissen, daß die Kirchenväter sehr philosophisch gebildete Männer waren, und daß sie die Philosophie, besonders die Neuplatonische, in die Kirche eingeführt haben; sie haben dadurch einen christlichen Lehrbegriff ausgebildet, womit sie über die erste Weise der Erscheinung des Christenthums in der Welt hinausgegangen sind, indem derselbe in dieser ersten Erscheinung nicht vorhanden gewesen ist. Alle Fragen über die Natur Gottes, über die Freiheit des Menschen, über das Verhältniß zu Gott, der das Objective ist, den Ursprung des Bösen u. s. f. haben die Kirchenväter behandelt; und was der Gedanke über diese Fragen bestimmt, das haben sie in den christlichen Lehrbegriff eingetragen und aufgenommen. Die Natur des Geistes, die Ordnung des Heils, d. i. den Stufengang der Vergeistigung des Subjects, seine Erziehung, den Proceß des Geistes, wodurch er

Geist ist, diese seine Conversionen haben sie ebenso in seiner Freiheit behandelt und in seiner Tiefe nach seinen Momenten erkannt.

So können wir das Verhältniß der Kirchenväter bestimmen, und noch bemerken, daß man ihnen diese erste, philosophische Ausbildung des christlichen Princips zum Verbrechen gemacht hat: sie hätten dadurch jene erste Erscheinung des Christenthums verunreinigt. Ueber die Natur dieser Verunreinigung haben wir zu sprechen. Bekanntlich hat Luther bei seiner Reformation den Zweck so bestimmt, daß die Kirche auf die Reinheit ihrer ersten Gestalt in den ersten Jahrhunderten zurückzuführrn sey; aber diese Gestalt zeigt selbst schon dieß Gebäude von einem weitläufigen verstrickten Lehrbegriff, ein ausgebildetes Gewebe der Lehren, was Gott sey und das Verhältniß des Menschen zu ihm. Während der Reformation ist daher auch ein bestimmtes Lehrgebäude gar nicht aufgeführt, sondern das alte nur von den spätern Zusätzen gereinigt worden; es ist ein verwickeltes Gebäude, in dem die verwickeltsten Dinge vorkommen. Dieser Strickstrumpf ist in neuern Zeiten vollends aufgetröselt worden, indem man das Christenthum auf den planen Faden des Wortes Gottes zurückführen wollte, wie es in den Schriften des neuen Testaments vorhanden ist. Damit hat man die Ausbreitung des Lehrbegriffs, die durch die Idee und nach der Idee bestimmte Lehre des Christenthums aufgegeben, und ist bis auf die Weise der ersten Erscheinung (und auch darin mit Auswahl, in Rücksicht auf's Unanwendbare) zurückgegangen: so daß jetzt nur das, was von der ersten Erscheinung berichtet ist, als die Grundlage des Christenthums angesehen wird. Ueber die Berechtigung der Philosophie und der Kirchenväter, die Philosophie im Christenthum geltend zu machen, ist Folgendes zu bemerken.

Die Vorstellung der modernen Theologie formulirt einerseits nach den Worten der Bibel, die zu Grunde gelegt werden sollen, so daß das ganze Geschäft des eigenen Vorstellens und Denkens nur exegetisch sey; die Religion soll in der Form von Positivem

behalten seyn, so daß es ein Empfangenes, Gegebenes, schlechthin auf äußerliche Weise Gesetztes, Geoffenbartes ist, woran angeknüpft wird. Diese Worte, dieser Text ist aber zugleich so beschaffen, daß er dem Belieben der Vorstellung alle Breite läßt; so ist die andere Seite dabei, daß ebenso der Spruch der Bibel angewendet wird: „Der Buchstabe tödtet, der Geist aber macht lebendig." Dieß ist zuzugestehen, und der Geist heißt nichts Anderes, als das denen Inwohnende, die sich an den Buchstaben machen, um ihn geistig aufzufassen und zu beleben: d. i. daß die mitgebrachten Vorstellungen es seyen, die sich in dem Buchstaben geltend zu machen haben. Diese mitgebrachten Gedanken können nun der ganz gewöhnliche Menschenverstand seyn: wie man in neuerer Zeit auch meint, eine Dogmatik solle popular seyn. So wird sich also auf jene Weise das Recht herausgenommen, den Buchstaben mit Geist zu behandeln, d. i. mit eigenen Gedanken heranzukommen; aber den Kirchenvätern wird es abgesprochen. Sie haben ihn auch mit Geist behandelt; und es ist die ausdrückliche Bestimmung, daß der Geist der Kirche innewohne, sie bestimme, belehre, erkläre. Die Kirchenväter haben so dasselbe Recht, mit dem Geist sich zu verhalten zu dem Positiven, zu dem von der Empfindung Gesetzten. Ganz allein wird es auf den Geist an und für sich ankommen, wie dieser beschaffen ist; denn die Geister sind sehr verschieden.

Freilich wird die Stellung davon, daß der Geist den bloßen Buchstaben lebendig zu machen habe, näher so angegeben, daß der Geist nur das Gegebene erklären solle: d. h. er solle den Sinn dessen lassen, was in dem Buchstaben unmittelbar enthalten sey. Aber man muß in seiner Bildung noch weit zurück seyn, wenn man den Betrug nicht einsieht, der in diesem Verhältnisse liegt. Erklären ohne eigenen Geist, als ob der Sinn ganz nur ein gegebener wäre, ist unmöglich. Erklären heißt klar machen, und es soll mir klar werden; dieß kann nichts, als was schon in mir ist. Es soll entsprechen meiner subjectiven Entscheidung,

den Bedürfnissen meines Wissens, meines Erkennens, meines Herzens u. s. f.; so nur ist es für mich. Man findet, was man sucht: und eben indem ich es mir klar mache, mache ich darin meine Vorstellung, meinen Gedanken geltend; sonst ist es ein Todtes, Aeußeres, das gar nicht für mich vorhanden ist. So ist es sehr schwer, fremde Religionen, die tief unter unserem Bedürfnisse des Geistes stehen, sich klar zu machen; aber sie berühren doch eine Seite meiner geistigen Bedürfnisse, Standpunkte, wenn es auch nur eine trübe, sinnliche Seite ist. Wenn man also sagt „klar machen," so versteckt man, was die Sache ist, in ein Wort; macht man sich dieß Wort selbst aber klar, so ist nichts darin, als daß der Geist, der im Menschen ist, sich selbst darin erkennen will, und nichts Anderes erkennen kann, als was in ihm liegt. Man hat so, kann man sagen, aus der Bibel eine wächserne Nase gemacht: Dieser findet dieß, Jener jenes darin; ein Festes zeigt sich sogleich als unfest, indem es vom subjectiven Geiste betrachtet wird.

In dieser Rücksicht ist näher die Beschaffenheit des Textes zu bemerken, der die Weise der ersten Erscheinung des Christenthums beschreibt; er kann noch nicht auf sehr ausdrückliche Weise das enthalten, was im Princip des Christenthums liegt, sondern nur mehr die Ahnung von dem, was der Geist ist und wissen wird als wahr. Dieß ist auch ausdrücklich in dem Texte selbst ausgesprochen. Christus sagt: „Wenn ich von Euch entfernt bin, will ich Euch den Tröster senden; dieser, der Geist, wird Euch in alle Wahrheit einführen," — nicht der Umgang Christi und seine Worte. Erst nach ihm und nach seiner Belehrung durch den Text werde also der Geist in die Apostel kommen, werden sie erst des Geistes voll werden. Man kann beinahe sagen, daß, wenn man das Christenthum auf die erste Erscheinung zurückführt, es auf den Standpunkt der Geistlosigkeit gebracht wird, da Christus eben selber sagte, daß das Geistige erst kommen werde, wenn er weg sey. Im Text der ersten Erscheinung sehen wir dagegen

Christus nur als Messias, und in weiterer Bestimmung als bloßen Lehrer; er ist ein sinnlicher, gegenwärtiger Mensch für seine Freunde, Apostel u. s. f., und hat noch nicht das Verhältniß des heiligen Geistes. Seine Freunde haben ihn gesehen, seine Lehren gehört, auch Wunder gesehen: und sind dadurch dazu gebracht, an ihn zu glauben. Aber Christus selbst schilt die heftig, welche Wunder von ihm verlangen; wenn er also als Gott für den Menschen seyn, Gott im Herzen der Menschen seyn soll, so kann er nicht sinnliche, unmittelbare Gegenwart haben. Der Dalai-Lama ist als ein sinnlicher Mensch der Gott für die Tibetaner; im christlichen Princip aber, wo Gott in die Herzen der Menschen einkehrt, kann er nicht sinnlich gegenwärtig vor ihnen stehen bleiben.

So ist das Zweite dieß, daß die sinnliche gegenwärtige Gestalt verschwinden muß, damit sie in die Mnemosyne, in das Reich der Vorstellung aufgenommen werde; erst dann kann das geistige Bewußtseyn, das geistige Verhältniß eintreten. Auf die Frage aber, wohin Christus sich entfernt habe, ist die Bestimmung gegeben, „sein Sitz ist zur Rechten Gottes:" d. h. erst jetzt hat Gott gewußt werden können als dieses Concrete, als der Eine, der dann das andere Moment, seinen Sohn (λόγος, σοφία), in sich habe. Um also das, was das Princip des Christenthums ist, als Wahrheit zu erkennen, muß die Wahrheit der Idee des Geistes als concreter Geist erkannt seyn; und dieß ist die eigenthümliche Form bei den Kirchenvätern. Damit ist die Vorstellung, daß das abstracte Göttliche in ihm selbst aufbricht und aufgebrochen ist, erst eingetreten; dieß andere Moment im Göttlichen darf aber nicht in Weise einer intelligiblen Welt gefaßt werden, oder, wie wir es wohl in der Vorstellung haben, eines Himmelreichs mit vielen Engeln, die auch endlich, beschränkt sind, und so dem Menschlichen näher stehen. Aber es ist nicht hinreichend, daß das concrete Moment in Gott gewußt wird; sondern es ist nothwendig, daß auch gewußt wird, Christus sey ein wirklicher, dieser Mensch gewesen. Dieß Dieser ist das ungeheure Moment im

Christenthum, weil es das Zusammenbinden der ungeheuersten Gegensätze ist. Diese höhere Vorstellung hat nicht im Text, nicht in der ersten Erscheinung vorhanden seyn können; das Große der Idee konnte erst später eintreten, nachdem der Geist die Idee ausgebildet hatte.

Daß die Offenbarung Christi diese Bedeutung habe, ist der Glaube der Christen an ihn, während die profane, unmittelbare und nächste Bedeutung dieser Geschichte ist, daß Christus ein bloßer Prophet gewesen, und das Schicksal aller alten Propheten gehabt habe, verkannt zu seyn. Daß sie aber die von uns angegebene Bedeutung habe, das weiß der Geist; denn der Geist ist eben in dieser Geschichte erplicirt. Diese Geschichte ist der Begriff, die Idee des Geistes selbst; und die Weltgeschichte hat in ihr ihre Vollendung gefunden, auf diese unmittelbare Weise das Wahre zu wissen. Der Geist also ist es, der sie so auffaßt; und auf unmittelbar anschauliche Weise ist das im Pfingstfeste gegeben. Denn vor diesem Tage hatten die Apostel diese unendliche Bedeutung von Christo noch nicht; sie wußten noch nicht, daß dieses die unendliche Geschichte von Gott ist: geglaubt hatten sie an ihn, aber noch nicht an ihn als an diese unendliche Wahrheit.

Diese Wahrheit ist das, was die Kirchenväter entwickelt haben; das allgemeine Verhältniß der ersten christlichen Kirche zur Philosophie ist hiermit angegeben. Einerseits ist die philosophische Idee in diese Religion versetzt worden; andererseits ist dieß Moment in der Idee, nach welchem dieselbe sich in sich besondert, als Weisheit, thätiger Logos, Sohn Gottes u. s. f., darin aber noch in der Allgemeinheit bleibt, herausgespitzt worden zur Subjectivität, und damit zur sinnlichen unmittelbaren Einzelnheit und Gegenwärtigkeit eines in Raum und Zeit erscheinenden menschlichen Individuums. Diese zwei Elemente haben in diesem christlichen Lehrbegriff einander wesentlich durchflochten: die Idee selbst, und dann die Gestalt, wie sie sich durch die Verknüpfung mit einer

einzelnen in Raum und Zeit vorhandenen Individualität darstellt. Diese Geschichte hatte also überhaupt bei den Kirchenvätern die Idee zur Grundlage; die wahrhafte Idee des Geistes war somit bei ihnen zugleich in der bestimmten Form der Geschichtlichkeit. Die Idee war aber noch nicht, als solche, von der Geschichte unterschieden; indem sich die Kirche also an diese Idee in der geschichtlichen Form hielt, bestimmte sie die Lehre. Dieß ist denn nun der allgemeine Charakter.

Aus dieser Idee, wie sie durch den Geist gefaßt ist, entstanden viele sogenannte Ketzereien in den ersten Jahrhunderten des Christenthums. Dahin gehören von den Gnostikern die, welche die christlichen Bücher zu Grunde legen, aber dabei Alles in ein Geistiges verwandeln. Sie sind nämlich nicht bei dieser geschichtlichen Form der Idee des Geistes stehen geblieben, sondern sie haben die Geschichte interpretirt, und sie als Geschichtliches aufgelöst. Die von ihnen hineingebrachten Gedanken sind, wie wir (S. 26—28) gesehen haben, mehr oder weniger Gedanken der Alexandrinischen oder auch der Philonischen Philosophie. Ihrer Grundlage nach haben sie sich also speculativ gehalten, sind aber zu Ausschweifungen im Phantastischen und auch in der Moralität fortgegangen, wenn gleich in diesem trüben und phantastischen Wesen die Elemente immer zu erkennen sind, die wir geschichtlich gehabt haben. Aber die Form des unmittelbaren Daseyns, die in Christus ein wesentliches Moment ist, verflüchtigen sie zu einem allgemeinen Gedanken; so daß die Bestimmung des Individuums als Dieses verschwindet. Denn die Doketen sagten z. B., Christus habe nur einen Scheinleib, ein Scheinleben gehabt; bei welchen Behauptungen der Gedanke jedoch den Hintergrund ausmachte. Die Gnostiker sind so der abendländischen Kirche entgegen gewesen; und diese hat, wie Plotin und die Neuplatoniker, den Gnosticismus vielfach bekämpft, weil er eben im Allgemeinen stehen blieb, die Vorstellung in Form der Einbildungskraft faßte, und diese Vorstellung dem Christus im Fleische (*Χριστὸς ἐν*

σαρκί) entgegengesetzt war.[1] Die Kirche hielt dagegen an der bestimmten Gestalt der Persönlichkeit, als dem Principe der concreten Wirklichkeit, fest.

Aus dem Orient sind andere Formen des Gegensatzes der Principien, als die wir bei den Gnostikern angaben, hineingebracht: nämlich Licht und Finsterniß, Gutes und Böses. Besonders ist aber dieser Parsische Gegensatz im Manichäismus hervorgetreten, worin Gott, als das Licht, dem Bösen, Nichtseyenden (οὐκ ὄν), der ὕλη, dem Materiellen, sich selbst Vernichtenden entgegentritt. Das Böse ist das, was den Widerspruch in sich selbst hat: Die sich selbst überlassenen und in blinder Feindschaft gegen einander tobenden Mächte des Bösen (ὕλη) sind von einem Schimmer aus dem Lichtreiche getroffen und angezogen worden; und dieses hat die Materie so weit besänftigt, daß sie aufhörten, einander zu bestreiten, und sich sogar vereinigten, um in das Lichtreich einzudringen. Zur Lockspeise für die Materie, um ihre blinde Wuth durch eine unwiderstehlich wirkende Kraft zu lähmen und zu besänftigen, ihre endliche Vernichtung und die allgemeine Herrschaft des Lichts, des Lebens, der Seele herbeizuführen, gab der Vater des Lichtes eine der Mächte des Guten Preis. Das ist die Weltseele (ψυχὴ ἁπάντων); diese wurde von der Materie verschlungen, und diese Vermischung ist die Grundlage der ganzen Schöpfung. Daher ist die Seele überall hin verbreitet, und in der todten Hülle überall wirkend und kämpfend in dem Menschen, dem Mikrokosmus, wie in dem Weltall, dem Makrokosmus, aber mit ungleicher Gewalt; denn wo Schönheit sich offenbart, siegt das Licht-Princip, die Seele, über die Materie: in dem Häßlichen unterliegt es, herrscht die Materie vor. — Diese gefangene Seele nannte Mani auch den Sohn des Menschen, nämlich des Urmenschen, des himmlischen Menschen, des Adam Kadmon: Aber nur ein Theil von dem Lichtwesen, der dazu bestimmt war, das Reich des Bösen zu bekämpfen, ist auf diese

[1] Neander: Genet. Entwickelung d. vornehmsten gnost. Systeme, S. 43.

Weise Preis gegeben; zu schwach, gerieth er in Gefahr zu unterliegen, und mußte einen Theil seiner Rüstung, diese Seele, der Materie hingeben. Der Theil der Seele, welcher durch solche Vermischung mit der Materie nicht gelitten, sondern sich frei zum Himmel erhoben hatte, wirkt von Oben zur Läuterung der gefangenen Seele, der verwandten Lichttheile; und das ist Jesus, der Menschensohn, insofern er nicht gelitten hat (ἀπαθής), im Gegensatze gegen den leidenden Menschensohn, die in dem ganzen Weltall gefangene Seele. Aber jene erlösende Seele bleibt in dem zweiten, sichtbaren Lichte, welches noch von dem ersten und unnahbaren unterschieden ist, und hat darin ihren Sitz, und wirkt durch Sonne und Mond auf den Läuterungs-Proceß der Natur ein. — Durch sie aber erscheint dem Manes der ganze Lauf der physischen, wie der geistigen Welt, als ein Läuterungs-Proceß: Die gefangenen Lichtwesen mußten aus dem Kreislauf der Metempsychose zur unmittelbaren Wiedervereinigung mit dem Lichtreich erhoben werden. Deßhalb stieg die reine himmlische Seele zur Erde herab, und erschien in menschlicher Scheinform, um der leidenden Seele (dem νοῦς παθητικός des Aristoteles?) die Hand zu reichen. — Die Manichäer sprechen auch ganz in dem Sinne, daß Gott, das Gute, hervorgehe, umleuchte, und so eine intelligible Welt hervorbringe. Das Dritte ist dann der Geist als umkehrend, das Zweite und Erste als Eins setzend und empfindend; und diese Empfindung ist die Liebe. Diese Ketzerei erkennt die Idee sehr wohl, hebt aber die Form der vereinzelten Existenz, in der die Idee in der christlichen Religion vorgestellt ist, auf. Die Kreuzigung Christi wird somit als bloß scheinbar genommen, ist nur allegorisch, nur ein Bild: Jene bloß scheinbare Kreuzigung des unleidenden Jesus, das freilich nur scheinbare Mitleiden des nicht mit der Materie Vereinigten, entspricht dem wirklichen Leiden der gefangenen Seele. So wie über Christus aber die Mächte der Finsterniß keine Gewalt ausüben konnten, so sollte auch ihre Gewalt über die verwandte Seele sich als nichtig zeigen. — Bei den Manichäern kommt

so die Vorstellung vor von einem Jesus, der in aller Welt und in der Seele gekreuzigt ist; die Kreuzigung Christi bedeutet also mystisch nur die Wunden des Leidens unserer Seele. Durch die Vegetation würden die Lichttheile gebunden; und dieß Gebundenseyn derselben erzeuge sich als Pflanze. Die schwangerwerdende Erde erzeuge den leidenden (patibilis) Jesus, der das Leben und Heil der Menschen ist, und an jedem Holze gekreuzigt wird. Der in Jesus erschienene νοῦς sey alle Dinge.[1] Die Kirche hat ebenso vornehmlich die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur behauptet. Aber indem diese Einheit in der christlichen Religion zum vorstellenden Bewußtseyn gekommen ist, so wurde die menschliche Natur in ihrer Wirklichkeit genommen als Dieser, und nicht bloß im allegorischen oder philosophischen Sinn.

Wenn nun einerseits das Wesentliche der orthodoxen Kirchenväter, welche sich diesen gnostischen Speculanten entgegen stellten, dieses ist, gegen sie die bestimmte Form der Gegenständlichkeit Christi festgehalten zu haben: so sind sie andererseits den Arianern, und was dahin gehört, gegenübergetreten, die das erschienene Individuum anerkennen, aber die Person Christi nicht in die Verknüpfung setzen mit der Besonderung, dem Aufbrechen der göttlichen Idee. Sie haben Christus für einen Menschen genommen, ihn zwar zu einer höhern Natur aufgespreizt: aber nicht als Moment Gottes, des Geistes selbst gesetzt. Die Arianer gingen zwar noch nicht so weit, als die Socinianer, welche Christus nur als einen ausgezeichneten Menschen, als Lehrer u. s. f. nahmen, und daher auch noch nicht in der Kirche existirten, sondern Heiden waren. Immer aber hatten auch die Arianer, da sie Gott nicht in Christus wußten, die Dreieinigkeit und damit der ganzen speculativen Philosophie die Grundlage weggenommen. Jenes Aufspreizen zu einer höhern Natur ist auch eine Hohlheit, die nicht genügen kann; gegen diese haben die Kirchenväter also die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur behauptet, die in den

[1] Neander: Genetische Entwickelung u. s. w., S. 87–91.

Individuen der Kirche zum Bewußtseyn gekommen ist, und dieß ist die Hauptgrundbestimmung. Die Pelagianer aber läugneten die Erbsünde, und behaupteten, daß die Natur des Menschen zur Tugend und Religiosität hinreichend wäre. Aber der Mensch soll nicht seyn, wie er von Natur ist; er soll vielmehr geistig werden. So wurde auch diese Lehre als Ketzerei ausgeschlossen. So wurde mithin die Kirche vom Geiste regiert, um an den Bestimmungen der Idee festzuhalten, immer aber in der geschichtlichen Weise. Dieß ist die Philosophie der Kirchenväter; sie haben die Kirche erzeugt, wie denn der entwickelte Geist einer entwickelten Lehre bedarf, und nichts so ungeschickt ist, als das Bestreben oder Verlangen einiger Neuern, die Kirche auf ihre erste Form zurückzuführen.

Das Dritte ist dann, daß der Wirklichkeit die Idee eingeimpft, ihr immanent sey, daß nicht nur sey eine Menge von glaubenden Herzen, sondern daß aus dem Herzen vielmehr, wie das Naturgesetz eine sinnliche Welt regiert, so constituirt werde ein höheres Leben der Welt, ein Reich, — die Versöhnung Gottes mit sich in der Welt sich vollbringe, nicht als ein Himmelreich, das jenseits ist. Diese Gemeinde ist das Reich Gottes auf Erden, in der Kirche: „Wo zwei oder drei," sagt Christus, „versammelt sind in meinem Namen, bin ich mitten unter ihnen." Die Idee ist nur insofern für den Geist, für das subjective Bewußtseyn, als sie sich in der Wirklichkeit realisirt: und hat sich also nicht nur im Herzen, sondern zu einem Reiche des wirklichen Bewußtseyns zu vollenden. Die Idee, die der Mensch, das Selbstbewußtseyn erkennen soll, muß ihm objectiv überhaupt werden, damit er wahrhaft sich als Geist und den Geist fasse, somit auf geistige Weise geistig sey, nicht auf empfundene Weise. Die erste Objectivirung ist schon im ersten unmittelbaren Bewußtseyn der Idee vorhanden gewesen, wo sie als ein einzelner Gegenstand, als die einzelne Existenz eines Menschen erschien. Die zweite Objectivität ist die geistige Verehrung und Gemeinschaft zur Kirche erweitert. Man könnte sich vorstellen eine allgemeine Gemein-

schaft der Liebe, eine Welt der Frommen und Heiligen, eine Welt von Brüderschaft, von Lämmlein und Geisteständeleien, eine göttliche Republik, einen Himmel auf Erden. Aber so ist es auf der Erde nicht gemeint; jene Phantasie ist in den Himmel, d. i. anderswohin, verwiesen, nämlich in den Tod. Jede lebendige Wirklichkeit braucht noch ganz andere Gefühle, Anstalten und Thaten. Zuerst bei der Erscheinung heißt es, „Mein Reich ist nicht von dieser Welt;" aber die Realisirung hat weltlich werden müssen und sollen. Mit andern Worten, die Gesetze, Sitten, Staatsverfassungen, und was überhaupt zur Wirklichkeit des geistigen Bewußtseyns gehört, soll vernünftig werden. Das Reich vernünftiger Wirklichkeit ist ein ganz anderes, muß denkend, mit Verstand in sich organisirt und entwickelt seyn; das Moment der selbstbewußten Freiheit des Individuums muß sein Recht erhalten gegen objective Wahrheit und objectives Gebot. Eben dieß ist dann die wahrhafte wirkliche Objectivität des Geistes in Gestalt eines wirklichen Zeitlichen als Staat, wie die Philosophie die gedachte, in Gestalt der Allgemeinheit vorhandene Objectivität ist. Solche Objectivität kann nicht Anfangs seyn, sondern muß, durchgearbeitet durch Geist und Gedanken, hervorgehen.

Im Christenthum ist dieß Anundfürsichseyn der Intellectual-Welt, des Geistes, allgemeines Bewußtseyn geworden. Das Christenthum ist aus dem Judenthum hervorgegangen, aus der sich bewußten Verworfenheit. Das Jüdische hat von Anfang dieß Selbstgefühl der Nichtigkeit ausgemacht: ein Elend, eine Niederträchtigkeit, wo Nichts war, das Leben und Bewußtseyn hat. Dieser einzelne Punkt ist später zu seiner Zeit universalhistorisch geworden; und in dieß Element des Nichts der Wirklichkeit hat sich die ganze Welt erhoben, eben aus diesem Princip aber in das Reich des Gedankens, indem jenes Nichts in's positiv Versöhnte umgeschlagen ist. Dieß ist eine zweite Weltschöpfung, die nach der ersten entstanden ist; erst in ihr hat sich der Geist als Ich = Ich, d. h. als Selbstbewußtseyn verstanden. Diese zweite

Weltschöpfung ist zuerst ebenso unmittelbar im Selbstbewußtseyn in der Form einer sinnlichen Welt, in der Form eines sinnlichen Bewußtseyns aufgetreten. Was vom Begriff darein gekommen ist, haben die Kirchenväter von den erwähnten Philosophen aufgenommen: ihre Dreieinigkeit, insofern ein vernünftiger Gedanke, nicht eine bloße Vorstellung darin ist, so wie andere Ideen. Was sie aber überhaupt unterscheidet, ist, daß für die Christen diese intelligible Welt zugleich diese unmittelbare sinnliche Wahrheit eines gemeinen Geschehens hatte: eine Form, die sie für das Allgemeine der Menschen haben und behalten muß.

3. Aber diese neue Welt hat darum auch von einem neuen Menschengeschlechte aufgenommen werden müssen, von Barbaren: denn der Barbaren ist es, das Geistige auf eine sinnliche Weise zu nehmen; von nordischen Barbaren, denn nur das nordische Insichseyn ist das unmittelbare Princip dieses neuen Weltbewußtseyns. Mit diesem Selbstbewußtseyn der intelligiblen Welt als einer unmittelbar wirklichen ist der Geist, nach dem, was er an sich geworden, höher als bisher; aber auf der andern Seite in Rücksicht seines Bewußtseyns ist er ganz in den Anfang der Cultur zurückgeworfen, und dieses hat von vorne anzufangen gehabt. Was es zu überwinden hatte, war auf einer Seite diese sinnliche Unmittelbarkeit seiner intelligiblen Welt, und zweitens die entgegengesetzte sinnliche Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, die seinem Bewußtseyn als das Nichtige gilt. Es schließt die Sonne aus, ersetzt sie durch Kerzen, ist nur mit Bildern ausstaffirt; es ist nur an sich, im Innern, nicht für das Bewußtseyn versöhnt: für das Selbstbewußtseyn ist eine sündige, schlechte Welt vorhanden. Denn eben dieß hatte die intelligible Welt der Philosophie noch nicht an sich vollendet, sich ebenso zur wirklichen Welt zu machen, — in der wirklichen die intelligible, in der intelligiblen die wirkliche zu erkennen. Es ist etwas Anderes, die Idee der Philosophie zu haben, das absolute Wesen als absolutes Wesen zu erkennen, — und es als das System des Universums, der Natur

und des eigenen Selbſtbewußtſeyns, als die ganze Entwickelung ſeiner Realität zu erkennen. Jenes Princip der Realiſirung hatten die Neuplatoniker gefunden — nämlich dieſelbe reale Subſtanz, die ſich ſelbſt wieder ganz unter entgegengeſetzten, an ihnen ſelbſt reellen Beſtimmungen ſetzt —, aber von hier aus nicht die Form, das Princip des Selbſtbewußtſeyns gefunden.

Den Germaniſchen Nationen hatte der Weltgeiſt die Arbeit aufgetragen, einen Embryo zur Geſtalt des denkenden Mannes zu vollführen. Das erſte Verhältniß iſt der begriffene Geiſt; und damit iſt die nicht in den Geiſt aufgenommene Subjectivität des Willens in Gegenſatz, zuſammengebunden das Reich der Wahrheit und das der Weltlichkeit, und ebenſo ſchlechthin entzweit. Eine intelligible Welt hat ſich alſo in der Vorſtellung der Menſchen in der Weiſe derſelben Wirklichkeit befeſtigt, wie ein ferne liegendes Land, das ſo wirklich vorgeſtellt wird als dasjenige, das wir ſehen, bevölkert, bewohnt, aber das uns nur etwa wie durch einen Berg verborgen iſt. Es iſt nicht die Griechiſche oder eine andere Götterwelt und Mythologie, — ein unbefangener, unentzweiter Glaube; ſondern es iſt zugleich die höchſte Negativität darin, nämlich der Widerſpruch der Wirklichkeit und jener andern Welt. Dieſe intellectuelle Welt drückt die Natur des realen abſoluten Weſens aus. An ihr iſt es, daß die Philoſophie ſich verſucht und das Denken ſich zerarbeitet. Wir haben in allgemeinen Zügen von dieſen eben nicht erfreulichen Erſcheinungen zu ſprechen. —

Was wir nun zunächſt von Philoſophie innerhalb des Chriſtenthums ſahen (S. 95—105), iſt ein trübes Herumtreiben in den Tiefen der Idee, als den Geſtalten derſelben, die ihre Momente ausmachen: ein hartes Ringen der Vernunft, welche nicht aus der Phantaſie und Vorſtellung heraus zum Begriffe kommen kann. Es iſt keine Abentheuerlichkeit, welche die Phantaſie ſcheut, weil ſie von der Vernunft getrieben nicht mit der Schönheit der Bilder ſich begnügen kann, ſondern vielmehr darüber hinausgehen muß. Es iſt ebenſo keine Abentheuerlichkeit der Vernunft, in die ſie nicht fiele, weil ſie über das Bild nicht Meiſter werden kann, ſondern innerhalb dieſes Elements nur im Kampfe mit demſelben begriffen iſt. Der Zeit nach ſpäter, als das abendländiſche Vertiefen in ſich, entſtand im Orient die Expanſion, die Negation alles Concreten, die Abſtraction von allen Beſtimmungen; dieß reine Anſchauen oder reine Denken im Muhamedanismus entſpricht dem chriſtlichen Niederſteigen in ſich. Innerhalb des Chriſtenthums ſelbſt iſt aber jenem erſten cabbaliſtiſchen Weſen entgegengeſetzt die intellectuelle Welt, worin die reinen Begriffe herrſchen, welche die Ideen im Denken conſtituiren, und womit wir in die ſcholaſtiſche Philoſophie eintreten. Philoſophie, ſo wie Wiſſenſchaften und Künſte, wie ſie im Abendlande durch die Herrſchaft der Germaniſchen Barbaren verſtummten, flohen zu den Arabern, und gelangten dort zu einer ſchönen Blüthe; und die nächſte Quelle, aus der dem Abendlande etwas zufloß, waren ſie. Durch die Vorausſetzung des unmittelbar vorhandenen und aufgenommenen Wahren hatte das Denken ſeine Freiheit und die Wahrheit ihre Gegenwart im begreifenden Bewußtſeyn verloren; und das Philoſophiren ſank zu einer Verſtandes-Metaphyſik und zu einer formellen Dialektik herunter. Wir haben alſo in dieſer Periode erſtens die Philoſophie im Morgenlande, zweitens die im Abendlande zu betrachten: das iſt die Philoſophie der Araber, dann die ſcholaſtiſche Philoſophie. Die Scholaſtiker ſind die Hauptperſonen in dieſer Periode; es iſt die Europäiſche Philoſophie im Europäiſchen Mittelalter. Das Dritte iſt das Auflöſen deſſen, was in der ſcholaſtiſchen Philoſophie ſich feſtſetzte; neue kometariſche Erſcheinungen treten ein, die der dritten Periode, dem eigentlichen Wiederaufleben der freien Philoſophie, vorangegangen ſind.

Erſter Abſchnitt.

Arabiſche Philoſophie.

Indem jetzt im Abendlande die Germaniſchen Völker ſich in den Beſitz deſſen geſetzt hatten, was bis dahin Römiſches Reich war, und ihre Eroberungen Feſtigkeit und Geſtalt erhielten, brach dagegen im Morgenlande eine andere Religion hervor, die Muhamedaniſche. Das Morgenland reinigte ſich von allem Beſondern und Beſtimmten, während das Abendland in die Tiefe und Gegenwärtigkeit des Geiſtes niederſtieg. So ſchnell die Araber mit ihrem Fanatismus ſich über die öſtliche und weſtliche Welt verbreiteten, ſo ſchnell haben ſie auch die Stufen der Bildung durchlaufen, und ſind in Kurzem in der Bildung viel weiter geweſen, als das Abendland. Im Muhamedanismus nämlich, der ſchnell ſeine Vollendung ſowohl nach äußerlicher Macht und Herrſchaft, als nach der Blüthe des Geiſtes erlangte, blühte bald neben den verſchiedenſten Künſten und Wiſſenſchaften auch die Philoſophie gar ſehr, ungeachtet ſie hier nichts Eigenthümliches iſt. Die Philoſophie wird bei den Arabern gehegt und aufgenommen; die Philoſophie der Araber iſt daher in der Geſchichte der Philoſophie zu erwähnen. Was wir indeſſen zu ſagen haben, betrifft mehr die äußerliche Erhaltung und Fortpflanzung der Philoſophie. Die Araber wurden nämlich in's Beſondere durch die Griechiſch gebildeten Syrer in Vorderaſien, die unter ihre Botmäßigkeit kamen, mit der Griechiſchen Philoſophie bekannt. In

Syrien, das ein Griechiſches Reich bildete, zu Antiochien, beſonders in Berytus und Edeſſa, waren große gelehrte Anſtalten; und ſo machten die Syrer den Verknüpfungs-Punkt zwiſchen der Griechiſchen Philoſophie und den Arabern aus. Die Syriſche Sprache war ſelbſt in Bagdad Volksſprache.[1]

Moſes Maimonides, ein gelehrter Jude, ſpricht näher in ſeinem Doctor perplexorum hiſtoriſch folgendergeſtalt von dieſem Uebergang der Philoſophie zu den Arabern: „Alles, was die Ismaeliten von der Einheit Gottes und andern philoſophiſchen Dingen geſchrieben haben" — beſonders die Secte Muatzali (מצתזלה, d. h. die Getrennten), welche zuerſt Intereſſe an der abſtract gedachten Erkenntniß ſolcher Gegenſtände genommen habe, während die Secte Aſſaria (השצרייה) ſpäter entſtanden ſey —, „iſt auf die Gründe und Sätze gebaut, die aus den Büchern der Griechen und Aramäer" (Syrer) „genommen ſind, welche ſich bemühten, die Lehren der Philoſophen zu widerlegen und zu vernichten. Die Urſache hiervon iſt nämlich dieſe. Als das Volk der Chriſten auch jene Völker in ſich faßte, und die Chriſten viele Dogmen vertheidigten, die den philoſophiſchen Sätzen entgegen waren, unter dieſen Völkern aber die Lehren der Philoſophen ſehr gemein und ausgebreitet waren (denn von ihnen hat die Philoſophie ihren Urſprung), und Könige aufſtanden, die die chriſtliche Religion annahmen: ſo haben die chriſtlichen Griechiſchen und Aramäiſchen Gelehrten, da ſie ſahen, daß ihre Lehren ſo deutlich und augenſcheinlich von den Philoſophen widerlegt ſeyen, eine eigene Weisheit, die Weisheit der Worte (Devarim), ausgedacht; und ſie ſelbſt heißen daher die Redenden (Medabberim, מְדַבְּרִים). Sie ſtellten Principien auf, welche dazu dienten, ſowohl ihren Glauben zu befeſtigen, als die entgegengeſetzten Lehren der Philoſophen zu widerlegen. Als nachher die Ismaeliten folgten und zur Herrſchaft gelangten, und die Bücher der Philoſophen ſelbſt

[1] Tennemann, Bd. VIII, Abth. 1, S. 366; Buhle: Lehrb. d. Geſch. d. phil. Th. V, S. 36; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 23—24, 28—29.

zu ihnen kamen und mit ihnen auch die Antworten, welche die" chriſtlichen „Griechen und Aramäer gegen die Bücher der Philoſophen geſchrieben hatten, wie die Schriften des Johannes Grammaticus, Aben Adi und Anderer: ſo haben ſie mit beiden Händen zugegriffen, und Alles aufgenommen." [1] Bei Chriſten und Ismaeliten war alſo daſſelbe Bedürfniß nach Philoſophie; die Ismaeliten haben ſich wohl auch noch deßwegen um ſolche Erkenntniß bemüht, weil es ihr nächſtes Bedürfniß war, den Muhamedanismus gegen das Chriſtenthum zu vertheidigen, zu dem ein großer Theil der unterworfenen Völker gehörte.

Der äußerliche Gang iſt der, daß Syriſche Ueberſetzungen Griechiſcher Werke vorhanden waren, und dieſe nun von den Arabern weiter in's Arabiſche überſetzt worden ſind; oder es wurde unmittelbar aus dem Griechiſchen in's Arabiſche übertragen. Unter Harun al Raſchid werden mehrere Syrer genannt, die in Bagdad gelebt, und vom Kalifen aufgefordert dieſe Werke in's Arabiſche überſetzten. Sie waren die erſten Lehrer der Wiſſenſchaften unter den Arabern, beſonders Aerzte; ſie überſetzten daher mediciniſche Werke. Hierher gehört Johannes Meſue aus Damaskus, der unter Al-Raſchid († 786 n. Chr. Geb.), Al-Mamon († 833) und Al-Motawackel († 847) lebte, etwas früher als die Türken mächtig wurden (862); er wurde Hoſpital-Aufſeher in Bagdad. Al-Raſchid ſtellte ihn an zur Ueberſetzung aus dem Syriſchen in's Arabiſche; er eröffnete eine öffentliche Schule für Arzneiwiſſenſchaft und alle alten Wiſſenſchaften. Honain war gleichfalls ein Chriſt, wie ſein Lehrer Johannes, aus dem Stamme der Araber Ebadi; er lernte ſelbſt Griechiſch, und hat beſonders viel in's Arabiſche überſetzt, auch in's Syriſche: z. B. den Nikolaus De summa philosophiae Aristotelicae, den Ptolomäus, den Hippokrates, den Galenus. Ein anderer iſt Ebn Adda, ein großer Dialektiker, der von Abulfaraius angeführt wird. [1] Von den philoſophiſchen Werken der Griechen waren es dann faſt ausſchließlich die Ariſtoteliſchen Werke, welche von dieſen Syrern überſetzt wurden: ingleichen die ſpäteren Commentatoren derſelben; alſo nicht die Araber ſelber überſetzten jene Schriften.

[1] Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 71, p. 133—134 (Basil. 1629).

In der Arabiſchen Philoſophie, die eine freie, glänzende, tiefe Einbildungskraft zeigt, nahm alſo im Allgemeinen die Philoſophie und die Wiſſenſchaften die Wendung, die ſie früher bei den Griechen genommen hatten. Wie Plato mit ſeinen Ideen oder Allgemeinheiten den Anfang der ſelbſtſtändigen Intellectual-Welt machte, und das abſolute Weſen als ein Weſen, das ſchlechthin in der Weiſe des Denkens iſt, ſetzte, und Ariſtoteles das Reich des Gedankens ausbildete, erfüllte und bevölkerte: ſo ging, nachdem die Neuplatoniſche Philoſophie die intelligible Welt als Idee des in ſich ſelbſtſtändigen Weſens, des Geiſtes, gewonnen hatte, dieſe erſte Idee, wie wir ſchon bei Proklus geſehen haben, in eben die Ariſtoteliſche Ausbildung und Erfüllung über. Der Arabiſchen, ſo wie der ſcholaſtiſchen Philoſophie, und Allem, was in der chriſtlichen geſchehen iſt, liegt ſomit als das Weſen die Alexandriniſche oder Neuplatoniſche Idee zu Grunde; auf ihr iſt es, daß die Beſtimmungen des Begriffs ſich bemühen und umhertummeln. Eine beſondere Beſchreibung der Arabiſchen Philoſophie hat Theils wenig Intereſſe, Theils hat dieſe Philoſophie mit der ſcholaſtiſchen die Hauptſache gemeinſchaftlich.

Wir können von den Arabern ſagen: Ihre Philoſophie macht nicht eine eigenthümliche Stufe in der Ausbildung der Philoſophie. Hauptpunkte in dieſer, wie in der ſpätern Philoſophie, ſind die Frage geweſen, ob die Welt ewig iſt: dann die Aufgabe, die Einheit Gottes zu beweiſen u. ſ. w. Eine Hauptrückſicht war dabei aber, die Muhamedaniſchen Lehren zu vertheidigen, wodurch das Philoſophiren innerhalb derſelben eingeſchränkt wurde: die Araber ſind

[1] Abulphar. Dynast. IX, p. 153, 171, 208—209; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 27—29, 44.

also, wie die abendländischen Christen, durch die Dogmen der Kirche (wenn man es so nennen kann) beschränkt worden, so wenig sie hatten; doch sind sie, um dieses letztern Umstands willen, auch freier gewesen. Aber nach Allem, was wir von ihnen kennen, haben sie kein wahrhaft höheres Princip der sich bewußten Vernunft aufgestellt, und also die Philosophie nicht weiter gebracht. Sie haben kein anderes Princip, als das der Offenbarung, also nur ein äußerliches.

A. Philosophie der Medabberim.

Von Moses Maimonides werden insbesondere als eine weitverbreitete und ausgezeichnete philosophische Schule oder Secte die Medabberim angeführt. Er spricht (More Nevochim P. I, c. 71, p. 134—135) von der Eigenthümlichkeit ihres Philosophirens etwa folgendermaßen: „Die Ismaeliten haben aber ihre Reden noch ausgedehnt und nach andern wundervollen Lehren getrachtet, wovon keiner der Griechischen Redenden irgend etwas gewußt, weil diese noch in Einigem mit den Philosophen übereinkamen. Die Hauptsache ist, daß alle Redenden, sowohl aus den Griechen, welche Christen geworden sind, als unter den Ismaeliten, in Erbauung ihrer Principien nicht der Natur der Sache selbst gefolgt sind, oder aus ihr geschöpft haben, sondern nur darauf gesehen haben, wie die Sache beschaffen seyn müsse, um ihre Behauptung zu unterstützen oder wenigstens nicht aufzuheben; und hinterher haben sie dann kühnlich versichert, so verhalte sich die Sache selbst, und haben anderweitige Gründe und Grundsätze für ihren Zweck herbeigeholt. Nur das behaupteten sie, was, wenn auch auf's Entfernteste, wenn auch durch hundert Consequenzen, ihrer Meinung beistimmte. So haben es die ersten Gelehrten gemacht, versichernd, daß sie durch die Speculation allein zu solchen Gedanken, ohne Rücksicht auf eine vorausgesetzte Meinung, gekommen seyen. Die Folgenden thaten dieß nicht" u. s. f.

In der reinen Philosophie der sogenannten Redenden sprach

sich das dem morgenländischen Geiste eigenthümliche Princip der Auflösung des bestimmten Denkens in ihrer ganzen Consequenz als Auflösung alles Zusammenhanges und Verhältnisses aus. Maimonides sagt (P. I, c. 71, p. 135; c. 73, p. 149): „Das Haupt-Fundament der Medabberim ist, man könne keine gewisse Erkenntniß von den Dingen haben, daß sie sich so oder so verhalten, weil im Verstande das Gegentheil immer seyn und gedacht werden könne. Ueberdem verwechseln sie in den meisten Orten die Imagination mit dem Verstande, und geben jener den Namen von diesem. — Sie haben zum Princip die Atomen und den leeren Raum angenommen," wo dann alle Verbindung als ein Zufälliges erscheint. „Die Erzeugung sey nichts Anderes als eine Verbindung von Atomen, und das Vergehen nichts Anderes als eine Trennung derselben; und die Zeit bestehe aus vielen Jetzt." Nur das Atom ist so. Sie haben so bei höherer Gedankenbildung den Hauptstandpunkt, der es noch für die Orientalen ist, die Substanz, die Eine Substanz zum Bewußtseyn gebracht. Dieser Pantheismus, wenn man will Spinozismus, ist so die allgemeine Ansicht der Orientalischen Dichter, Geschichtsschreiber und Philosophen.

Ferner sagen die Medabberim: „Die Substanzen, d. h. die Individuen, die" übrigens „von Gott erschaffen sind, haben viele Accidenzen, wie im Schnee jedes Theilchen weiß ist. Kein Accidenz aber kann zwei Momente dauern; wie es entsteht, so geht es wieder unter, und Gott schafft an seine Stelle immer ein anderes." Alle Bestimmungen sind so schlechthin vorübergehend, untergehend; nur das Individuum ist das Bestehende. „Wenn es Gott gefällt, ein anderes Accidenz in einer Substanz zu erschaffen, so dauert sie; wenn er aber aufhört zu erschaffen, so geht die Substanz unter." Damit ist aller nothwendige Zusammenhang aufgehoben, so daß die Natur keinen Sinn hat. „Sie läugnen also, daß von Natur etwas existire, ingleichen daß die Natur dieses oder jenes Körpers es mit sich bringe, diese vielmehr als andere Acci-

denzen zu haben. Sondern sie sagen: Gott schaffe alle Accidenzen im Augenblicke, ohne natürliche Mittel und ohne Beihülfe anderer Dinge." Das allgemeine Beharren ist die Substanz, und das Besondere wird jeden Augenblick verändert, und so gesetzt von der Substanz. „Nach diesem Satze sagen sie z. B., daß wir keineswegs ein rothes Kleid, das wir mit der rothen Farbe gefärbt zu haben meinen, gefärbt haben; sondern Gott habe in dem Augenblicke die rothe Farbe in dem Kleide geschaffen, in dem wir es mit der rothen Farbe zu verbinden geglaubt. Gott beobachte diese Gewohnheit, daß die schwarze Farbe nicht hervorkomme, außer wenn das Kleid mit einer solchen Farbe gefärbt werde; und die erste, die bei der Verbindung entstanden, bleibe nicht, sondern sie verschwinde im ersten Momente, und es erscheine in jedem Momente eine andere, die wieder geschaffen werde. Ebenso sey auch die Wissenschaft ein Accidenz, das in jedem Augenblick, da ich etwas weiß, von Gott geschaffen wird; wir besitzen heute die Wissenschaft nicht mehr, die wir gestern besaßen. Der Mensch bewege" beim Schreiben „die Feder nicht, wenn er sie zu bewegen meint, sondern die Bewegung sey ein Accidenz der Feder, geschaffen von Gott in diesem Augenblick." So ist wahrhaft Gott allein die wirkende Ursache; er hätte Alles aber auch anders machen können. „Ihr achter Satz lautet: Es ist nichts als Substanz und Accidenz, und die natürlichen Formen sind selbst Accidenzen; nur die Substanzen sind Individuen. Der neunte Satz heißt: Die Accidenzen halten einander nicht, sie haben keinen Causal-Zusammenhang oder sonstiges Verhältniß; in jeder Substanz können alle Accidenzen existiren. Die zehnte Proposition ist der Uebergang, (אֶפְשָׁרוּת, transitus, possibilitas): " „Alles, was wir uns einbilden können, könne auch in den Verstand übergehen, d. i. sey möglich. Auf diese Weise ist aber Alles möglich," da die Gesetze des Verstandes nicht sind; dieser Uebergang des Gedankens ist so vollkommen zufällig. „Ein Mensch so groß wie ein Berg, ein Floh wie ein Elephant, sey möglich. Es könne Jegliches ebenso gut anders seyn, als es ist; und es sey gar kein Grund vorhanden, warum jede Sache vielmehr so sey oder seyn solle, als anders. Sie nennen's eine bloße Gewohnheit, daß die Erde sich um einen Mittelpunkt, das Feuer nach Oben bewege, daß das Feuer heiß sey; es sey ebenso gut möglich, daß das Feuer friere." [1]

Wir sehen so einen vollkommenen Unbestand von Allem; und dieser Taumel von Allem ist ächt Orientalisch. Zugleich ist dieß nun aber auch allerdings eine vollkommene Auflösung alles dessen, was zur Vernünftigkeit gehört, freilich in Einklang mit der morgenländischen Erhabenheit, die an nichts Bestimmtem hält. Gott ist in sich das vollkommen Unbestimmte, seine Thätigkeit ganz abstract, und das durch sie gesetzte Besondere daher vollkommen zufällig; und wird es nothwendig genannt, so ist dieses Wort dann leer und nicht begriffen, und es soll auch zum Begreifen kein Versuch gemacht werden. Die Thätigkeit Gottes ist so als vollkommen unvernünftig vorgestellt. Diese abstracte Negativität, mit dem verharrenden Einen verbunden, ist so ein Grundbegriff der Orientalischen Vorstellungsweise. Die Orientalischen Dichter sind vornehmlich Pantheisten; es ist ihre gewöhnlichste Anschauungsweise. Die Araber haben so die Wissenschaften, die Philosophie ausgebildet, ohne die concrete Idee weiter zu bestimmen; das Letzte ist vielmehr das Auflösen aller Bestimmung in dieser Substanz, mit der nur die bloße Veränderlichkeit als abstractes Moment der Negativität verbunden ist.

B. Commentatoren des Aristoteles.

Sonst haben die Araber im Ganzen sehr fleißig Aristoteles' Schriften studirt, und sich insbesondere sowohl seiner metaphysischen und logischen Schriften, als seiner Physik bedient; sie vielfach zu commentiren und das abstracte Logische noch weiter hinauszutreiben, war

[1] Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 73, p, 152—155, 157—159.

eine Hauptarbeit. Von dieſen Commentaren ſind ſehr viele noch jetzt vorhanden. Dergleichen Werke ſind im Abendlande bekannt, auch in's Lateiniſche überſetzt und gedruckt; aber es iſt nicht viel daraus zu holen. Die Araber haben Verſtandes-Metaphyſik und formelle Logik ausgebildet. Die berühmten Araber haben zum Theil noch im achten und neunten Jahrhundert gelebt; dieſes iſt alſo ſehr ſchnell gegangen, da das Abendland noch ſehr wenig ausgebildet war.

Alkendi, Commentator der Logik, blühte um und nach 800 unter Almamun.[1] — Alfarabi ſtarb 966, ſchrieb Commentare über Ariſtoteles' Organon, die von den Scholaſtikern fleißig benutzt worden; dann: „Von dem Urſprung und der Eintheilung der Wiſſenſchaften." Man erzählte von ihm, daß er Ariſtoteles' Abhandlung „Vom Gehör" vierzig Mal und ſeine Rhetorik zweihundert Mal durchgeleſen habe, ohne daß ihn ein Ueberdruß angewandelt;[2] er muß einen guten Magen gehabt haben. — Selbſt die Aerzte haben ſich mit Philoſophie beſchäftigt, und ſind ſo zu einer Theorie gekommen: z. B. Avicenna (geb. 984, geſt. 1064) aus Bochara, im Oſten des Kaſpiſchen Meeres, Commentator des Ariſtoteles.[3] — Algazel (geſt. 1127 zu Bagdad) ſchrieb Compendien über Logik und Metaphyſik; er war ein geiſtreicher Skeptiker, hatte großen Orientaliſchen Sinn, hielt die Worte des Propheten für reine Wahrheit, ſchrieb Destructio philosopho-

[1] Pocock. Specim. hist. Arab. p. 78—79; Hottinger. Biblioth. orient. c. 2, p. 219; Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 65—66; Tennemann: Band VIII, Abth. 1, S. 374.

[2] Hottinger. l. l. p. 221; Gabriel Sionita: De moribus Orient. p. 16; Brucker. l. l. p. 73—74; Tennemann, a. a. O. S. 374—375.

[3] Leo Africanus: De illustrib. Arabum viris, c. 9, p. 268; Abulphar. Dynast. IX, p. 230; Tiedemann: Geiſt. d. ſpec. Phil. Bd. IV, S. 112 u. flg.; Brucker. l. l. p. 80—84.

rum.[1] — Thophail ſtarb in Sevilla 1193.[2] — Averroes, der 1217 ſtarb, hieß vorzugsweiſe der Commentator des Ariſtoteles.[3]

Die Bekanntſchaft der Araber mit Ariſtoteles hat das geſchichtliche Intereſſe, daß auf dieſem Wege auch das Abendland zuerſt mit Ariſtoteles bekannt geworden iſt. Die Commentarien über Ariſtoteles und die Zuſammenſtellung der Ariſtoteliſchen Stellen ſind ſo für die Abendwelt eine Quelle der Philoſophie geworden. Die Abendländer haben lange nichts gekannt vom Ariſtoteles, als ſolche Rücküberſetzungen Ariſtoteliſcher Werke und Ueberſetzungen Arabiſcher Commentare über Ariſtoteles. Von Spaniſchen Arabern, beſonders von Juden im ſüdlichen Spanien und Portugal und in Afrika, wurden nämlich dieſe Ueberſetzungen aus dem Arabiſchen in's Lateiniſche gemacht; ja oft iſt noch eine Hebräiſche Ueberſetzung dazwiſchen.

C. Jüdiſche Philoſophen.

An die Araber ſchließen ſich die Jüdiſchen Philoſophen an, unter denen der ſchon oben genannte Moſes Maimonides ausgezeichnet iſt. Er war 1131 (im Jahr der Welt 4891, nach Andern 4895) zu Cordova in Spanien geboren, und lebte in Aegypten.[4] Außer ſeinem Werke More Nevochim, das in's Lateiniſche überſetzt iſt, hat er auch noch andere Schriften verfaßt; von ihm und andern Juden könnte noch vieles beſonders Literariſche geſagt werden. In ihrer Philoſophie bringt eines Theils das Kabbaliſtiſche in Aſtrologie, Geomantie u. ſ. f. durch; dagegen finden wir bei Moſes Maimonides, wie bei den Kirchenvätern, das Geſchichtliche zu Grunde gelegt: und dieß iſt in ſehr ſtrenger abſtracter Metaphyſik behandelt, die ſich nach Art Phi-

[1] Leo Afric. l. l. c. 12, p. 274; Brucker. l. l. p. 93—95; Tiedemann, a. a. O. S. 120—126; Tennemann, a. a. O. S. 383—396.

[2] Brucker. l. l. p. 97.

[3] Brucker. l. l. p. 101; Tennemann, a. a. O. S. 420—421.

[4] Brucker. l. l. T. II, p. 857; Tennemann, a. a. O. S. 446—447.

lo's mit den Moſaiſchen Büchern und deren Explication verknüpfte. Wir finden in dieſen Jüdiſchen Philoſophen Beweiſe der Einheit Gottes, daß die Welt erſchaffen und die Materie nicht ewig iſt; auch ſpricht Maimonides von Gottes Eigenſchaften. Daß Gott Eins iſt, iſt behandelt, wie ſchon bei den alten Eleaten und den Neuplatonikern: ſo nämlich, daß nicht das Viele, ſondern das ſich ſelbſt hervorbringende und aufhebende Eine das Wahre iſt. [1]

[1] Moses Maimonides: More Nevochim, P. I, c. 51, p. 76—78; c. 57—58, p. 93—98; II, c. 1—2, p. 184—193; III, c. 8, p. 344—350; etc. etc.

Zweiter Abſchnitt.

Scholaſtiſche Philoſophie.

Was wir zuerſt von Philoſophien finden im Mittelalter, im Beginn ſelbſtſtändiger Staatenbildung, das ſind noch dürftige Ueberbleibſel der Römiſchen Welt, die nach ihrem Verfall in jeder Rückſicht herabgeſunken war, ſo daß die Cultur der Welt gleichſam abbrach. So hat man im Abendlande faſt weiter nichts gekannt als Porphyrius' Iſagoge, Boethius' Lateiniſche Commentare über die logiſchen Schriften des Ariſtoteles, und Auszüge des Kaſſiodor daraus, die höchſt dürftige Compendien ſind: und ebenſo dürftige, dem Auguſtin zugeſchriebene Abhandlungen De dialectica, und De categoriis, deren letztere eine Paraphraſe der Ariſtoteliſchen Schrift über die Kategorien iſt. [1] Es waren die erſten Behelfe und Hülfsmittel zum Philoſophiren; das Aeußerlichſte und Formellſte iſt da angewendet.

Das Ganze der ſcholaſtiſchen Philoſophie hat ein einfarbiges Anſehen. Vergeblich hat man ſich bisher bemüht, beſtimmte Unterſcheidungen und Stufen in die Herrſchaft dieſer Theologie vom achten, ja ſechſten Jahrhundert bis beinahe in's ſechszehnte zu bringen. Die ſcholaſtiſche Philoſophie ebenſowohl, als die Arabiſche, erlaubt die Zeit nicht, und wenn ſie es auch erlaubte, die Natur der Sache nicht, in ihren einzelnen Syſtemen oder Erſcheinungen auseinanderzulegen, ſondern nur eine Charakteriſirung und die Hauptangabe der Momente, die ſie im Gedanken wirklich genommen hat. Sie iſt nicht durch ihren Inhalt in-

[1] Tennemann: Band VIII, Abtheil. 1, S. 49.

teressant, denn bei diesem kann man nicht stehen bleiben; sie ist keine Philosophie. Sondern dieser Name bezeichnet eigentlich mehr nur eine allgemeine Manier, als ein System, wenn von einem philosophischen Systeme die Rede seyn könnte. Die Scholastik ist nicht eine fire Lehre, wie z. B. Platonische oder skeptische Philosophie, sondern ein sehr unbestimmter Name, der die philosophischen Bestrebungen des Christenthums fast innerhalb eines Jahrtausends begreift.. Allein diese beinahe tausendjährige Geschichte ist in der That innerhalb Eines Begriffs beschlossen, den wir näher betrachten wollen; sie ist immer auf demselben Standpunkte, demselben Principe geblieben, indem wir das kirchliche Glauben, und einen Formalismus erblicken, der nur das ewige Auflösen und Herumtreiben in sich selbst ist. Das Allgemeinerwerden der Aristotelischen Schriften hat nur einen Gradunterschied, keinen wissenschaftlichen Fortschritt hervorgebracht. Es ist wohl eine Geschichte der Männer, aber eigentlich nicht der Wissenschaft vorhanden; diese sind fromme, edle, höchst ausgezeichnete Männer.

Das Studium der scholastischen Philosophie ist schwierig, schon wegen der Sprache. Die Ausdrücke der Scholastiker sind allerdings barbarisches Latein; aber dieß ist nicht die Schuld der Scholastiker, sondern vielmehr die der Lateinischen Bildung. Die Lateinische Sprache ist ein unangemessenes Instrument für solche philosophische Kategorien, indem die Bestimmungen der neuen Geistesbildung nicht anders durch diese Sprache auszudrücken waren, als daß man ihr Gewalt anthun mußte; das schöne Latein des Cicero kann sich nicht in tiefe Speculation einlassen. Es ist nun keinem Menschen zuzumuthen, daß er diese Philosophie des Mittelalters aus Autopsie kenne, da sie ebenso umfassend und voluminös, als dürftig und schrecklich geschrieben ist.

Wir haben von den großen Scholastikern noch viele Werke übrig, die sehr weitschichtig sind; so daß es keine geringe Aufgabe ist, sie zu studiren: und sie sind je später, desto formeller. Die Scholastiker schrieben nicht nur Compendien; wie denn die Schriften des

Duns Scotus z. B. zwölf, die des Thomas von Aquino achtzehn Folianten ausmachen. Man findet Auszüge in verschiedenen Werken. Die Haupt-Quellen sind: 1) Lambertus Danäus, in den Prolegomenen zu seinem Commentarius in librum primum sententiarum Petri Lombardi, Genevae 1580 (es ist die beste Quelle im Auszuge); 2) Launoy: De varia Aristotelis in Academia Parisiensi fortuna; 3) Kramer: Fortsetzung von Bossuet's Weltgeschichte, in den zwei letzten Bänden; 4) Die Summa von Thomas von Aquino. In Tiedemann's Geschichte der Philosophie findet man auch Auszüge aus den Scholastikern, ebenso bei Tennemann; auch Rirner zieht Vieles zweckmäßig aus.

Wir beschränken uns auf die allgemeinen Gesichtspunkte. Der Name kommt daher, daß, von Karl's des Großen Zeiten, nur an zwei Orten, an den großen Schulen bei großen Kathedral-Kirchen und Klöstern, ein Geistlicher, namentlich ein Domherr, der über die Lehrer (informatores) die Aufsicht hatte, scholasticus hieß; er hielt auch wohl selbst in der wichtigsten Wissenschaft, über Theologie, Vorlesungen. In den Klöstern unterrichtete der geschickteste die Mönche. Von diesen ist eigentlich nicht die Rede; aber obgleich scholastische Philosophie etwas Anderes war, so blieb doch von ihnen der Name allein denen, welche die Theologie wissenschaftlich und in einem Systeme vortrugen. An die Stelle der patres ecclesiae erstanden so später die doctores.

Die scholastische Philosophie ist so wesentlich Theologie, und diese Theologie unmittelbar Philosophie. Der sonstige Inhalt der Theologie ist nur der, welcher in den Vorstellungen der Religion enthalten ist; die Theologie ist aber die Wissenschaft vom Lehrbegriff, wie ihn jeder Christ, Bauer u. s. f. inne haben muß. Oft wird die Wissenschaftlichkeit der Theologie im äußern geschichtlichen Inhalt, im Kritischen gesetzt: daß es so und so viel Handschriften vom Neuen Testamente giebt, ob sie auf Pergamen, oder Baumwolle, oder Papier, ob mit Uncial-Buchstaben geschrieben, aus welchem Jahrhundert sie seyen; ferner was die Zeitvorstellungen der Juden, die Geschichte der Päpste, der

Bischöfe, Kirchenväter, wie es bei den Kirchenversammlungen zugegangen sey. Aber alle diese Notizen gehören nicht zur Natur Gottes und zum Verhältniß derselben zum Menschen. Der wesentliche, einzige Gegenstand der Theologie, als Lehre von Gott, ist die Natur Gottes; und dieser Inhalt ist seiner Natur nach wesentlich speculativ, die ihn betrachtenden Theologen können daher nur Philosophen seyn. Wissenschaft über Gott ist allein Philosophie. Philosophie und Theologie haben daher auch hier als Eins gegolten; und ihr Unterschied macht eben den Uebergang in die moderne Zeit aus, als man nämlich meinte, daß für die denkende Vernunft Etwas wahr seyn könne, was es nicht sey für die Theologie. Im Mittelalter selbst liegt dagegen zum Grunde, daß es nur Eine Wahrheit sey. Die Theologie der Scholastiker ist dabei also nicht allein so vorzustellen, daß sie nur, wie bei uns, auf geschichtliche Weise Lehren von Gott u. s. w. enthalte, sondern in der That die tiefsten Speculationen des Aristoteles und der Neuplatoniker. Es war ihr Philosophiren und vieles Vortreffliche nur einfacher und reiner bei Aristoteles; auch lag ihnen das Ganze jenseits der Wirklichkeit, und vermischt mit der vorgestellten christlichen Wirklichkeit.

Vom Christenthum aus, innerhalb dessen wir jetzt stehen, hat sich die Philosophie wiederherzustellen. Im Heidenthum war die Wurzel des Erkennens die äußere Natur als selbstloses Denken, und die subjective Natur als das innere Selbst. Sowohl die Natur, als das natürliche Selbst des Menschen, ebenso das Denken haben dort affirmative Bedeutung gehabt; alles dieses war daher gut. Im Christenthum hat die Wurzel der Wahrheit aber einen ganz anderen Sinn; es war nicht nur die Wahrheit gegen die heidnischen Götter, sondern auch gegen die Philosophie, gegen die Natur, gegen das unmittelbare Bewußtseyn des Menschen. Die Natur ist da nicht mehr gut, sondern nur ein Negatives; das Selbstbewußtseyn, das Denken des Menschen, sein reines Selbst, alles dieses erhält eine negative Stellung in dem Christenthum. Die Natur hat keine Gültigkeit, und soll kein Interesse gewähren:

ebenso haben ihre allgemeinen Gesetze, als das Wesen, worunter die einzelnen Existenzen der Natur gesammelt werden, keine Berechtigung; Himmel, Sonne, die ganze Natur ist ein Leichnam. Die Natur ist dem Geistigen und selbst der geistigen Subjectivität Preis gegeben; so wird der Lauf der Natur aller Orten von Wundern unterbrochen. Mit diesem Aufgeben der natürlichen Nothwendigkeit ist auch dieß verbunden, daß aller weitere Inhalt, alle jene Wahrheit, die das Allgemeine jener Natur ist, eine gegebene, geoffenbarte ist. Der Eine Ausgangspunkt, die Naturbetrachtung, ist so für das Erkennen gar nicht vorhanden. Dann ist ebenso auf die Seite gestellt, daß ich als Selbst dabei sey. Das Selbst soll, als diese unmittelbare Gewißheit, aufgehoben werden; es soll sich zwar auch in ein anderes Selbst, aber in ein jenseitiges versenken, und nur darin seinen Werth haben. Dieses andere Selbst, worin das eigene Selbst seine Freiheit haben soll, ist zunächst ebenso ein dieses Selbst, das nicht die Form der Allgemeinheit hat: es ist in Zeit und Raum bestimmt, begrenzt; und hat zugleich die Bedeutung des Absoluten, Anundfürsichseyenden. Die eigene Selbstischkeit ist also wohl Preis gegeben; was aber das Selbstbewußtseyn dagegen gewinnt, ist nicht ein Allgemeines, ein Denken. Bei dem Denken habe ich wesentlich affirmative Bedeutung, nicht als Dieser, sondern als allgemeines Ich; der Inhalt der Wahrheit ist aber jetzt schlechthin vereinzelt, so fällt das Denken des Ich weg. Damit ist jedoch der höchst concrete Inhalt der absoluten Idee gesetzt, in dem die schlechthin unendlichen Gegensätze vereint sind; er ist die Macht, welche in sich eint das dem Bewußtseyn unendlich entfernt von einander zu liegen Scheinende, das Sterbliche und das Absolute. Dieses Absolute ist selbst erst dieses als dieses Concrete, nicht als Abstraction, sondern als Einheit des Allgemeinen und Einzelnen; dieses concrete Bewußtseyn ist zunächst die Wahrheit. Der Grund, warum der sonstige Inhalt auch wahr sey, erscheint als ein meinem Selbst nicht Angehöriges, sondern selbstlos Empfangenes. Es gehört zwar das Zeugniß des Geistes dazu, und da ist mein

innerstes Selbst dabei; aber das Zeugniß des Geistes ist ein Eingehülltes überhaupt, das sich in sich nicht weiter entwickelt, den Inhalt sich nicht aus sich erzeugt, sondern ihn empfängt. Der Geist, der Zeugniß giebt, ist ferner selbst wieder unterschieden von mir als Individuum; mein zeugender Geist ist ein anderer, und mir bleibt nur die leere Hülse der Passivität übrig. Innerhalb dieses harten Standpunkts hatte die Philosophie wieder hervorzugehen. Die erste Verarbeitung dieses Inhalts, das Hineinwirken des allgemeinen Gedankens in denselben ist die Arbeit der scholastischen Philosophie. Den Schluß macht der Gegensatz des Glaubens, und der Vernunft, welche das Bedürfniß fühlte, einerseits sich an die Natur zu machen, um unmittelbare Gewißheit zu erhalten, andererseits im eigentlichen Denken, im specifischen Erzeugen aus sich, dieselbe Befriedigung zu finden.

Wir haben nun näher von der Art und Weise der Scholastiker zu sprechen. In diesem scholastischen Treiben treibt das Denken sein Geschäft ganz abgesondert von aller Rücksicht auf Erfahrung; es ist nicht mehr die Rede davon, die Wirklichkeit aufzunehmen, und sie durch den Gedanken zu bestimmen. Wenn der Begriff früher auch durchdrang, so war erstens in Aristoteles der Begriff nicht als die Nothwendigkeit gefaßt, den Inhalt fortzuführen; sondern dieser wurde in der Reihe seiner Erscheinungen nacheinander aufgenommen, und es war nur eine Vermischung der wahrgenommenen Wirklichkeit und des Gedankens vorhanden. Noch weniger war zweitens der größte Theil des Inhalts von Begriffen durchdrungen, sondern oberflächlich in die Form des Gedankens aufgenommen, besonders bei Stoikern und Epikureern. Von diesem Bemühen abstrahirt die scholastische Philosophie überhaupt; sie läßt die Wirklichkeit ganz neben sich liegen als das Verachtete, und hatte kein Interesse für sie. Denn die Vernunft fand sich ihr Daseyn, ihre Verwirklichung in einer andern Welt, nicht in dieser Welt; der ganze Fortgang der Cultur geht aber darauf, den Glauben an diese Welt wieder

herzustellen. Zunächst jedoch war alles Wissen und Thun, was sich auf das Interesse an dieser Welt bezieht, im Ganzen verbannt. Kenntnisse, die dem Interesse zu sehen und zu hören u. s. f. angehören, das ruhige Betrachten und Beschäftigen mit der gemeinen Wirklichkeit fand da keinen Platz: ebenso nicht die Wissenschaften, die eine bestimmte Sphäre der Wirklichkeit nach ihrer Weise erkennen, und das Material für die reale Philosophie ausmachen: noch die Künste, welche der Idee ein sinnliches Daseyn geben. Ebenso galt das Recht, das Anerkanntseyn des wirklichen Menschen, nicht in den gesellschaftlichen Verhältnissen, sondern anderswo als hier. In dieser Abwesenheit der Vernünftigkeit des Wirklichen, oder der Vernünftigkeit, die ihre Wirklichkeit an dem Daseyn hat, bestand die Barbarei selbst des Denkens, sich in einer andern Welt zu halten, und den Begriff der Vernunft nicht zu haben, — den Begriff, daß die Gewißheit seiner selbst alle Wahrheit ist.

Der abgesonderte Gedanke nun hat einen Inhalt, die intelligible Welt, als eine für sich bestehende Wirklichkeit, an die sich der Gedanke wendet. Sein Verhalten ist hier mit demjenigen zu vergleichen, wenn der Verstand sich an die sinnliche und wahrgenommene Welt wendet, sie als die Substanz zum Grunde legt, daran einen festen Gegenstand hat, und darüber raisonnirt; er ist dann nicht die selbstständige Bewegung der eigentlichen Philosophie, welche das Wesen durchdringt und es ausspricht, sondern findet nur Prädicate von ihm. So hat die scholastische Philosophie die intelligible Welt der christlichen Religion, Gott und alle daran geknüpften Begebenheiten desselben, zum selbstständigen Gegenstande; und der Gedanke betrachtet, daß Gott unveränderlich, ob die Materie ewig, der Mensch frei sey u. s. w.: wie der Verstand sich über das Erscheinende und Wahrgenommene hin und her treibt. Hier war nun die scholastische Philosophie der endlosen Beweglichkeit der bestimmten Begriffe Preis gegeben; die Kategorien von Möglichkeit und Wirklichkeit, Freiheit und Noth-

wendigkeit, Beschaffenheit und Substanz u. s. f., sind eben von dieser Natur, nichts Festes, sondern reine Bewegungen zu seyn. Irgend etwas, bestimmt als Mögliches, wandelt sich ebenso in das Entgegengesetzte um, und muß aufgegeben werden; und die Bestimmung läßt sich nur durch eine neue Unterscheidung retten, indem sie von einer Seite aufgegeben, von einer andern festgehalten werden muß. Die Scholastiker sind so wegen ihres endlosen Distinguirens berüchtigt. Zum Behufe dieser Bestimmungen durch den abstracten Begriff war denn eben die Aristotelische Philosophie herrschend, aber nicht in ihrem ganzen Umfange, sondern das Aristotelische Organon und zwar ebenso sehr nach seinen Denkgesetzen, als nach den metaphysischen Begriffen, den Kategorien. Diese abstracten Begriffe in ihrer Bestimmtheit machten den Verstand der scholastischen Philosophie aus, der nicht über sich hinaus zur Freiheit kommen noch die Freiheit der Vernunft zu erfassen vermochte.

Mit dieser endlichen Form ist auch unmittelbar ein endlicher Inhalt verbunden. Von einer Bestimmung wird zur andern fortgegangen, und solche Bestimmungen als besondere sind endliche überhaupt; die Bestimmung verhält sich da als äußerlich, nicht als sich mit sich zusammenschließend. Die Folge von dieser Bestimmung ist, daß das Denken sich wesentlich als schließend benehmen wird; denn Schließen ist die Weise des formell logischen Fortgangs. Das Philosophiren bestand also in einem schulgerechten syllogistischen Raisonniren. Wie die Sophisten Griechenlands zum Behufe der Wirklichkeit sich in den abstracten Begriffen herumtrieben, so die Scholastiker zum Behufe ihrer intellectuellen Welt. Jenen galt das Seyn, das sie Theils gegen die Negativität des Begriffs retteten, Theils eben damit durch ihn rechtfertigten. Ebenso war der Scholastiker vorzügliches Treiben, die Grundlage, die christliche Intellectual-Welt, gegen die Verwirrung des Begriffs zu retten, und sie durch ihn ihm gemäß zu erweisen. Die allgemeine Form der scholastischen Philosophie besteht also darin, daß ein Satz aufgestellt, die Einwände gegen ihn vorgebracht und diese durch Gegensyllogismen und Unterscheidungen widerlegt wurden. Die Philosophie war deßwegen nicht von der Theologie geschieden, wie sie es an sich nicht ist, indem eben die Philosophie das Wissen vom absoluten Wesen, d. h. Theologie, ist. Aber jener Theologie war die christliche absolute Welt ein als eine Wirklichkeit geltendes System, wie für die Griechischen Sophisten die gemeine Wirklichkeit. Der eigentlichen Philosophie blieben also vornehmlich nur die Gesetze des Denkens und die Abstractionen übrig.

A. Verhältniß der scholastischen Philosophie zum Christenthum.

Bei den Scholastikern hatte demnach das Philosophiren denselben Charakter der Unselbstständigkeit, als früher bei den christlichen Kirchenvätern und bei den Arabern. Die fertige Kirche hat in den Germanischen Nationen ihren Sitz gehabt, und durch ihre Constitution das Philosophiren bedingt. Die christliche Gemeinde hatte sich zwar in der Römischen Welt ausgebreitet, besonders aber im Anfang nur so, daß sie eine eigene Gemeinschaft bildete, von der die Welt aufgegeben war, und die keinen Anspruch machte zu gelten; oder ihre Ansprüche darauf waren nur negativ, indem die Individuen in der Welt nur Märtyrer waren, oder ihr entsagten. Aber die Kirche ist auch herrschend geworden, Ost- und Weströmische Kaiser sind Christen geworden; und die Kirche hat so eine öffentliche, unverkümmerte Existenz erlangt, die vielen Einfluß auf das Weltliche bekommen hat. Die politische Welt aber ist in die Hände der Germanischen Nationen gefallen; damit ist eine neue Gestalt entstanden, und dieser gehört die scholastische Philosophie an. Wir kennen diese Revolution als Völkerwanderung (s. oben S. 107—108). Frische Stämme haben sich über die alte Römische Welt ergossen, und sich darin festgesetzt; sie haben so auf den Trümmern der alten Welt ihre neue Welt

erbaut: ein Bild, was uns noch jetzt der Anblick Roms gewährt, wo die Pracht der chriſtlichen Tempel zum Theil Reſte der alten ſind, und die neuen Paläſte auf und unter Ruinen ſtehen.

1. Das Haupt-Element im Mittelalter iſt dieſe Entzweiung, dieß Gedoppelte: es zeigen ſich in ihm zwei Nationen, zwei Sprachen. Wir ſehen Völker, die vorher geherrſcht haben, eine vorhergehende Welt, die eigene Sprache, Künſte, Wiſſenſchaften fertig hatte; und auf dieß ihnen Fremde ſetzten ſich die neuen Nationen, die ſo gebrochen in ſich angefangen. Wir haben ſo in dieſer Geſchichte nicht vor uns die Entwickelung einer Nation aus ſich ſelbſt, ſondern als ausgehend vom Gegenſatz, und die mit dieſem Gegenſatz behaftet iſt und bleibt, ihn in ſich ſelbſt aufnimmt und zu überwinden hat. Dieſe Völker haben ſo auf dieſe Weiſe die Natur des geiſtigen Proceſſes an ſich dargeſtellt. Der Geiſt iſt dieß, ſich eine Vorausſetzung zu machen, das Natürliche ſich als Widerlage zu geben, ſich davon zu ſcheiden, es ſo zum Object zu haben, und dann erſt dieſe Vorausſetzung zu bearbeiten, zu formiren, und ſo aus ſich hervorzubringen, zu erzeugen, in ſich zu reconſtruiren. Deßwegen iſt das Chriſtenthum in der Römiſchen, wie in der Byzantiniſchen Welt als Kirche zwar triumphirend geworden; allein beide ſind nicht fähig geweſen, die neue Religion in ſich zu bethätigen, und eine neue Welt aus dieſem Princip hervorzubringen. Denn in beiden war ein fertiger Charakter: Sitte, Geſetze, Rechtszuſtand, Reichsverfaſſung (wenn es Verfaſſung genannt werden kann), politiſcher Zuſtand, Geſchicklichkeiten, Kunſt, Wiſſenſchaft, geiſtige Bildung, — kurz Alles war ſchon fertig. Hingegen der Natur des Geiſtes iſt es nur gemäß, daß dieſe gebildete Welt aus ihm erzeugt werde, und daß dieſe Erzeugung vor ſich gehe durch die Gegenwirkung, durch die Aſſimilation eines Vorhergegangenen. Dieſe Eroberer alſo haben ſich feſtgeſetzt in einem Fremden, und ſind die Herrſchenden darüber geweſen; aber zugleich ſind ſie in die Gewalt eines neuen Geiſtes gekommen, der ihnen überhaupt auferlegt worden iſt. Obgleich herrſchend einerſeits, ſind ſie aber andererſeits durch das Geiſtige beherrſcht worden, indem ſie ſich dagegen paſſiv verhalten haben.

Die geiſtige Idee oder die Geiſtigkeit iſt hineingelegt worden in die Stumpfheit des Gemüths und des Geiſtes dieſer rohen Barbaren; ihr Herz iſt damit durchſtochen worden. Die rohe Natur iſt der Idee auf dieſe Weiſe als eine unendlich entgegengeſetzte immanent geworden: oder es iſt in ihnen die unendliche Qual, das entſetzliche Leiden entzündet, ſo daß ſie ſelbſt als ein gekreuzigter Chriſtus dargeſtellt werden können. Dieſen Kampf in ſich hatten ſie zu beſtehen; und eine Seite deſſelben iſt die Philoſophie, die ſpäter ſich unter ihnen eingeſtellt hat, und zunächſt als ein Gegebenes überkommen iſt. Es ſind noch ungebildete Völker, aber tief an Herz und Gemüth bei barbariſcher Dumpfheit; in dieſe iſt dann das Princip des Geiſtes gelegt worden, und damit iſt dieſe Qual, dieſer Kampf des Geiſtes und des Natürlichen nothwendig geſetzt. Die Bildung fängt hier vom ungeheuerſten Widerſpruch an, und dieſen hat ſie aufzulöſen. Es iſt ein Reich der Qual, aber des Fegefeuers; denn es iſt der Geiſt, der in der Qual iſt, nicht ein Thier: der Geiſt aber ſtirbt nicht, ſondern geht aus ſeinem Grabe hervor. Die zwei Seiten dieſes Widerſpruchs ſind weſentlich ſo im Verhältniß gegen einander, daß das Geiſtige es iſt, was über Barbaren regieren ſoll.

Die wahrhafte Herrſchaft des Geiſtes kann aber nicht Herrſchaft in dem Sinne ſeyn, daß das Gegenüberſtehende ein Unterworfenes iſt: der Geiſt an und für ſich kann den ſubjectiven Geiſt, zu dem er ſich verhält, nicht als einen äußerlich Gehorchenden, Knechtiſchen gegenüber haben; denn dieſer iſt ſelbſt Geiſt. Sondern die Herrſchaft muß die Stellung haben, daß der Geiſt im ſubjectiven Geiſt mit ſich ſelbſt in Harmonie iſt. Das Allgemeine iſt alſo jener Gegenſatz, worin das Eine nur die Macht haben kann mit Unterwerfung des Andern: der aber das Prin-

cip der Auflösung schon in sich enthält, indem der Geist herrschen soll; und deßhalb ist die folgende Entwickelung nur die, daß der Geist als Versöhnung zur Herrschaft kommt. Dazu gehört, daß das subjective Bewußtseyn, Gemüth, Herz nicht nur, sondern auch die weltliche Herrschaft, das Gesetz, die Institutionen, das menschliche Leben u. s. f., so weit dieß im Geiste steht, vernünftig wird. Wir haben bei Plato in seiner Republick die Idee gesehen, daß die Philosophen regieren sollen. Jetzt ist die Zeit, in der ausgesprochen wird, daß das Geistige herrschen solle; aber dieß Geistige hat den Sinn erhalten, daß das Geistliche, die Geistlichen herrschen sollen. Das Geistige ist so zur besondern Gestalt, zum Individuum gemacht; aber der rechte Sinn ist, daß das Geistige als solches das Bestimmende seyn soll, was bis auf unsere Zeiten gegangen ist. So sehen wir in der Französischen Revolution, daß der abstracte Gedanke herrschen soll: nach ihm sollen Staatsverfassung und Gesetze bestimmt werden, er soll das Band unter den Menschen ausmachen; und das Bewußtseyn der Menschen soll seyn, daß das, was unter ihnen gilt, abstracte Gedanken sind, Freiheit und Gleichheit das Geltende ist, worin auch das Subject seinen wahren Werth selbst in Beziehung auf die Wirklichkeit hat.

Eine Form dieser Versöhnung ist auch die, daß das Subject in sich selbst mit sich, wie es steht und geht, mit seinen Gedanken, seinem Wollen, mit seinem Geistigen, zufrieden ist; so daß sein Wissen, Denken, seine Ueberzeugung zum Höchsten geworden ist, die Bestimmung des Göttlichen, des an und für sich Geltenden hat. Das Göttliche, Geistige ist so in meinen subjectiven Geist gesetzt, identisch mit mir; ich selbst bin das Allgemeine, und es gilt nur, wie ich es unmittelbar weiß. Diese Form der Versöhnung ist die neueste, aber die einseitigste. Denn das Geistige ist da nicht als objectiv bestimmt, sondern nur aufgefaßt, wie es in meiner Subjectivität ist, in meinem Gewissen; meine Ueberzeugung als solche wird für das Letzte genommen, und das

ist die formelle Versöhnung der Subjectivität mit sich. Hat die Versöhnung diese Gestalt, so hat die Stellung, von der wir vorhin sprachen, kein Interesse mehr; es ist nur etwas Vergangenes, Historisches. Ist die Ueberzeugung, wie sie sich unmittelbar im Innern jedes Subjects offenbart, das Wahre, das Anundfürsichseyende: so ist dieser Gang der Vermittelung Gottes, als des Wahren und Anundfürsichseyenden, mit dem Menschen nicht mehr Bedürfniß in uns. Ebenso haben dann die Lehren der christlichen Religion die Stellung eines Fremdartigen, einer besondern Zeit Angehörigen, mit dem sich jene Menschen bemüht haben. Daß die Idee an und für sich concret ist, und als Geist im Verhältniß des Gegensatzes zum Subject ist, dieß ist verschwunden, und erscheint nur als vergangen. Insofern hat das, was ich vom Princip des christlichen Lehrbegriffs gesagt habe, und noch von den Scholastikern sagen werde, nur Interesse auf dem Standpunkte, den ich angegeben habe, wo die Idee in ihrer concreten Bestimmung interessirt, nicht auf dem Standpunkte der unmittelbaren Versöhnung des Subjects mit sich selbst.

2. Näher haben wir nun zu betrachten den Charakter des Gegensatzes zur Vergleichung mit dem Philosophiren; und hierbei ist an das Geschichtliche kurz zu erinnern, jedoch nur an die Haupt-Momente. Das Erste ist der Gegensatz im Weltzustande. Diese Gestalt des Gegensatzes, wie sie in der Geschichte erscheint, ist die Geistigkeit, die als solche die Geistigkeit des Herzens seyn soll; der Geist ist aber Einer, und so ist die Gemeinschaft derer, die in dieser Geistigkeit stehen, gesetzt. So entsteht eine Gemeinde, die dann eine äußerliche Anordnung wird, und sich so, wie wir (S. 105—106) sahen, zur Kirche ausbreitet. Insofern der Geist ihr Princip ist, so ist sie, als das Geistige, unmittelbar allgemein; denn das Einzelnseyn in der Empfindung, Meinung u. s. f. ist geistlos. Die Kirche organisirt sich, geht aber selbst fort zum weltlichen Daseyn, zum Reichthum, zu Gütern, wird selbst weltlich mit allen Leidenschaften der Rohheit; denn

das Geistige ist nur erst das Princip. Das Herz, was zum Daseyn, zur Weltlichkeit gehört, und dieß ganze Verhältniß unter den Menschen ist nach jenen Neigungen, Begierden, Leidenschaften, nach jener Rohheit noch bestimmt. Die Kirche hat so nur das geistige Princip in sich, ohne daß es wahrhaft real ist, und so, daß die weiteren Verhältnisse noch nicht vernünftig sind; denn so sind sie vor der Entwickelung des geistigen Princips in der Welt. Ohne daß das Weltliche angemessen ist dem Geistigen, ist das Weltliche auch vorhanden als Daseyn, und ist das unmittelbar natürliche Weltliche; so wird die Kirche in ihr selbst das unmittelbar natürliche Princip haben. Alle Leidenschaften, die Herrschsucht, Habsucht, Gewaltthätigkeit, den Betrug, Raub, Mord, Neid, Haß, alle diese Laster der Rohheit wird sie an sich haben; und sie gehören ebenso zu dem Regiment. Diese Herrschaft ist also schon, obgleich sie Herrschaft des Geistigen seyn soll, eine Herrschaft der Leidenschaft; so hat die Kirche meistentheils Unrecht nach dem Princip der Weltlichkeit, aber sie hat Recht nach der geistigen Seite.

Die neue Religion hat daher die Weltanschauung in zwei Welten, in die intellectuelle, aber subjectiv nicht gedachte, und in die zeitliche getrennt. Deßwegen zerfiel das allgemeine Leben in zwei Theile, in *zwei Reiche*. Dem *geistlich-weltlichen* Reiche steht schroff gegenüber das *weltliche* Reich für sich, der *Kaiser* gegen *Papst*, Papstthum und Kirche; kein Staat, sondern eine weltliche Herrschaft: jene die jenseits liegende, diese die diesseits liegende Welt. Zwei absolut wesentliche Principien zerschlagen sich an einander; die weltliche Rohheit, die Knorrigkeit des individuellen Wollens erzeugt die härteste, fürchterlichste Entgegensetzung. Für die nunmehr eintretende Bildung steht daher diese nicht vollendete Realität als wirkliche Welt ihrer Gedankenwelt entgegen, und sie erkennt Eine in der andern nicht; sie hat zweierlei Haushaltungen, zweierlei Maaß und Gewicht, die sie nicht zusammenbringt, sondern Eins fern vom Andern hält.

Das geistliche Reich hat als Kirche zugleich eine unmittelbare Gegenwart gemeiner Wirklichkeit, das weltliche aber, sowohl als äußerliche Natur wie als das eigenthümliche Selbst des Bewußtseyns, keine Wahrheit und Werth in sich: sondern diese als ein Jenseits seiner, und was davon in ihm leuchtet, wird ihm als ein Unbegreifliches, völlig Fertiges *von Außen* gegeben. Das weltliche Reich soll also dem geistigen Reiche, was weltlich geworden ist, unterworfen seyn; der Kaiser wird so Kirchenvogt (advocatus ecclesiae). Das Weltliche stellt sich einerseits für sich, ist aber mit dem Andern in Vereinigung; so daß es das Geistliche als herrschend anerkennt. In diesem Gegensatze muß ein Kampf entstehen eben wegen des Weltlichen, was in der Kirche selbst ist, und ebenso wegen des schlechten Weltlichen, des Gewaltthätigen, der Barbarei in dem weltlichen Regiment für sich. Der Kampf aber muß zunächst zum *Nachtheil des Weltlichen* ausfallen; denn ebenso wie es sich für sich stellt, so anerkennt es auch das Andere, muß sich diesem, dem Geistigen und dessen Leidenschaften, mit Ehrfurcht unterwerfen. Die tapfersten, edelsten Kaiser sind von Päpsten, Cardinälen, Legaten, auch Erzbischöfen und Bischöfen in den Bann gethan worden: und konnten nichts dagegen thun, sich nicht auf die äußerliche Macht verlassen; denn sie war in sich gebrochen, und so waren sie immer die Besiegten und mußten nachgeben.

Was nun *zweitens* die *Sitte in den Individuen* anbetrifft, so sehen wir einerseits hier die Religion in diesem Zustand ihre wahrhaft edle und schöne Gestalt nur in wenigen einzelnen Individuen haben, und zwar in solchen Gemüthern, die der Welt abgestorben, von ihr entfernt sind, die sich in der Empfindung halten und in einem kleinen Kreise lebend sich auf die Sphäre der Religion beschränken können: so in Weibern des Mittelalters, oder in Mönchen oder andern Einsiedlern, die sich in der zusammengezogenen, — contracten Innigkeit des Herzens, worin das Geistige unendlich geltend ist, aber als in einer Wirk-

lichkeitslosigkeit, halten können. Die Eine Wahrheit stand isolirt im Menschen, die ganze Wirklichkeit des Geistes war noch nicht von derselben durchdrungen. Auf der andern Seite ist es aber nothwendig, daß der Geist als Wille, Triebe, Leidenschaft noch eine ganz andere Stellung, Ausbreitung und Verwirklichung als solche einsame Contraction fordert, — daß die Welt einen ausgedehnteren Kreis des Daseyns, einen wirklichen Zusammenhalt der Individuen, Vernünftigkeit und Gedanken in den wirklichen Verhältnissen und den Handlungen erfordert. Dieser Kreis der Verwirklichung des Geistes, das menschliche Leben, ist aber zunächst abgeschnitten von jener geistigen Region der Wahrheit. Die subjective Tugend hat mehr den Charakter des Schmerzes und der Entbehrung für sich, die Sittlichkeit ist eben dieses Sich-Entziehen, Aufgeben: und die Tugend gegen Andere hat nur den Charakter der Mildthätigkeit, ein Momentanes, Zufälliges, Verhältnißloses. Alles das, was zur Wirklichkeit gehört, ist so nicht durchgebildet durch die Wahrheit, die nur ein Himmlisches, ein Jenseits ist. Die Wirklichkeit, das Irdische ist damit gottverlassen, und so Willkühr; also einzelne wenige Individuen sind heilig, die anderen unheilig. Wir sehen in diesen Andern die Abwechselung von der Heiligkeit eines Moments in der Viertelstunde des Cultus: und dann wochenlang ein Leben der rohesten Eigensüchtigkeit, Gewaltthat und grausamsten Leidenschaft. Die Individuen fallen aus Einem Extrem in's andere, von dem Extrem der rohsten Unbändigkeit und Barbarei, des Selbstwillens in das der Entsagung von Allem, der Besiegung aller Neigungen u. s. f.

Das Heer der Kreuzfahrer giebt uns das größte Beispiel hiervon. Zu heiligen Zwecken ziehen sie aus, auf dem Zuge aber verfallen sie in alle Leidenschaften, wobei die Anführer ihnen vorangehen; die Individuen lassen sich in Gewalt, Abscheulichkeit aus. Nachdem sie den Zug auf das Kopfloseste, auf die unverständigste Weise gemacht, und Tausende verloren haben, kommen

sie vor Jerusalem an; es ist schön, als sie Jerusalem ansichtig waren, hier Alle, Buße thuend, ihr Herz zerknirschend, auf die Stirne fallen und anbeten zu sehen. Aber dieß ist nur ein Moment, der auf monatlange Tollheit, Dummheit, Gemeinheit gefolgt ist, die sich überall auf ihrem Zuge bewies. Da von höchster Tapferkeit begeistert stürmen und erobern sie die heilige Stadt; und darauf baden sie sich in Blut, sind unendlich grausam, wüthen in viehischer Wildheit. Davon sind sie wieder zur Zerknirschung und Buße übergegangen; dann stehen sie versöhnt und geheiligt auf von den Knien, und überlassen sich wieder allen Kleinlichkeiten elender Leidenschaften, des Eigennutzes und Neides, des Geizes und der Habsucht: sind für ihre Lüste thätig, und ruiniren den Besitz, den sie sich durch ihre Tapferkeit erworben haben. Dieß kommt daher, weil das Princip nur als abstractes Princip in ihnen, im Innern ist, und die Wirklichkeit des Menschen noch nicht geistig ausgebildet ist. Dieß ist die Art und Weise des Gegensatzes in der Wirklichkeit.

Was drittens den Gegensatz im Inhalt der Religion, im religiösen Bewußtseyn anbetrifft, so hat er viele Gestalten; es ist jedoch hier nur an das Innerste zu erinnern. Einerseits ist die Idee von Gott, daß er als die Dreieinigkeit erkannt wird; das Andere ist der Cultus, d. h. der Proceß der Individuen, sich dem Geist, dem Gott angemessen zu machen, die Gewißheit davon zu haben, in das Reich Gottes einzugehen. Eine fertige Kirche ist eine Wirklichkeit des Reichs Gottes auf Erden: so daß dieses für jeden Menschen Gegenwart hat, jedes Individuum im Reiche Gottes lebt und leben soll. In diese Anstalt fällt die Versöhnung eines jeden Individui; dadurch wird es Bürger dieses Reichs, und erhält Antheil am Genuß dieser Gewißheit. Diese Versöhnung ist nun aber daran geknüpft, daß in Christo die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur angeschaut wird, d. h. wie der Geist Gottes im Menschen seyn soll. Dieser Christus darf also nicht seyn als ein gewesener, und das

Leben der Versöhnung nicht als eine Erinnerung an den Vergangenen; sondern wie die Frommen im Himmel Christum schauen, so soll auch auf Erden Christus ein Gegenstand seyn, der ebenso geschaut werden kann. Sodann soll der Proceß vorhanden seyn, daß das Individuum mit diesem ihm Gegenständlichen vereint, dieses mit ihm identisch wird; diese Geschichte Christi, daß Gott sich als Mensch erweist, sich aufopfert, und durch diese Aufopferung sich zur Rechten Gottes erhebt, wird immer am Individuum in diesem höchsten Punkt, der das Meßopfer heißt, vollbracht. Das Vermittelnde, zu dem das Individuum sich im Cultus verhält, ist als das Objective, dessen das Individuum theilhaftig werden soll, als Hostie und als Genuß derselben, in der Messe immer noch vorhanden. Diese Hostie gilt einerseits, als gegenständlich, für das Göttliche; andererseits ist sie der Gestalt nach ein ungeistiges, äußerliches Ding. Das ist aber der tiefste Punkt der Aeußerlichkeit in der Kirche; denn vor dem Dinge in dieser vollkommenen Aeußerlichkeit muß das Knie gebeugt werden, nicht sofern es Gegenstand des Genusses ist. Luther hat diese Weise verändert; er hat in dem, was das Abendmahl genannt wird, den mystischen Punkt beibehalten, daß das Subject in sich das Göttliche empfängt: aber behauptet, daß es nur insofern göttlich ist, als es in dieser subjectiven Geistigkeit des Glaubens genossen wird, und aufhört, ein äußerliches Ding zu seyn. In der Kirche des Mittelalters aber, in der katholischen Kirche überhaupt, ist die Hostie auch als äußerliches Ding verehrt: so daß, wenn eine Maus eine Hostie frißt, sie und ihre Excremente zu verehren sind; da hat denn das Göttliche vollkommen die Gestalt der Aeußerlichkeit. Dieß ist der Mittelpunkt des ungeheuern Gegensatzes, der einerseits aufgelöst ist, andererseits im vollkommenen Widerspruche bleibt: so daß die Hostie, noch als bloß äußerliches Ding festgehalten, dennoch dieß Hohe, Absolute seyn soll.

Mit dieser Aeußerlichkeit ist verbunden die andere Seite, das Bewußtseyn über dieß Verhältniß: da ist denn das Bewußtseyn

des Geistigen, dessen, was die Wahrheit ist, im Besitz einer Priesterschaft. So als Ding ist es natürlich auch im Besitz eines Andern, von welchem es, da es ein Ausgezeichnetes ist, diese Auszeichnung zu erhalten hat, d. h. geweiht werden muß; was auch nur eine äußerliche Handlung von Individuen ist. Dem Dinge diese Auszeichnung zu geben, das ist im Besitze der Kirche; von ihr empfangen es die Laien.

Außerdem ist aber noch das Verhalten des Subjects in ihm selbst, daß es der Kirche angehöre und ein wahrhaftes Mitglied derselben sey, zu betrachten. Auch nach der Aufnahme in die Kirche muß diese Theilhaftigkeit der Individuen an derselben hervorgebracht werden; das ist seine Reinigung von Sünden. Dazu gehört aber: erstens überhaupt zu wissen, was Böses ist; zweitens, daß das Individuum das Gute und Religiöse wolle; drittens, daß der Mensch aus natürlicher Sündhaftigkeit fehle. Da nun doch das Innere, das Gewissen rechter Art seyn soll, so müssen die begangenen Fehler aufgehoben und ungeschehen gemacht, der Mensch muß immer gereinigt, gleichsam von Neuem getauft und von Neuem aufgenommen, das ihn ausschließende Negative immer von Neuem weggenommen werden. Gegen diese Sündhaftigkeit sind nun positive Gebote, Gesetze gegeben: so daß nicht aus der Natur des Geistes gewußt werden kann, was gut und böse ist. So ist das göttliche Gesetz ein Aeußerliches, was daher in Jemandes Besitz seyn muß; und die Priesterschaft ist geschieden von den Andern, so daß sie ausschließlich weiß sowohl die Bestimmungen der Lehre, als auch die Gnadenmittel: d. h. die Art und Weise, wie das Individuum im Cultus religiös ist, und zur Gewißheit kommt, daß es des Göttlichen theilhaftig sey. Ebenso wie der Kirche in Beziehung auf den Cultus das Austheilen der Gnadenmittel als äußerlicher Besitz zukommt, so ist sie auch im Besitz der moralischen Würdigung der Handlungen der Individuen, im Besitz des Gewissens, wie des Wissens überhaupt; so daß das Innerste des Menschen, die Zurechnungs-

fähigkeit, in fremde Hände, an eine andere Person übergeht, und das Subject bis in das Innerste selbstlos ist. Die Kirche weiß auch, was das Individuum thun soll: die Fehler desselben müssen gewußt werden, und ein Anderer, die Kirche, weiß sie; die Sünde muß abgethan werden, und auch dieß geschieht auf eine äußerliche Weise, durch Abkaufen, Abfasten, Abprügeln, Abmarschiren, Pilgrimschaft u. s. w. Das ist nun ein Verhältniß der Selbstlosigkeit, Ungeistigkeit und Geistlosigkeit des Wissens und Wollens in den höchsten Dingen sowohl, wie in den trivialsten Handlungen. — Dieß sind die Hauptverhältnisse der Aeußerlichkeit in der Religion selbst, wovon denn alle weiteren Bestimmungen abhängen.

3. Damit ist uns nun auch jetzt das Verhältniß in der Philosophie näher bestimmt; aber in den barbarischen Völkern konnte das Christenthum nur diese Form des Aeußerlichseyns haben, und dieß gehört der Geschichte an. Denn der Stumpfheit und der fürchterlichen Wildheit derselben mußte die Knechtschaft entgegengesetzt, und durch diesen Dienst die Erziehung vollbracht werden. Unter solchem Joche dient die Menschheit; solche grause Zucht mußte sie durchmachen, um die Germanischen Nationen zum Geist zu erheben. Aber dieser grause Dienst hat ein Ende, ein Ziel; er ist unendlicher Quell und unendliche Elasticität, die Freiheit des Geistes der Preis. Die Indier haben eben solchen Dienst, aber sie sind unrettbar verloren, an die Natur gebunden, mit der Natur identisch, aber in sich gegen die Natur. Das Wissen also ist innerhalb der Kirche eingeschränkt, aber auch bei diesem Wissen selbst liegt eine positive Autorität fest zum Grunde; und sie ist ein Hauptzug dieser Philosophie, deren erste Bestimmung mithin die der Unfreiheit ist. Das Denken erscheint also nicht als von sich ausgehend und sich in sich gründend, sondern als wesentlich selbstlos und abhängig von einem gegebenen Inhalt, der kirchlichen Lehre, die, obzwar selbst speculativ, doch auch die Weise des unmittelbaren Daseyns äußerlicher Gegenstände in sich enthält.

In theologischer Form kann man sagen, das Mittelalter ist im Allgemeinen die Herrschaft des Sohnes, nicht des Geistes; denn dieser ist noch im Besitz der Priesterschaft. Der Sohn ist das vom Vater sich Unterscheidende, und aufgefaßt als im Unterschiede bleibend, so daß der Vater in ihm nur an sich ist; aber die Einheit Beider ist erst der Geist, der Sohn als Liebe. Halten wir uns ungehörig einen Augenblick bei dem Unterschiede auf, ohne die Identität zugleich zu setzen, so ist der Sohn das Andere; und so finden wir das Mittelalter bestimmt. Der Charakter der Philosophie im Mittelalter ist also zweitens ein Denken, ein Begreifen, ein Philosophiren, das mit absoluten Voraussetzungen behaftet ist; denn es ist nicht die denkende Idee in ihrer Freiheit, sondern mit der Form einer Aeußerlichkeit gesetzt. Es ist so hier in der Philosophie derselbe Charakter vorhanden, wie in dem Allgemeinen des Zustandes, und darum habe ich vorher an den concreten Charakter erinnert: wie denn in einer Zeit immer Eine Bestimmung ausgeprägt ist. Die Philosophie des Mittelalters enthält also das christliche Princip, das die höchste Aufforderung zum Denken ist, weil die Ideen darin durchaus speculativ sind. Eine Seite darin ist, daß die Idee mit dem Herzen aufgefaßt wird, wenn wir Herz den einzelnen Menschen nennen. Die Identität des unmittelbar Einzelnen mit der Idee liegt darin, daß der Sohn, der Vermittler gewußt wird als dieser Mensch; dieß ist die Identität des Geistes mit Gott für das Herz, als solches. Aber dieser Zusammenhang selbst, da er zugleich ein Zusammenhang ist mit Gott in Gott, ist deßwegen unmittelbar mystisch, speculativ; so liegt darin die Aufforderung zum Denken, welcher erst die Kirchenväter und dann die Scholastiker genügt haben.

Indem aber drittens der Gegensatz der kirchlichen Lehre, und des weltlichen Menschen besteht, der sich aus dieser Barbarei zwar durch den Gedanken herausgearbeitet hat, aber an seinem gesunden Menschenverstande noch nicht in die Vernünftigkeit

hineingedrungen ist: so hat die Weise des Philosophirens in dieser Zeit, zum Orientiren des formellen Denkens, noch keinen concreten Inhalt. Wir können uns auf das menschlich concrete Gemüth berufen, haben darin als Denkende und Fühlende lebendige Gegenwart; solcher concrete Inhalt hat in den Gedanken des Menschen Wurzel, und macht den Stoff für sein selbstständiges Bewußtseyn aus. Das formelle Denken orientirt sich daran; die Verirrungen des abstracten Reflectirens haben an solchem Bewußtseyn ein Ziel, welches ihnen eine Grenze setzt, und die Verirrungen auf menschlich Concretes zurückführt. Was aber bei den Scholastikern auch über solchen Inhalt reflectirt wird, hängt dann haltungslos an den Bestimmungen des formellen Denkens, des Schließens; und was etwa von Bestimmungen über natürliche Verhältnisse, Gesetze der Natur u. s. f. vorkommt, hat an den Erfahrungen noch nicht seinen Widerhalt, ist noch nicht vom gesunden Menschenverstand bestimmt. Der Inhalt ist auch in dieser Rücksicht ein Geistloses; und diese geistlosen Verhältnisse werden umgekehrt und in das Geistige hinübergetragen, insofern zu Bestimmungen des Höhern fortgegangen werden soll. Diese drei Punkte bilden hier den allgemeinen Charakter des Philosophirens. —

Wir wollen kurz, an das Nähere gehend, die Hauptmomente herausheben. Man beginnt die scholastische Philosophie gewöhnlich mit Johann Scotus Erigena, der um das Jahr 860 blühte, und nicht mit dem spätern Duns Scotus verwechselt werden muß. Sein Vaterland ist nicht ganz bestimmt: es ist ungewiß, ob er aus Schottland oder aus Irland war; denn Scotus deutet auf Schottland, Erigena auf Irland. Er war der Erste, mit dem nun eine wahrhafte Philosophie beginnt, und vornehmlich nach Ideen der Neuplatoniker. Uebrigens waren hier und da einzelne Schriften des Aristoteles bekannt, schon dem Johann Scotus; aber die Kenntniß des Griechischen war sehr beschränkt und selten. Er zeigt einige Kenntniß der Griechischen,

Hebräischen und selbst der Arabischen Sprache; man weiß aber nicht, wie er dazu gekommen. Er übersetzte auch aus dem Griechischen in's Lateinische Schriften von Dionys dem Areopagiten, einem spätern Griechischen Philosophen aus der Alexandrinischen Schule, der besonders dem Proklus folgt: De coelesti hierarchia und andere, die Brucker (Hist. crit. phil. T. III, p. 521) nugae et deliria Platonica nennt. Michael Balbus, Kaiser von Konstantinopel, hatte im Jahre 824 dem Kaiser Ludwig dem Frommen diese Schriften zum Geschenk gemacht; Karl der Kahle ließ sie sich von Scotus, der sich lange an seinem Hofe aufhielt, übersetzen. Dadurch wurde im Abendlande Etwas von Alexandrinischer Philosophie bekannt. Der Papst zankte mit Karl, und beklagte sich bei ihm über den Uebersetzer, dem er den Vorwurf machte, „er hätte das Buch der Gewohnheit gemäß ihm vorher schicken und approbiren lassen sollen." Nachher lebte Johannes Scotus in England, als Vorsteher einer Akademie zu Orford, die von König Alfred gestiftet worden.[1]

Auch schrieb Scotus eigene Werke, die einige Tiefe und Scharfsinn haben: Ueber die Natur und deren verschiedene Ordnungen (De naturae divisione) u. s. f. Dr. Hjort in Kopenhagen hat auch einen Auszug aus den Schriften des Erigena geliefert, 1823. Scotus Erigena geht philosophisch zu Werke, in der Weise der Neuplatoniker, nicht frei aus sich, erzählend. So freuen wir uns in der Weise des Erzählens bei Plato, auch bei Aristoteles, einen neuen Begriff zu finden, und in Vergleichung mit Philosophie richtig und tief zu finden; hier aber hat man Alles schon fertig. Immer wurde bei Scotus die Theologie noch nicht auf Exegese und Autorität der Kirchenväter gebaut; die Kirche verwarf aber auch vielfach seine Schriften. So sind dem Scotus von einer Lyoner Kirchenversammlung Vorwürfe gemacht worden, indem sie sagte: „Es sind zu uns die Schriften eines prahlerischen, ge-

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 614—617; Bulaeus: Hist. Universitatis Parisiensis, T. I, p. 184.

schwätzigen Menschen gekommen, der von der göttlichen Vorsehung und Prädestination auf menschliche Weise, oder, wie er sich selbst rühmt, mit philosophischen Argumenten disputirt, ohne sich auf die heilige Schrift zu stützen, und die Autoritäten der Kirchenväter beizubringen; sondern er wagt, dieß aus sich zu vertheidigen, und auf seine eigenen Gesetze zu stellen, ohne sich den göttlichen Schriften und Autoritäten der Väter zu unterwerfen."[1] Scotus Erigena sagte daher schon: „Die wahre Philosophie ist die wahre Religion, und die wahre Religion ist die wahre Philosophie."[2] Die Trennung ist erst später. Scotus machte nun so den Anfang; er gehört aber eigentlich nicht zu den Scholastikern.

B. Allgemeine geschichtliche Gesichtspunkte.

Die nähere scholastische Philosophie hält sich vielmehr an die Glaubenslehre der christlichen Kirche; das kirchliche System, was sie dabei zu Grunde legte, wurde früh durch Kirchenconcilien festgesetzt, während der Glaube der evangelischen Kirche schon vor diesen Concilien, auf die sich die katholische Kirche stützt, vorhanden gewesen ist. Die Hauptgedanken und Interessen des Denkens, die den Scholastikern eigen sind, sind einerseits der Streit zwischen Nominalismus und Realismus, andererseits die Beweise vom Daseyn Gottes, eine ganz neue Erscheinung.

1. Bauen der Glaubenslehre auf metaphysische Gründe.

Näher war das Bemühen der Scholastiker erstens, die Glaubenslehre der christlichen Kirche auf metaphysische Gründe

[1] Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p. 182. (Tennemann, Bd. VIII, S. 71—72.)

[2] De praedestinatione. Prooemium. (Veterum auctorum, qui IX saeculo de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta, cura Gilb. Mauguin. Paris. 1650. T. I, p. 103.)

zu bauen. Hernach werden auch die gesammten Lehren der Kirche systematisch behandelt. Dann hatten die Scholastiker Zweige, Modificationen an dieser Lehre, die durch den Lehrbegriff nicht entschieden waren. Jene Gründe selbst und dann diese weiteren speciellen Seiten waren dem freien Raisonnement überlassene Gegenstände. Neuplatonische Philosophie lag zunächst den Theologen vor; man erkennt die Manier dieser Schule in den ältern und reinern Scholastikern. Anselmus und Abälard haben sich unter den spätern berühmt gemacht.

a. Anselmus.

Unter denjenigen, welche kirchliche Lehren auch durch den Gedanken erweisen wollten, ist Anselmus ein sehr angesehener und geehrter Mann: geboren zu Aosta in Piemont gegen 1034, wurde er 1060 Mönch zu Bec, und sogar 1093 zum Erzbischof von Canterbury erhoben; er ist 1109 gestorben.[1] Er hat die Lehre der Kirche auf philosophische Weise zu betrachten und zu beweisen gesucht; es wird sogar von ihm gesagt, daß er den Grund zur scholastischen Philosophie gelegt habe.

Er sagt in Ansehung des Verhältnisses des Glaubens zum Denken Folgendes: „Unser Glaube ist gegen die Gottlosen mit der Vernunft zu vertheidigen, nicht gegen die, welche sich des Namens eines Christen rühmen; denn von diesen wird mit Recht verlangt, daß sie die durch die Taufe übernommene Verbindlichkeit unverbrüchlich halten werden. Jenen muß vernünftig aufgezeigt werden, wie unvernünftig sie gegen uns streiten. Der Christ muß durch den Glauben zur Vernunft fortgehen, nicht von der Vernunft aus zum Glauben kommen: noch weniger aber, wenn er nicht zu begreifen vermag, vom Glauben abgehen. Sondern wenn er zum Erkennen durchzudringen vermag, so hat er

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 115, 117.

seine Freude daran: wo nicht, so verehrt er." [1] Sehr merkwürdig sagt er, was das Ganze seines Sinnes enthält, in seiner Abhandlung Cur Deus homo (I, 2), die reich an Speculationen ist: „Es scheint mir eine Nachlässigkeit zu seyn, wenn wir im Glauben fest sind, und nicht suchen, das, was wir glauben, auch zu begreifen." Jetzt erklärt man dieß für Hochmuth; unmittelbares Wissen, Glauben hält man für höher als Erkennen. Anselmus aber und die Scholastiker haben das Gegentheil sich zum Zweck gemacht.

Anselm kann ganz besonders als der Grundleger der scholastischen Theologie von dieser Seite angesehen werden. Denn der Gedanke, durch ein einfaches Raisonnement zu beweisen, was geglaubt wurde — daß Gott ist —, ließ ihm Tag und Nacht keine Ruhe, und quälte ihn lange. Anfänglich hielt er es für des Teufels Versuchung, daß er die göttlichen Wahrheiten durch die Vernunft beweisen wollte, und war angst und bange davor: endlich aber sey es ihm gelungen durch die Gnade Gottes, in seinem Proslogium. [2] Dieß ist der sogenannte ontologische Beweis vom Daseyn Gottes, den er aufgestellt hat, und der ihn besonders berühmt gemacht hat. Dieser Beweis ist bis auf die Kantischen Zeiten, und von dem, welcher noch nicht bis zum Kantischen Standpunkt gekommen ist, noch bis auf die heutige Zeit, unter der Reihe der Beweise genannt worden. Er ist verschieden von dem, was wir bei den Alten finden und lesen: Gott, sagte man nämlich, ist der absolute Gedanke, als objectiv; denn weil die Dinge in der Welt zufällig sind, so sind sie nicht das Wahre an und für sich, sondern dieß ist das Unendliche. Auch kannten die Scholastiker wohl aus der Aristotelischen Philosophie den metaphysischen Satz, daß die Möglichkeit nichts für sich, sondern

[1] Anselmi Epistol. XLI, l. 11. (Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 159—160.)

[2] Tennemann, Band VIIII, Abth. 1, S. 116; Eadmerus: De vita Anselmi (subjuncta operibus Anselmi editis a Gabr. Gerberon. 1721. Fol.), p. 6.

schlechthin eins mit der Wirklichkeit ist. Später dagegen bei Anselm tritt der Gegensatz von Gedanke selbst und Seyn auf. Es ist merkwürdig, daß jetzt erst durchs Mittelalter im Christenthum und nicht früher der allgemeine Begriff und das Seyn, wie in der Vorstellung, in dieser reinen Abstraction als diese unendlichen Extreme festgestellt wurden, und so das höchste Gesetz zum Bewußtseyn gekommen ist; es ist aber die höchste Tiefe, den höchsten Gegensatz zum Bewußtseyn zu bringen. Nur blieb es bei der Entzweiung als solcher stehen, wiewohl Anselm auch die Verbindung beider Seiten gesucht hat. Während aber bisher Gott als das absolut Seyende erschien, und ihm das Allgemeine als Prädicat beigelegt wurde: so fängt mit Anselm der umgekehrte Gang an, daß das Seyn zum Prädicate wird, und die absolute Idee zuerst gesetzt ist als das Subject, aber des Denkens. Wenn so einmal das Seyn Gottes als das erste Vorausgesetzte aufgegeben und als ein Gedachtseyn gesetzt ist: so ist das Selbstbewußtseyn auf dem Wege, in sich zurückzukehren. Dann fällt die Frage ein: Ist Gott? während nach der andern Seite die Hauptfrage war: Was ist Gott?

Der ontologische Beweis, welcher der erste eigentlich metaphysische Beweis vom Daseyn Gottes ist, nahm mithin die Wendung, daß Gott als die Idee des Wesens, das alle Realität in sich vereinigt, auch die Realität des Seyns in sich hat; dieser Beweis fließt also aus dem Begriffe Gottes, daß er das allgemeine Wesen der Wesen. Der Inhalt dieses Raisonnements ist bei Anselm (Proslogium, c. 2.) folgender: „Es ist etwas Anderes, daß eine Sache im Verstande sey; etwas Anderes, einzusehen, daß sie existirt. Auch ein Unwissender (insipiens) wird also überzeugt seyn, daß etwas ist im Gedanken, über das nichts Größeres gedacht werden kann; denn so wie er dieß hört, versteht er es: und Alles, was man versteht, ist im Verstande. Dasjenige nun aber, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, kann doch gewiß nicht allein im Verstande seyn. Denn wenn es nur als Gedach-

tes genommen wird, kann also auch genommen werden, daß es sey: das ist aber größer," als das nur Gedachte. „Wäre also das, worüber nichts Größeres gedacht werden kann, bloß im Verstande: so wäre das, worüber nichts Größeres gedacht werden könne, Etwas, worüber etwas Größeres gedacht werden kann. Das ist aber doch wahrlich unmöglich; es existirt also ohne Zweifel Etwas, über welches nichts Größeres gedacht werden kann, sowohl im Verstande als in der Sache." Die höchste Vorstellung kann nicht allein im Verstande seyn; es muß dazu gehören, daß sie existire. So erhellt, daß das Seyn oberflächlicher Weise unter das Allgemeine der Realität subsumirt ist, daß insofern das Seyn nicht in den Gegensatz mit dem Begriffe tritt. Das ist ganz richtig; nur ist der Uebergang nicht gezeigt, daß der subjective Verstand sich selbst aufhebt. Dieß ist aber eben die Frage, die das ganze Interesse ausmacht. Indem Realität oder Vollkommenes gesagt wird, so daß es noch nicht seyend gesetzt ist: so ist es ein Gedachtes, und dem Seyn vielmehr entgegengesetzt, als daß dieß unter es subsumirt wäre.

Diese Argumentation hat bis auf Kant gegolten; und wir sehen darin das Bestreben, die Lehre der Kirche durch Vernunft zu erkennen. Dieser Gegensatz von Seyn und Denken ist der Anfangspunkt der Philosophie: das Absolute, das die beiden Gegensätze in sich enthält, — ein Begriff, nach Spinoza, der sein Seyn zugleich in sich schließt. Gegen Anselmus ist aber zu bemerken, daß die formell logische Weise des Verstandes, der Gang des scholastischen Raisonnirens darin vorhanden ist; der Inhalt ist wohl richtig, die Form aber mangelhaft. Denn erstens wird die Bestimmung, „der Gedanke eines Höchsten," als das prius vorausgesetzt. Das Zweite ist, daß es zweierlei Gedachtes gebe, eines das sey und ein anderes, das nicht sey; der Gegenstand, der nur gedacht sey, ohne zu seyn, sey ein ebenso unvollkommener als der, welcher nur sey, ohne gedacht zu werden. Das Dritte ist, das Höchste müsse also auch seyn. Es darf aber das Höchste, der Maßstab,

an dem das Weitere gemessen werden soll, keine bloße Voraussetzung seyn, wie wir sie im Begriff des Vollkommensten aufgestellt finden, als eines Inhalts, der Gedanke ist und zugleich ist. Dieser eigentliche Inhalt, die Einheit des Seyns und Denkens, ist also zwar der wahrhafte Gehalt; weil Anselm ihn aber nur in Form des Verstandes vor sich hatte, so sind die Gegensätze nur in einer dritten Bestimmung — dem Höchsten —, die insofern als Regel außer ihnen ist, identisch und an ihr gemessen. Hierin liegt, daß man zunächst den subjectiven Gedanken, und unterschieden davon das Seyn hat. Wir geben zu, daß, wenn wir einen Inhalt denken (und ob dieß Gott sey oder irgend ein anderer, scheint gleichgültig): so kann es der Fall seyn, daß dieser Inhalt nicht sey. Die Bestimmung, „ein Gedachtes, das nicht ist," wird nun unter jene Regel subsumirt, und ist ihr nicht angemessen. Wir räumen ein, daß das Wahrhafte ist, was nicht bloß Denken ist, sondern auch ist. Von diesem Gegensatze spricht man hier aber nicht. Allerdings wäre Gott unvollkommen, wenn er bloß Gedanke wäre, und nicht auch die Bestimmung des Seyns hätte. In Bezug auf Gott müssen wir aber das Denken gar nicht als bloß subjectiv nehmen; der Gedanke heißt hier der absolute, der reine Gedanke, und so müssen wir ihm die Bestimmung des Seyns zuschreiben. Umgekehrt wäre Gott nur Seyn, würde er nicht als Selbstbewußtseyn von sich selbst gewußt, so wäre er nicht Geist, ein Denken, das sich denkt.

Kant dagegen hat den Anselmischen Beweis aus dem Grunde angegriffen und verworfen — welcher Verwerfung die ganze Welt hintennachgelaufen ist —, daß die Voraussetzung die ist, daß die Einheit des Seyns und Denkens das Vollkommenste sey. Was Kant so heutiges Tages aufzeigt, daß das Seyn und Denken verschieden sey, und mit dem Denken noch gar nicht gesetzt sey, daß es sey, kritisirte nun schon zu jener Zeit ein Mönch, Gaunilo, der gegen diesen Beweis des Anselm einen liber pro in-

sipiente geschrieben hat, wogegen Anselm selbst seinen liber apologeticus adversus insipientem richtete.[1] So sagt Kant (Kritik d. reinen Vernunft, S. 464 der sechsten Aufl.): Wenn wir uns hundert Thaler denken, so schließt diese Vorstellung noch nicht das Seyn in sich. Das ist allerdings richtig: was nur vorgestellt ist, ist nicht, ist aber auch kein wahrhafter Inhalt; sondern was nicht ist, ist eben nur eine unwahre Vorstellung. Von einer solchen ist aber hier nicht die Rede, sondern von dem reinen Denken; es ist dieß auch gar keine Neuigkeit, daß sie verschieden sind, — das wußte Anselm ebenso gut. Gott ist das Unendliche, wie Leib und Seele, Seyn und Gedanken auf ewig verbunden sind; dieß ist die speculative, wahrhafte Definition von Gott. Dem Beweise, den Kant kritisirt, so wie es noch jetzt nach seiner Art gäng und gäbe ist, fehlt also nur die Einsicht in die Einheit des Denkens und Seyns beim Unendlichen; und diese nur muß der Anfang seyn.

Andere Beweise, wie z. B. der kosmologische, welcher von der Zufälligkeit der Welt auf ein absolutes Wesen schließt, haben damit nicht die Idee des absoluten Wesens als Geist erschöpft, und sind ohne Bewußtseyn darüber, daß es ein Gedachtes ist. Der alte physicotheologische, den schon Sokrates hatte, aus der Schönheit, Anordnung, den organischen Zwecken, setzt zwar einen Verstand, ein reicheres Denken des absoluten Wesens, nicht nur das unbestimmte Seyn; aber in diesem Beweise bleibt es ebenso bewußtlos, daß Gott die Idee ist. Und dann was für ein Verstand ist Gott? Ein anderer, unmittelbarer; dann ist dieser Geist für sich. Ferner ist ebenso Unordnung; und es muß also noch etwas Anderes begriffen werden, als nur diese erscheinende Ordnung der Natur. Davon aber nach dem Daseyn Gottes zu fragen, seine gegenständliche Weise zu einem Prädicate zu machen, und so zu wissen, daß Gott Idee ist, bis dahin, daß das abso-

[1] Gaunilo: Liber pro insipiente, c. 5; Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 139; Brucker, Hist. crit. phil. T. III, p. 665.

lute Wesen Ich = Ich, das denkende Selbstbewußtseyn ist, nicht als Prädicat, sondern so, daß jedes denkende Ich das Moment dieses Selbstbewußtseyns ist, ist noch ein weiter Schritt. Hier, wo wir diese Form zuerst auftreten sehen, ist das absolute Wesen schlechthin für das Jenseits des endlichen Bewußtseyns zu nehmen; dieß ist sich das Nichtige, und hat sein Selbstgefühl noch nicht erfaßt. Es hat allerhand Gedanken über die Dinge, die Dingheit selbst ist ihm auch solch' ein Prädicat; aber es ist damit noch nicht in sich zurückgekehrt, weiß vom Wesen, nur nicht von sich selbst.

Hiermit, sagt Tennemann (Bd. VIII, Abth. 1, S. 121) „hat Anselm den ersten förmlichen Grund zur scholastischen Theologie gelegt;" schon vorher aber war dasselbe, nur beschränkter, und nur für einzelne Dogmen vorhanden, wie auch noch bei Anselm. Seine Schriften zeugen von Tiefsinn und Geist; und er erregte die Philosophie der Scholastiker, indem er die Theologie mit der Philosophie verband. Die Theologie des Mittelalters steht so viel höher, als die der neuern Zeit; nie sind Katholiken solche Barbaren gewesen, daß über die ewige Wahrheit nicht erkannt, sie nicht philosophisch gefaßt werden sollte. Dieß ist das Eine, was bei Anselm herauszuheben ist; das Andere ist, daß jener höchste Gegensatz von Denken und Seyn in seiner Einheit aufgefaßt wurde.

b. Abälard.

An Anselm schließt sich Peter Abälard an, die Beide vornehmlich dazu beitrugen, die Philosophie in die Theologie einzuführen. Abälard lebte um 1100, von 1079—1142; und ist durch seine Gelehrsamkeit bekannt, noch berühmter aber in der empfindsamen Welt durch seine Liebe zu Heloise und seine Schicksale.[1] Er ist nach Anselm zu großem Ansehen gelangt: und hat die

[1] Tiedemann: Geist d. specul. Philos. Band IV, S. 277; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 762.

Lehre der Kirche ebenso behandelt, besonders die Dreieinigkeit auf philosophische Weise zu beweisen gesucht. Er lehrte zu Paris. Wie um jene Zeit Bologna für die Juristen, so war Paris für die Theologen der Mittelpunkt der Wissenschaften; es war der damalige Sitz der philosophirenden Theologie. Abälard hat dort oft vor Schaaren von tausend Zuhörern vorgetragen. Die theologische Wissenschaft und das Philosophiren darüber war in Frankreich (wie in Italien die Jurisprudenz) ein Haupt-Moment, das, als für die Entwickelung Frankreichs höchst bedeutend, bisher nur zu sehr vernachlässigt ist. Es galt die Vorstellung, daß Philosophie und Religion ein und dasselbe seyen; was sie an und für sich auch sind. Man kam aber bald auf die Distinction, „daß Manches in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch seyn könne;" dieses hat die Kirche geläugnet. Tennemann (Band VIII, Abth. 2, S. 460—461) führt so aus einem Rescripte des Bischof Stephan an: „Sie sagen, daß dieß wahr sey nach der Philosophie, und nicht nach dem katholischen Glauben; als ob es zwei widersprechende Wahrheiten geben, und in den Aussprüchen der verdammten Heiden eine der Wahrheit der heiligen Schrift widerstreitende Wahrheit vorhanden seyn könne." Indem dann allerdings, durch die 1270 erfolgte Absonderung der vier Facultäten der Pariser Universität, die Philosophie von der Theologie ausgeschieden wurde, so wurde ihr doch zugleich verboten, theologische Glaubenssätze dem Disputiren zu unterwerfen.[1]

2. Methodische Darstellung des kirchlichen Lehrbegriffs.

Das Weitere ist die nähere bestimmtere Form, die die scholastische Theologie bekommen hat; so entstand jetzt in einer zweiten Richtung der scholastischen Philosophie das Hauptbemühen, den Lehrbegriff der christlichen Kirche methodisch zu machen, zugleich in Verbindung mit allen jenen metaphysischen Gründen.

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 457—458.

Diese stellte man nebst ihren Gegengründen bei allen Lehren gegeneinander auf, so daß die Theologie in einem wissenschaftlichen Systeme dargestellt worden ist: während früher der kirchliche Unterricht für die allgemeine Bildung der Geistlichen darauf beschränkt war, daß man Glaubenslehren nach einander vortrug, und über jeden Satz aus Augustin namentlich und andern Kirchenvätern Stellen zusammenschrieb.

a. Petrus Lombardus.

Die Männer, die Jenes geleistet haben, waren erstens Petrus aus Novara in der Lombardei, in der Mitte des zwölften Jahrhunderts, der Urheber dieser Methode; er ist im Jahre 1164 gestorben. Petrus Lombardus stellte ein Ganzes von scholastischer Theologie auf, welches mehrere Jahrhunderte lang die Grundlage des kirchlichen Lehrbegriffs blieb. Er verfaßte so seine quatuor libri sententiarum, daher er auch den Namen Magister sententiarum erhielt: wie jeder scholastische Gelehrte damals ein Prädicat hatte, z. B. Doctor acutus, invincibilis, sententiosus, angelicus u. s. f. Auch Andere bedienten sich dieses Titels für ihre Werke; so schrieb Robert Pulleyn sententiarum libros octo.[1]

Lombardus sammelte die Hauptbestimmungen der kirchlichen Lehre aus Concilien und Kirchenvätern, und fügte dann über besondere Umstände subtile Fragen hinzu, welche die Schule beschäftigten, und ein Gegenstand der Disputationen wurden. Er selbst beantwortete zwar diese Fragen, ließ aber dann noch Gegengründe folgen; und seine Antwort läßt die Sache oft problematisch, so daß die Fragen eigentlich nicht entschieden waren. Die Gründe werden also von beiden Seiten aufgezählt; auch die Kirchenväter widersprechen sich, und für die eine und die andere entgegengesetzte Seite sammelte man so eine Menge Beweisstellen aus ihnen. So entstanden theses, dazu quaestiones, hierzu argumenta, dagegen positiones, und endlich dubia, — je nachdem man die Worte in diesem oder

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 764—768.

jenem Sinne nahm, dieser oder jener Autorität folgen will. Es kam doch Methode herein.

Ueberhaupt macht diese Mitte des zwölften Jahrhunderts die Epoche aus, wo die Scholastik als gelehrte Theologie allgemeiner wurde. Das Buch des Lombardus ist im ganzen Mittelalter von den doctores theologiae dogmaticae commentirt worden, welche nun als die öffentlichen Bewahrer der kirchlichen Lehre galten, während die Geistlichkeit die Seelsorge hatte. Jene Doctoren hatten große Autorität, hielten Synoden, kritisirten und verdammten diese oder jene Lehren und Bücher als ketzerisch u. s. f.: auf Synoden, oder als Sorbonne, eine Gesellschaft solcher Doctoren an der Universität zu Paris. Man kann sie für Kirchenversammlungen, für eine Art von Vätern in Ansehung des christlichen Lehrbegriffs ansehen. Besonders verwarfen sie die Schriften von Mystikern, wie des Amalrich und seines Schülers David von Dinanto, die in ihrer Ansicht, dem Proklus ähnlich, auf die Einheit zurückgingen. Amalrich, der 1204 als Ketzer angeklagt wurde, sagte z. B.: „Gott ist Alles, Gott und die Creatur sind nicht verschieden; in Gott sind alle Dinge, Gott ist die Eine allgemeine Substanz." David behauptete: „Gott ist die erste Materie, und Alles ist Eins der Materie nach und Gott eben diese Einheit." Er theilte alle Dinge in drei Klassen, Körper, Seelen, ewige immaterielle Substanzen oder Geister: „Das untheilbare Princip der Seelen ist der νοῦς, das der Geister Gott. Diese drei Principien sind identisch, und daher alle Dinge dem Wesen nach Eins." Seine Bücher wurden verbrannt.[1]

b. Thomas von Aquino.

Der Andere, der hier ebenso berühmt ist, als Petrus Lombardus, war Thomas Aquinas: aus dem gräflichen Geschlechte Aquino im Neapolitanischen auf dem väterlichen Schlosse Roccasicca 1224 geboren. Er trat in den Dominicaner-Orden, und starb 1274 auf einer Reise zu einer Lyoner Kirchenversammlung. Er besaß eine sehr ausgebreitete Kenntniß der Theologie und des Aristoteles; er hieß auch Doctor angelicus und communis, ein zweiter Augustin. Er war ein Schüler des Albertus Magnus, schrieb Commentarien über Aristoteles und den Petrus Lombardus, und verfaßte auch selbst eine summa theologiae (d. h. einen Lehrbegriff), die ihm, wie seine übrigen Schriften, das größte Ansehen erwarb, und ein Hauptbuch in der ganzen scholastischen Theologie wurde.[1] Es finden sich in diesem Buche zwar logische Förmlichkeiten, aber nicht dialektische Spitzfindigkeiten, sondern gründliche metaphysische Gedanken, über den ganzen Umfang der Theologie und Philosophie.

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 317, 325; Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 688; Thomas Aquinas: in IV libros sentent. L. II, Dist. 17, Qu. 1, Art. 1; Alberti Magni: Summa Theol. P. I, Tract. IV, Qu. 20 (Oper. T. XVII, p. 76).

Thomas von Aquino hat ebenso Fragen, Antworten und Zweifel hinzugefügt, und den Punkt angegeben, von dem die Auflösung abhängt. Das Hauptgeschäft der scholastischen Theologie hat darin bestanden, die summa des Thomas auszuführen. Die Hauptsache war, die Theologie philosophisch und weiter systematisch zu machen; Petrus Lombardus und Thomas von Aquino sind in dieser Rücksicht die berühmtesten, und man hat sie bei allen weitern gelehrten Bearbeitungen lange zum Grunde gelegt. Zum Grunde liegen bei Thomas Aristotelische Formen, z. B. die des Substantiellen (forma substantialis), seiner Entelechie (ἐνέργεια) analog. Ueber die Erkenntnißlehre sagte er: Die materiellen Dinge bestehen aus Form und Materie; die Seele hat die substantielle Form des Steines in sich.[2]

c. Johannes Duns Scotus.

In Rücksicht der formellen Ausbildung der philosophischen Theologie ist ein Dritter berühmt, Duns Scotus, Doctor

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 550—553; Brucker. l. l. p. 802.
[2] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 554—561.

subtilis, ein Franciscaner, geboren zu Dunston in der Grafschaft Northumberland, der nach und nach an dreißigtausend Zuhörer hatte. Im Jahre 1304 kam er nach Paris, und 1308 nach Köln, als Doctor der dasigen neuen Universität. Er wurde mit großer Feierlichkeit empfangen, starb jedoch daselbst bald nach seiner Ankunft am Schlagfluß, und soll lebendig begraben worden seyn. Er soll nur 34, nach Andern 43, nach Andern 63 Jahr alt geworden seyn; denn das Jahr seiner Geburt ist nicht bekannt.[1] Er schrieb Commentarien über den Magister sententiarum, die ihm den Ruhm eines sehr scharfsinnigen Denkers verschafften: nach der Ordnung, daß er anfängt mit dem Beweise der Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung gegen das bloße Licht der Vernunft.[2] Wegen seines Scharfsinns hat man ihn auch den Deus inter philosophos genannt. Er erhielt ganz ungeheure Lobeserhebungen. Man sagte von ihm: „Er hat die Philosophie so ausgebildet, daß er selbst deren Erfinder hätte seyn können, wenn er sie nicht schon vorgefunden hätte; er wußte die Mysterien des Glaubens so, daß er sie fast nicht geglaubt hat: die Geheimnisse der Vorsehung, als ob er sie durchdrungen: die Eigenschaften der Engel, als ob er selbst ein Engel wäre; er schrieb in wenigen Jahren so Vieles, daß es zu lesen kaum Ein Mensch, es zu verstehen kaum irgend Jemand hinreicht."[3]

Es scheint nach allen Zeugnissen, daß Scotus der scholastischen Disputirmethode und dem Stoff derselben mit Gründen und Gegengründen in Schlüssen zu ihrem höchsten Gipfel verholfen; seine Manier ist, einer jeden Sentenz eine lange Reihe distinctiones, quaestiones, problemata, solutiones, argumenta pro et contra beigefügt zu haben. Indem er seine Argumentationen in einer eben solchen Reihe auch widerlegte, so fiel damit auch wieder

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 825—828; Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. IV. p. 970.

[2] Duns Scotus in Magistrum sententiarum. Prooemium (Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 706).

[3] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 828; et not. aus Sancrutius.

Alles auseinander; daher gilt er dafür, daß er der Urheber der quodlibetanischen Methode gewesen. Die Quodlibeta hießen Sammlungen vermischter Abhandlungen über einzelne Gegenstände in der gewöhnlichen Manier zu disputiren, die über Alles spricht, aber ohne systematische Ordnung, und ohne daß ein Ganzes ausgeführt und dargestellt wurde; die Anderen schrieben dagegen summas. Das Latein des Scotus ist sehr barbarisch, aber zur philosophischen Bestimmtheit gut geeignet; er hat eine unendliche Menge neuer Sätze, Wörter und Zusammensetzungen erfunden.

3. Bekanntschaft mit den Aristotelischen Schriften.

Ferner ist eine dritte Richtung zu bemerken, die aus dem äußerlich geschichtlichen Umstand entsprang, daß zu Ende des zwölften und im dreizehnten Jahrhundert die abendländischen Theologen allgemeiner mit den Aristotelischen Schriften und deren Griechischen und Arabischen Commentatoren in Lateinischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bekannt wurden, die nun auch von ihnen vielfach benutzt, weiter commentirt und argumentirt wurden; und die Verehrung, Bewunderung und das Ansehen des Aristoteles stieg auf's Höchste.

a. Alexander von Hales.

Zuerst wird diese Bekanntschaft mit Aristoteles und den Arabern sichtbar in Alexander von Hales (gest. 1245), dem Doctor irrefragabilis. Der frühere Weg dieser Bekanntschaft ist schon oben (S. 119) angezeigt. Bisher war die Bekanntschaft mit Aristoteles dürftig, und beschränkte sich, wie wir (S. 121) sahen, viele Jahrhunderte hindurch besonders auf dessen Logik durch Boethius, Augustin und Kassiodor, was sich von der ältesten Zeit her erhalten hat; nur bei Scotus Erigena sahen wir (S. 142—143) eine, wenn gleich ganz vereinzelte Kenntniß des Griechischen. In Spanien unter den Arabern blühten die Wissenschaften sehr, namentlich war die Universität Corduba in Andalusien Mittelpunkt der Ge-

lehrsamkeit; viele Abendländer reisten hierher, wie schon der als Gerbert früher so bekannte Pabst Silvester II. als Mönch nach Spanien entflohen war, bei den Arabern zu studiren. [1] Besonders Arzneiwissenschaft und Alchimie wurden fleißig betrieben. Die christlichen Aerzte studiren dort bei Jüdisch-Arabischen Lehrern. Es sind vornehmlich die Aristotelische Metaphysik und Physik, die damals bekannt wurden; daraus sind Auszüge (summae) verfertigt worden. Die Logik und Metaphysik des Aristoteles wurden nun in endlose Unterscheidungen auf das Weiteste ausgesponnen, und in eigenthümliche syllogistische Verstandes-Formen gebracht, die die Grundlage zur Behandlung der Materien vornehmlich ausmachten; wodurch die dialektische Spitzfindigkeit noch sehr vermehrt ward, während das eigentlich Speculative bei Aristoteles im Hintergrund blieb für den Geist der Aeußerlichkeit und damit auch der Unvernunft.

Der Hohenstaufische Kaiser Friedrich II. ließ sodann Aristotelische Bücher aus Konstantinopel kommen, und in's Lateinische übersetzen. Anfangs zwar, beim ersten Erscheinen der Aristotelischen Schriften, machte die Kirche Schwierigkeiten; das Lesen von seiner Metaphysik und Physik und den daraus verfertigten Summen, so wie auch der Vortrag darüber wurde verboten in einer Kirchen-Synode zu Paris 1209. Auch kam 1215 der Cardinal Robert Corceo nach Paris, und hielt daselbst eine Visitation der Universität: worauf er anordnete, daß ordentliche Vorlesungen über die dialektischen Schriften des Aristoteles gehalten würden; doch verbot er das Lesen und die Vorträge über die Metaphysik und Naturphilosophie des Aristoteles, so wie über die daraus verfertigten Auszüge, und über die Lehre der Ketzer Dinanto und Amalrich, so wie des Spaniers Mauritius. Papst Gregor in einer an die Universität von Paris 1231 erlassenen Bulle, ohne der Metaphysik zu gedenken, verbot die Bücher der Physik, so lange bis sie geprüft und von allem Verdachte des

[1] Trithemius: Annal. Hirsaugiens. T. I, p. 135.

Irrthums gereinigt seyn würden. Später aber, 1366, wurde im Gegentheil von zwei Cardinälen verordnet, daß Niemand sollte Magister werden können, wenn er nicht die vorgeschriebenen Bücher des Aristoteles, unter denen auch die Metaphysik und einige der physischen waren, studirt und sich in deren Erklärung fähig bewiesen hätte. [1] Erst viel später jedoch, als überhaupt Griechische Literatur sich wieder verbreitet hatte, ist man mit dem Griechischen Texte der Aristotelischen Schriften mehr bekannt worden.

b. Albertus Magnus.

Unter denen, die sich durch das Commentiren der Aristotelischen Schriften ausgezeichnet haben, ist besonders zu bemerken Albertus Magnus, der berühmteste Deutsche Scholastiker, aus dem adligen Geschlecht von Bollstädt; Magnus ist entweder Familienzuname, oder wegen des Ruhms gegeben. Er wurde 1193 oder 1205 in Lauingen an der Donau in Schwaben geboren, und studirte anfangs in Padua, wo sein Studir-Zimmer noch jetzt den Reisenden gezeigt wird. Im Jahre 1221 wurde er Dominicanermönch, und lebte nachher in Cöln als Ordens-Provincial in Deutschland; er starb 1280. Es wird von ihm erzählt, er habe sich in seiner Jugend sehr stumpfsinnig gezeigt, bis ihm nach einer Legende die Jungfrau Maria in Gesellschaft von drei andern schönen Frauen erschien, ihn zur Philosophie aufmunterte, von seiner Geistesschwäche befreite, und das Versprechen gab, daß er die Kirche erleuchten, und seiner Wissenschaft ungeachtet doch rechtgläubig sterben werde. So geschah es auch; denn fünf Jahre vor seinem Tode habe er ebenso schnell alle seine Philosophie wieder vergessen, und sey dann wirklich in der Stumpfheit und Orthodoxie seiner frühern Jahre gestorben. Daher führt man das

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 779, 697; Tennemann, Bd. VIII, Abth. 1, S. 353—359, und daselbst Anm. 3 (vergl. Jourdain, Gesch. d. Arist. Schriften im Mittelalter, übersetzt von Stahr, S. 165—176); Bulaeus: Hist. Univers. Paris. T. III, p. 82, 142; Launoius, De varia Arist. fortuna in Academ. Paris. c. IX, p. 210.

alte Sprichwort von ihm an: „Albertus iſt ſchnell aus einem Eſel ein Philoſoph, und aus Einem Philoſophen ein Eſel geworden.“ Unter ſeiner Wiſſenſchaft verſtand man dann auch beſonders die Zauberei. Denn obwohl es der eigentlichen Scholaſtik ganz fremd war, dieſe vielmehr über die Natur vollkommen blind war: beſchäftigte er ſich doch mit natürlichen Dingen, und verfertigte unter Anderem eine Sprechmaſchine, vor der ſein Schüler, Thomas von Aquino, erſchrak, und nach ihr ſelbſt ſchlug, weil er darin ein Werk des Teufels ſah. Auch daß er Wilhelm von England mitten im Winter in einem blühenden Garten empfangen und bewirthet habe, wird ihm als Zauberei angerechnet,[1] während wir — den Wintergarten bei Fauſt doch ganz natürlich finden.

Albert hat ſehr viel geſchrieben, und wir haben davon noch einundzwanzig Folianten übrig. Er ſchrieb über den Dionyſius Areopagita, commentirte den Magister sententiarum, war in Arabern und Rabbinern vorzüglich bewandert, wie in der Kenntniß der Ariſtoteliſchen Werke, obſchon er ſelber kein Griechiſch, noch Arabiſch verſtand. Er ſchrieb auch über Ariſtoteles' Phyſik. Von der mangelhaften Kenntniß der Geſchichte der Philoſophie findet ſich bei ihm ein merkwürdiges Beiſpiel. Den Namen Epikureer leitet er (Opera, T. V, p. 530—531) davon her, daß ſie auf der faulen Haut lägen (ἐπὶ cutem), oder auch von cura, weil ſie ſich um viel unnütze Dinge bekümmerten (supercurantes). Die Stoiker ſtellt er ſich vor, wie unſere Chorſchüler; ſie ſeyen, ſagt er, Leute geweſen, die Lieder gemacht (facientes cantilenas), und in den Säulengängen ſich herumgetrieben hätten. Denn, bemerkt er hierbei ſehr gelehrt, die erſten Philoſophen haben ihre Philoſophie in Verſe eingekleidet, und ſie dann in den Hallen abgeſungen; daher wurden ſie Hallenſteher (Stoici) genannt. Gaſſendi erzählt (Vita Epicuri, I, c. 11, p. 51), als die erſten Epikureer habe Albertus Magnus genannt den Heſiodus, Athalius oder Achalius (von dem wir nichts wiſſen), Cäcina, oder, wie ihn

[1] Brucker. Hist. cr. phil. T. III, p. 788—798.

Andere nennen, Tetinnus, einen Freund des Cicero, und Iſaacus, den Iſraelitiſchen Philoſophen. Wie der dazu kommt, weiß man nun gar nicht. Aus den Stoikern führe Albertus dagegen Speuſippus, Plato, Sokrates und Pythagoras an. Dieſe Anekdoten geben uns ein Bild des Zuſtandes der Bildung der damaligen Zeit.

4. Gegenſatz von Realismus und Nominalismus.

Ein Viertes, was anzuführen iſt, iſt ein Hauptgeſichtspunkt, der das Mittelalter intereſſirt hat: die eigenthümliche philoſophiſche Frage, die in dem Streit der Realiſten und Nominaliſten enthalten war, und ſich nahe zu durch alle Zeiten der Scholaſtik hindurchzog. Was nun dieſen Streit im Allgemeinen betrifft, ſo bezieht er ſich auf den metaphyſiſchen Gegenſatz des Allgemeinen und des Individuellen; er beſchäftigt die ſcholaſtiſche Philoſophie mehrere Jahrhunderte, und macht ihr große Ehre. Man unterſcheidet ältere und neuere Nominaliſten und Realiſten, doch iſt die Geſchichte der Realiſten und Nominaliſten ſonſt ſehr dunkel; und wir wiſſen mehr übers Theologiſche, als über dieſe Seite.

a. Roſcelin.

Der Urſprung des Streites ſteigt bis in das elfte Jahrhundert zurück, Roscelin iſt der älteſte Nominaliſt; und der berühmte Abälard, obgleich er ſchon als Gegner des Roſcelin auftritt, iſt doch ſelbſt noch Nominaliſt. Roſcelin ſchrieb auch gegen die Dreieinigkeit, und wurde 1092 auf einer Kirchenverſammlung von Soiſſons wegen Ketzerei verdammt; doch hatte er noch wenig Einfluß.[1]

Es handelt ſich um das Allgemeine überhaupt (universale) oder die Gattung, das Weſen der Dinge; was bei Plato Idee

[1] Anselmus: De fide trinitatis, c. 2—3; Epist. XLI, l. 11; Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 158.

genannt wurde, z. B., das Seyn, die Menschheit, das Thier. Die Nachfolger Plato's behaupteten das Seyn dieser Allgemeinen; man vereinzelte dieses, und so sollte z. B. die Tischigkeit auch real seyn (s. oben Th. II, S. 174—175). Wir machen uns Vorstellungen von einem Dinge, sagen „es ist blau;" dieses ist ein Allgemeines. Der Streit ist nun dieser, ob solche Allgemeinheiten etwas Reales an und für sich selbst seyen außer dem denkenden Subjecte, und unabhängig von dem einzelnen existirenden Dinge: so daß sie in den einzelnen Dingen von der Individualität des Dinges und gegeneinander selbstständig existiren; oder ob das Allgemeine nur nominal sey, nur in der subjectiven Vorstellung, ein Gedankending. Diejenigen, welche behaupteten, daß die Universalien außerhalb des denkenden Subjects unterschieden vom einzelnen Dinge ein existirendes Reales seyen, das Wesen der Dinge allein die Idee sey, hießen Realisten, — hier in ganz entgegengesetztem Sinne gegen das, was heutiges Tags Realismus heißt. Dieser Ausdruck hat bei uns nämlich den Inhalt, daß die Dinge, wie sie unmittelbar sind, eine wirkliche Existenz haben; und der Idealismus steht dem entgegen, indem man später diejenige Philosophie so nannte, welche den Ideen allein Realität zuschreibt, dagegen behauptet, daß die Dinge, wie sie in der Einzelnheit erscheinen, nicht ein Wahrhaftes sind. Der Realismus der Scholastiker behauptete ebenso, daß das Allgemeine ein Selbstständiges, Fürsichseyendes, Existirendes sey; denn die Ideen sind nicht der Zerstörung unterworfen, wie die natürlichen Dinge, also unveränderlich, und allein ein wahres Seyn. Wogegen die Anderen, die Nominalisten oder Formalisten, behaupteten, wenn man Gattungen, das Universale bilde, so seyen dieß nur Namen, Formelles, Vorstellungen für uns, die wir machen, eine subjective Verallgemeinerung, ein Product des denkenden Geistes; nur das Individuelle sey das Reale.

Dieß ist nun der Gegenstand der Frage; sie ist von großem Interesse, und beruht auf einem viel höhern Gegensatze, als die Alten gekannt haben. Roscelin legte die allgemeinen Begriffe bloß in das Bedürfniß der Sprache. Er behauptete, die Ideen oder Universalien, wie Seyn, Leben, Vernunft, seyen selbst nichts, als bloße abstracte Begriffe oder Gattungsnamen, die als solche an und für sich keine eigenthümliche allgemeine Realität haben: das Seyende, Lebendige sey nur im Individuum. Gegen diese Behauptung werden Gründe vorgebracht, woraus man ersieht, daß es häufig bis in's höchst Lächerliche geht, wie die christliche Welt zum Grunde gelegt wurde. Abälard wirft nämlich dem Roscelin vor, er behaupte, kein Ding habe Theile, nur die Wörter, welche die Dinge bezeichnen, seyen theilbar. Abälard folgerte, daß nach Roscelin Christus nicht einen wirklichen Theil des gebratenen Fisches, sondern nur einen Theil des Worts „gebratener Fisch" — ich weiß nicht wo — verzehrt habe, da es nach ihm in Wahrheit keinen Theil gebe; welche Auslegung doch ungereimt und höchst frevelhaft seyn würde. [1] Wir raisonniren aus dem gesunden Menschenverstande nicht viel besser.

b. Walther von Montagne.

Walther von Montagne († 1174) ging auf Vereinigung des Einzelnen und Allgemeinen: Das Allgemeine muß individuell seyn, die Universalien müssen mit den Individuen dem Wesen nach vereinigt seyn. [2] Später waren die beiden Partheien als Thomisten, vom Dominicaner Thomas von Aquino, und Scotisten, vom Franciscaner Johann Duns Scotus, berühmt. Doch erlitt die Bestimmung, ob die allgemeinen Begriffe Realität haben und inwiefern, sehr mannigfaltige Modificationen und Schattirungen, so wie die Partheien sehr verschiedene Namen

[1] Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos., Band II, S. 26 (erste Ausgabe); Anselmus: De fide trinitatis, c. 2; Buhle: Lehrbuch d. Geschichte d. Philosoph. Theil V, S. 184; Abaelard. Epist. XXI; Tennemann, Bd. VIII, Abtheil. 1, S. 162—163.

[2] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 339; Joh. Sarisberiensis: Metalogicus, L. II, c. 17.

erhielten. Während der crasse Nominalismus also die allgemeinen Begriffe für bloße Namen erklärte, die nur in der Sprache Realität haben, und allein den Individuen Realität zuschrieb, der Realismus umgekehrt allein den Universalien Realität gab, das die individuellen Dinge Unterscheidende aber nur als ein Accidenz oder eine reine Differenz ansah (ohne daß beide Meinungen recht von dem Einen zum Andern kommen): so waren unter den Scholastikern, welche den richtigen Gedanken faßten, daß die Einschränkung des Allgemeinen und zwar des Allgemeinsten, des Seyns, der Entität, — die Individuation eine Negation ist. Andere sagten, daß dieß Einschränkende selbst etwas Positives sey, aber nicht durch eine Zusammensetzung eins mit dem Allgemeinen sey: sondern in einer metaphysischen Verbindung mit ihm stehe, d. h. einer solchen, wie der Gedanke sich mit dem Gedanken verbindet. Wohin auch dieß gehört, daß das Individuelle nur ein deutlicherer Ausdruck dessen sey, was schon im allgemeinen Begriffe enthalten ist: so daß die Begriffe, ungeachtet ihrer Theilung und an ihnen gesetzten Differenz, doch einfach bleiben: übrigens sey Seyn, Entität schlechthin ein Begriff. [1]

Thomas, welcher Realist war, setzte die allgemeine Idee als unbestimmt, die Individuation in der bezeichneten Materie (materia signata), d. h. der Materie in ihren Dimensionen oder Bestimmungen: das Ur-Princip sey die allgemeine Idee, die Form könne als actus purus, wie bei Aristoteles, für sich seyn; die Identität von Materie und Form, die Formen der Materie als solcher seyen entfernter vom Ur-Princip, — die denkenden Substanzen dagegen bloße Formen. [2] Dem Scotus aber ist das Allgemeine vielmehr das individuelle Eins, eins könne auch im Andern vorkommen; er behauptete also das Princip der Individuation, und das Allgemeine als formell. Die unbestimmte Materie werde durch einen inneren positiven Zusatz individuell; das Wesen der Dinge seyen ihre substantiellen Formen. Occam stellt die Ansicht des Scotus also dar: „In der außer der Seele seyenden Sache existirt dieselbe Natur realiter mit der zu einem bestimmten Individuum einschränkenden (contrahente) Differenz, nur formal unterschieden und an sich weder allgemein noch individuell, sondern unvollständig allgemein in der Sache und vollständig allgemein im Verstande." [1] Scotus hat viel darüber sich den Kopf zerbrochen. Die Formalisten gestanden den Universalien nur die ideale Realität in dem beschauenden göttlichen und menschlichen Verstande zu. [2] So sehen wir, wie nahe damit zusammenhängt der Gedanke, den wir bei den Scholastikern erst finden, nämlich sogenannte Beweise vom Daseyn Gottes zu suchen und zu geben (s. oben, S. 146—151).

[1] Tiedemann: Geist d. specul. Philos. Band V, S. 401—402; Suarez: Disputationes metaphysicae, Disp. I, Sectio 6.

[2] Tiedemann, a. a. O. Band IV, S. 490—491; Thomas Aquinas: De ente et essent. c. 3 et 5.

c. William Occam.

Der Gegensatz zwischen Idealisten und Realisten ist zwar schon früh aufgekommen, aber erst später wieder nach Abälard zur Tagesordnung gebracht, und mit allgemeinem Interesse ausgebildet, besonders durch den Franciscaner Wilhelm Occam, aus dem Dorfe Occam in der Grafschaft Surrey in England, mit dem Beinamen Doctor invincibilis, dessen Blüthe in den Anfang des vierzehnten Jahrhunderts fällt; sein Geburtsjahr ist nicht bekannt. Er ist höchst berühmt durch die Gewandheit, die logischen Waffen zu handhaben: scharfsinnig in Unterscheidungen: fruchtbar, Gründe und Gegengründe zu erfinden u. s. f. Occam war ein Hauptverfechter des Nominalismus, der bisher nur einzelne Freunde, wie Roscelin und Abälard, gehabt hatte; seine zahlreichen An-

[1] Tiedemann: Geist d. spec. Philos. Bd. IV, S. 609—613; Scotus: in Magistrum sententiar. L. II, Dist. 3, Qu. 1—6; Occam: in libr. I. sentent. Dist. II, Quaest. 6 (Tennemann Bd. VIII, Abthl. 2, S. 852—853).

[2] Rixner: Handbuch der Geschichte der Philos. Band II, S. 110.

hänger hießen Occamiſten und waren Franciscaner, während die Dominicaner den Namen der Thomiſten behielten. Der Streit zwiſchen Nominaliſten und Realiſten entbrannte auf das Heftigſte, und wurde auf das Aeußerſte getrieben; ſo daß man noch ein Katheder zeigt, das von dem Platze des Opponenten durch eine Bretterwand geſchieden war, damit ſich die Disputirenden nicht in die Haare gerathen möchten. Von nun an wurde die Theologie in zwei Geſtalten gelehrt (theologia scholastica secundum utramque partem). Auch ſchlich ſich durch die innerlichen Kriege Frankreichs die Politik in das Verhältniß der Orden ein, und dieß erhöhte die Wichtigkeit des Streits, in den die Eiferſucht die Partheien riß. Occam und ſein Orden hat die Anſprüche der Fürſten, z. B. des Königs von Frankreich und des Kaiſers von Deutſchland Ludwig von Baiern, 1322 auf einem Convente ſeines Ordens und ſonſt, gegen die Anmaßungen des Papſtes auf das Stärkſte vertheidigt. Wilhelm ſagte unter Anderem zum Kaiſer: „Vertheidige Du mich mit dem Schwerdte, ſo werde ich Dich mit der Feder vertheidigen.“ Verbote der Pariſer Univerſität, päpſtliche Bullen wurden gegen Occam erlaſſen. Die Pariſer Univerſität verbot, die Lehre des Occam vorzutragen, und den Occam zu citiren. Namentlich wurde 1340 verboten: „Kein Lehrer ſoll ſich erkühnen, einen bekannten Satz eines Schriftſtellers, über den er lieſt, ſchlechthin oder dem Sprachgebrauch nach für falſch zu erklären; ſondern ihn entweder zugeben oder den wahren und falſchen Sinn unterſcheiden, weil ſonſt die gefährliche Folge zu beſorgen, daß die Wahrheiten der Bibel auf gleiche Weiſe verworfen würden. Kein Lehrer ſoll behaupten, daß kein Satz zu unterſcheiden oder näher zu beſtimmen wäre.“ Occam wurde 1328 in den Bann gethan, und ſtarb 1343 zu München.[1]

Occam fragt in einer Schrift (in libr. I. Sentent. Dist. II, Quaest. 4), „ob was unmittelbar und zunächſt durch das Allgemeine und Gleichnamige bezeichnet wird, eine wahre Sache außer der Seele, ein den Dingen, denen es gemeinſchaftlich und gleichnamig iſt, Innerliches und Eſſentiales iſt, und doch realiter von ihnen unterſchieden.“ Dieſe Beſtimmung der Realiſten wird näher von Occam ſo angegeben: „Ueber dieſe Frage iſt die Eine Meinung, daß jegliches gleichnamige Allgemeine eine realiter außer der Seele exiſtirende Sache iſt im Jeglichen und Einzelnen, und daß das Seyn (essentia) eines jeglichen Einzelnen real unterſchieden iſt von jedem Einzelnen“ (von ſeiner Individualität) „und von jedem Allgemeinen; ſo daß der allgemeine Menſch eine wahre Sache iſt außer der Seele, die realiter in jeglichem Menſchen exiſtirt, unterſchieden von jeglichem Menſchen, vom allgemeinen Lebendigen und von der allgemeinen Subſtanz, und ſo von allen Gattungen und Arten, ſowohl den ſubalternen als den nicht ſubalternen.“ Das gleichnamige Allgemeine iſt alſo hiernach nicht mit dem Selbſt, dem letzten Punkt der Subjectivität identiſch. „So viel allgemeine Prädicabilien es vom einzelnen Dinge giebt“ — z. B. Menſchheit, Vernunft, Seyn, Leben, Qualität u. ſ. w. —, „ſo viele real verſchiedene Sachen ſind darin, deren jede realiter von der andern, und von jenem Einzelnen unterſchieden iſt; und alle jene Sachen werden in ſich keineswegs vervielfacht, ſo ſehr auch die Einzelnen vervielfältigt werden, die in jedem Individuum derſelben Art ſind.“ Das iſt die härteſte Vorſtellung der Selbſtſtändigkeit und Abſonderung jeder allgemeinen Beſtimmung zu einer Sache. Occam widerlegt dieß, indem er ſagt: „Keine Sache, die der Zahl nach Eine iſt, kann, ohne daß ſie verändert oder vervielfältigt wird, in mehrern Subjecten oder Individuen ſeyn. Die Wiſſenſchaft bezieht ſich immer nur auf Sätze über das, was gewußt wird; es iſt alſo gleichgültig, ob die Glieder der Sätze gewußte Dinge außer der Seele, oder nur in der Seele ſind; und darum iſt es nicht nöthig, um der

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 846—848, 911—912; Tennemann, Bd. VIII, Abth. 2, S. 903, 944—945, 925, 939—940; Bulaeus: Hist. Univers. Paris., T. IV, p. 257, 265.

Wissenschaft willen, allgemeine von den einzelnen real unterschiedene Dinge anzunehmen."

Occam stellt ferner jener ersten Meinung andere entgegen, entscheidet sich nicht gerade, doch bringt er ebendaselbst (Quaest. 8) am Meisten für die Meinung vor, „daß das Allgemeine nicht etwas Reales ist, das für sich seyende Subjectivität (esse subjectivum) weder in der Seele, noch im Dinge habe. Es ist ein Gebildetes, das aber doch objective Realität (esse objectivum) in der Seele hat, während die äußere Sache diese objective Realität als für sich seyendes Subject (in esse subjectivo) hat. Dieß geht auf folgende Weise zu. Der Verstand, der eine Sache außerhalb der Seele wahrnimmt, bildet sich eine ähnliche Sache im Geiste nach: so daß, wenn er productive Kraft hätte, er sie, wie ein Künstler, als numerisches Eins von der frühern unterschieden in einem an und für sich seyenden Subjecte herausetzen würde. Wem das nicht gefällt, daß diese Vorstellung gemacht genannt werde: so kann man sagen, die Vorstellung und jeder allgemeine Gattungsbegriff sey eine im Geiste subjectiv existirende Qualität, welche ihrer Natur nach das Zeichen eines Dinges außerhalb der Seele ist, wie das Wort ein Zeichen der Sache, welches der Bezeichnende willkührlich erfindet." Tennemann sagt (Bd. VIII, Abth. 2, S. 864): „Eine Folge von dieser Theorie war, daß das Princip der Individuation, welches den Scholastikern so viel zu schaffen gemacht hatte, als unnöthig ganz auf die Seite geschoben wurde." So ist in der That die Hauptfrage bei den Scholastikern die Bestimmung des Allgemeinen; und diese für sich höchst wichtig und bezeichnend für die Bildung der neuern Welt. Das Allgemeine ist das Eine, aber nicht abstract, sondern vorgestellt, gedacht als Alles in sich befassend. Bei Aristoteles war das Allgemeine im Urtheil das Prädicat der Dinge, im Schluß der terminus major. Bei Plotin, besonders bei Proklus, ist das Eine noch unmittheilbar, und wird nur aus seinen Ordnungen erkannt. Weil die christliche Religion aber die offenbare ist, so ist Gott damit einerseits nicht mehr das Unnahbare, Unmittheilbare, ein Verschlossenes: sondern eben die verschiedenen Stufen des Hervorgangs aus ihm sind selbst seine Manifestation, das Dreieinige also das Offenbare; so daß nicht die Triaden und das Eine unterschieden sind, sondern eben diese drei Personen in Gott selbst Gott und Einer sind, d. h. für Anderes seyend, in sich relativ. Der Vater, der Israelitische Gott, ist dieß Eine; das Moment des Sohnes und Geistes ist das Allerhöchste in geistiger und leiblicher Gegenwart, jenes in der Gemeinde, dieses in der Natur. Bei den Neuplatonikern ist das Allgemeine dagegen nur das Frühere, daß dann bloß herausgeht; bei Plato und Aristoteles ist es mehr das Ganze, das All, das All-Eins.

d. Buridan.

Buridan, ein Nominalist, neigt auf die Seite der Deterministen, daß der Wille durch die Umstände bestimmt würde. Gegen ihn wird der Esel angeführt, der zwischen zwei gleichen Bündeln Heu umkommen müßte. — Ludwig XI. ließ 1473 die Bücher der Nominalisten wegnehmen, und an Ketten legen; im Jahre 1481 wurden sie jedoch wieder losgelassen. In der theologischen und philosophischen Facultät sollte Aristoteles, seine Ausleger Averroes, Albertus Magnus, Thomas von Aquino erklärt und studirt werden. [1]

5. Formelle Dialektik.

Das dialektische Interesse ist auf's Höchste getrieben worden; doch wurde es ganz formeller Natur, und das ist der fünfte Punkt. Hierher gehört zunächst die in's Unendliche gehende Erfindung von terminis technicis. Dann war diese formelle Dialektik sehr erfinderisch, sich Gegenstände, Probleme und Fragen, die ohne alles religiöse und philosophische Interesse

[1] Tennemann, Bd. VIII, Abth. 2, S. 914—919, 945—947; Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. V, p. 706, 739—740.

waren, für ihre Behandlungsweise zu creiren. Das Letzte aber, was in dieser Rücksicht von den Scholastikern zu bemerken ist, ist dieses, daß sie nicht nur in den kirchlichen Lehrbegriff alle möglichen formellen Verhältnisse des Verstandes hineingebracht haben: sondern daß auch dieser an sich intelligible Gegenstand, die intellectuellen Vorstellungen und religiösen Ideen, als unmittelbar sinnlich wirklich dargestellt, in die Aeußerlichkeit ganz sinnlicher Verhältnisse heruntergezogen und nach diesen methodisch betrachtet wurden. Ursprünglich lag freilich das Geistige zum Grunde; aber die Aeußerlichkeit, in der es zunächst aufgefaßt ist, hat das Geistige zugleich zu etwas vollkommen Ungeistigem gemacht. Man kann daher sagen, daß sie den kirchlichen Lehrbegriff einerseits tief behandelt: andererseits, daß sie ihn durch ganz ungeeignete äußerliche Verhältnisse verweltlicht haben; so daß hier der schlechteste Sinn der Weltlichkeit, den es giebt, vorhanden ist. Denn der kirchliche Lehrbegriff enthält für sich in der geschichtlichen Gestaltung der christlichen Religion eine Menge von Vorstellungen in der Weise einer äußerlichen Bestimmung, die mit dem Geistigen zwar zusammenhangen, aber in sinnliche Verhältnisse hinüberstreifen. Werden diese Verhältnisse nun ausgesponnen, so entstehen eine Menge Gegensätze, Contraste, Widersprüche, die für uns auch nicht das geringste Interesse haben. Diese Seite haben die Scholastiker aufgefaßt, und mit endlicher Dialektik behandelt; von dieser Seite hat man sich späterhin unendlich lustig über die Scholastiker gemacht. Hiervon will ich einige Beispiele geben.

a. Julian Erzbischof von Toledo.

So suchte Julian, Erzbischof zu Toledo, mit dem größesten Ernste, als hinge davon das Heil des Menschengeschlechts ab, Fragen zu beantworten, die eine absurde Voraussetzung enthalten; er verfällt dabei in keine geringere Mikrologie, als wenn die Philologen Untersuchungen über die Griechischen Accente, Metra und Abtheilungen der Verse anstellen. Es kommt z. B. eine solche Frage vor über die Gestorbenen. Es ist kirchliche Lehre, daß der Mensch auferstehen wird; setzt man nun hinzu, daß er mit dem Leibe wird bekleidet werden, so tritt man damit in die sinnliche Sphäre. Untersuchungen, die bei dieser Frage vorkommen, sind folgende gewesen: „In welchem Alter werden die Verstorbenen auferstehen? Als Kinder, Jünglinge, Männer oder Greise? In welcher Gestalt? Mit was für einer Leibes-Constitution? Werden die Fetten wieder fett, die Mageren wieder mager werden? Wird in jenem Leben der Geschlechtsunterschied fortdauern? Werden die Auferstandenen Alles, was sie hier an Nägeln und Haaren verloren, wieder bekommen?“ [1] So wurde vorzüglich ein Unterschied gemacht zwischen dem eigentlichen Lehrbegriff, der indisputabel war, und den verschiedenen Seiten der übersinnlichen Welt, die demselben angehängt waren. Diese wurden, wenn auch oft nur temporär, als vom Lehrbegriff der Kirche freigelassen betrachtet. Denn der Lehrbegriff war nicht so bestimmt, daß nicht aus Kirchenvätern Alles zu beweisen gewesen wäre, bis ein Concilium oder eine particulare Synode entschied. Auch über die Beweise, die vom Inhalt des Lehrbegriffs gegeben wurden, konnte man streiten; und außerdem wurde eben noch eine Menge von Inhalt aufgefaßt, der disputabel war, über den sich freilich nicht die edlen Männer, die als Doctores und Schriftsteller bekannt sind, in endlichen Syllogismen und Formen auslassen haben, die in eine ganz leere formelle Disputir-Sucht ausarteten. Die scholastische Philosophie ist so das gerade Gegentheil von empirischer Verstandeswissenschaft, in der die Neugierde zu Hause ist, welche ohne Beziehung auf den Begriff bloß Thatsachen nachgeht.

[1] Tennemann, Band VIII, Abtheil. 1, S. 61; Cramer: Fortsetzung von Bossuet, Th. V, Bd. 2, S. 88.

b. Paschasius Radbertus.

Gegen 840 kam ferner auch die Streitfrage über die Geburt Jesu, ob sie natürlich oder übernatürlich gewesen sey, in Anregung, und veranlaßte einen langen Streit. Paschasius Radbertus schrieb zwei Bände: De partu beatae virginis; und es ist viel darüber geschrieben und disputirt worden.[1] Man hat da sogar von einem Accoucheur gesprochen, und dieß behandelt; und es sind viel Fragen aufgeworfen worden, woran wir mit Schicklichkeit nicht einmal denken können.

Gottes Weisheit, Allmacht, Vorhersehen und Vorherbestimmen führten ebenso zu einer Menge Gegensätze in abstracten, abgeschmackten, localen und kleinlichen Bestimmungen, die Gott nichts angehen. Bei Petrus Lombardus, wo von der Dreieinigkeit, Schöpfung, dem Fall, von den Engeln, Ordnungen und Klassen derselben gehandelt wird, finden sich auch solche Fragen, wie: „Ob ein Vorhersehen und Vorherbestimmen Gottes möglich gewesen wäre, wenn keine Geschöpfe gewesen wären? Wo war Gott vor der Schöpfung?" Thomas von Straßburg antwortete:

Tunc ubi nunc, in se, quoniam sibi sufficit ipse.[2]

Lombardus fragt ferner: „Ob Gott Mehreres wissen kann, als er weiß?" als ob noch Möglichkeit von Wirklichkeit unterschieden bliebe. „Ob Gott alle Zeit Alles könne, was er gekonnt habe? Wo die Engel nach ihrer Schöpfung gewesen? Ob die Engel immer gewesen?" Ebenso kommen sonst noch eine Menge Fragen über die Engel vor. „In welchem Alter ist Adam erschaffen worden? Warum ist Eva aus der Rippe, und nicht aus einem andern Theile des Mannes genommen worden? Warum während des Schlafs, und nicht im wachenden Zustande des Menschen? Warum haben sich die ersten Menschen im Paradies

[1] Tennemann, a. a. O. S. 61; Bulaeus: Hist. Univ. Paris. T. I, p. 169.

[2] Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil. Band II, S. 153.

nicht begattet? Wie sich die Menschen würden fortgepflanzt haben, wenn sie nicht gesündigt hätten? Ob im Paradies die Kinder mit vollkommen ausgewachsenen Gliedern und mit dem vollen Gebrauch der Sinne würden geboren worden seyn? Warum der Sohn und nicht der Vater oder der heilige Geist Mensch geworden seyen?" Eben dieß ist der Begriff des Sohnes. „Ob Gott den Menschen nicht auch in dem weiblichen Geschlechte habe annehmen können?"[1]

Noch mehr solcher quaestiones sind von denen hinzugefügt, die diese Dialektik verspotteten, z. B. Erasmus in seinem Encomium moriae: „Ob in Christus mehrere Sohnschaften (filiationes) seyn konnten? Ob der Satz möglich: Haßt Gott der Vater den Sohn? Ob Gott auch hätte als Weib supponirt werden können? Ob in den Teufel fahren? Ob er nicht auch in Esels- oder Kürbisgestalt hätte erscheinen können? Auf welche Weise der Kürbis gepredigt haben würde? Wunder gethan? Wie gekreuzigt worden seyn?"[2] — So wurden Zusammenstellungen und Unterscheidungen von Verstandesbestimmungen ohne allen Sinn und Gedanken gemacht. Die Hauptsache ist, daß die Scholastiker wie Barbaren göttliche Dinge nahmen, sie unter die sinnlichen Bestimmungen und Verhältnisse brachten. Eine völlige sinnliche Festigkeit, und diese ganz äußerlichen Formen der Sinnlosigkeit haben sie so in dieß rein Geistige gebracht, und es damit verweltlicht: wie Hans Sachs die göttliche Geschichte vernürnbergert. Es liegt in solchen Darstellungen, wie in der Bibel vom Zorn Gottes, der Schöpfungsgeschichte Gottes, daß Gott dieß und jenes gethan, etwas Menschliches und Derbes; Gott ist allerdings nicht so fremd zu nehmen, nicht das Unnahbare: sondern es ist einen Muth, ein Herz gegen ihn zu haben. Ein Anderes aber ist es, ihn in das Gebiet des Gedankens zu ziehen, und Ernst mit seiner Erkenntniß zu machen. Das Entgegengesetzte hiervon

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 1, S. 236—237.

[2] Brucker. Hist. crit. phil. T. III, p. 878.

iſt, argumenta pro und contra vorzubringen; denn ſie entſcheiden nicht, helfen nichts: ebenſo wenig als Vorausſetzungen, die nur ſinnliche und endliche Beſtimmungen, alſo unendliche Unterſcheidungen ſind. Dieſe Verſtandesbarbarei iſt ganz vernunftlos; es ſah ſo aus, wie wenn man Schweinen ein goldenes Halsband angethan. Das Eine iſt die Idee der chriſtlichen Religion, und dazu die Philoſophie des edlen Ariſtoteles; Beides konnte nicht ärger in den Koth gezogen werden, ſo weit hatten die Chriſten ihre geiſtige Idee heruntergebracht.

6. Myſtiker.

Hiermit ſind nun die Haupt-Momente angegeben, die bei der ſcholaſtiſchen Philoſophie in Betracht kommen. In Rückſicht auf dieß Hineinbringen von Verſtandesunterſchieden und ſinnlichen Verhältniſſen in das, was an und für ſich ſeiner Natur nach Geiſtiges, Abſolutes und Unendliches iſt, muß bemerkt werden, daß dieſer Sucht nach Verendlichung aber auch einzelne edle Geiſter gegenüberſtanden: als ſolche müſſen hier ſechſtens noch die vielen großen Scholaſtiker herausgehoben werden, die man Myſtiker genannt hat; denn obgleich ſie von den eigentlichen kirchlichen Scholaſtikern zu unterſcheiden ſind, ſo haben ſie doch deren Richtung auf mancherlei Weiſe fortgeſetzt, und ſind damit verflochten. Dieſe haben weniger Antheil an dieſem Disputiren und Beweiſen genommen, und ſich in Anſehung der Kirchenlehre und der philoſophiſchen Betrachtung rein erhalten. Es ſind zum Theil fromme, geiſtreiche Männer geweſen, die das Philoſophiren in der Weiſe der Neuplatoniſchen Philoſophie fortgeſetzt haben: wie früher Scotus Erigena. Bei ſolchen findet man ächtes Philoſophiren, was man auch Myſticismus nennt; es geht bis zur Innigkeit fort, und hat mit dem Spinozismus die größte Aehnlichkeit. Sie haben auch die Moralität, Religioſität aus wahrhaften Empfindungen geſchöpft, und Betrachtungen, Vorſchriften u. ſ. f. in dieſem Sinne gegeben.

a. Johann Charlier.

Johann Charlier, gewöhnlicher von Jerſon oder Gerſon, wurde 1363 geboren; er ſchrieb eine theologia mystica. [1]

b. Raimund von Sabunde.

Ebenſo hat Raimund von Sabunde oder Sabeyde, ein Spanier im funfzehnten Jahrhundert, Profeſſor zu Toulouſe um 1437, in ſeiner theologia naturalis, welche er in einem ſpeculativen Geiſte auffaßte, über die Natur der Dinge, über die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geſchichte des Gottmenſchen geſchrieben. Er ſuchte das Seyn, die Dreieinigkeit, die Zeugung, das Leben und die Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geſchichte des Gottmenſchen den Ungläubigen aus der Vernunft zu erweiſen. Aus der Betrachtung der Natur kommt er auf Gott; ebenſo iſt Moralität aus dem Innern geſchöpft. [2] Dieſe reinere und einfachere Weiſe iſt dann jener gegenüber zu ſtellen, um den ſcholaſtiſchen Theologen auch Gerechtigkeit wiederfahren zu laſſen.

c. Roger Baco.

Roger Baco bearbeitete beſonders Phyſik, blieb aber ohne Wirkung; er erfand das Schießpulver, die Spiegel, Ferngläſer, und ſtarb 1294. [3]

d. Raimund Lullus.

Raimund Lullus, Doctor illuminatus, hat ſich ſehr berühmt gemacht, beſonders durch die Kunſt des Denkens, die er aufſtellte, und ars magna nannte. Er wurde 1234 zu Majorca

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 955—956.

[2] Rixner: Handbuch d. Geſchichte d. Philoſ. Band II, S. 157; Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 964 flg.; Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Phil. Band V, S. 290 flg.

[3] Tennemann, a. a. O. S. 824—829.

geboren, und ist eine von den excentrischen, gährenden Naturen, die sich in Allem herumwerfen. Er hatte Hang zur Alchemie und großen Enthusiasmus für die Wissenschaften überhaupt, wie eine feurige unruhige Einbildungskraft. In seiner Jugend lebte er ausschweifend, schwärmte früh in Vergnügungen herum; dann zog er sich in eine Einöde zurück, und hatte dort viele Visionen von Jesus. Dabei wurde in seiner heftigen Natur der Trieb ausgebildet, der Verbreitung der christlichen Seligkeit unter den Muhamedanern in Asien und Africa sein Leben zu weihen; er lernte zu diesem Bekehrungswerk Arabisch, bereiste Europa und Asien, suchte um Unterstützung beim Papst und allen Königen Europa's nach, ohne darum die Beschäftigung mit seiner Kunst aufzugeben. Er wurde verfolgt, duldete viele Mühseligkeiten, Abentheuer, Todesgefahren, Gefangenschaften, Mißhandlungen. In Paris hat er lange gelebt am Anfange des vierzehnten Jahrhunderts, und verfertigte bei vierhundert Schriften. Nach einem höchst unruhigen Leben starb er, als Heiliger und Märtyrer verehrt, 1315 an den Folgen von Mißhandlungen, welche er in Africa erlitten hatte. [1]

Näher war nun das Hauptbestreben der Kunst dieses Mannes eine Aufzählung und Anordnung aller Begriffsbestimmungen, wohinein alle Gegenstäude fallen, der reinen Kategorien, danach sie bestimmt werden können, um von jedem Gegenstand leicht die auf ihn anzuwendenden Begriffe angeben zu können. Lullus ist so systematisch, wird aber dabei zugleich mechanisch. Er hat ein Tableau in Kreisen gemacht, denen Dreiecke eingezeichnet waren, wo hindurch die Kreise gehen. In diesen Kreisen hat er die Begriffsbestimmungen geordnet, und sie vollständig aufzutragen versucht; von diesen Kreisen war ein Theil unbeweglich, ein anderer beweglich. Er beschrieb nämlich sechs Kreise, deren zwei die Subjecte, drei die Prädicate, und der äußerste die möglichen

[1] Rixner: Lehrbuch d. Gesch. d. Philos. Band II, S. 126; Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 829—833.

Fragen angiebt. Von jeder Klasse hat er neun Bestimmungen gehabt, zu deren Bezeichnung er neun Buchstaben **BCDEFGHIK** wählte. So hat er erstens neun absolute Prädicate um die Tafel geschrieben: Güte, Größe, Dauer, Macht, Weisheit, Wollen, Tugend, Wahrheit, Herrlichkeit; dann neun relative Prädicate: Verschiedenheit, Einhelligkeit, Entgegensetzung, Anfang, Mitte, Ende, Größerseyn, Gleichseyn, Kleinerseyn; drittens die Fragen: Ob? Was? Wovon? Warum? Wie groß? Von welcher Beschaffenheit? Wann? Wo? Wie und womit? von denen die neunte zwei Bestimmungen enthält; viertens neun Substanzen (esse), als: Gott (divinum), Engel (angelicum), Himmel (coeleste), Mensch (humanum), Imaginativum, Sensitivum, Vegetativum, Elementativum, Instrumentativum; fünftens neun Accidenzen, d. i. natürliche Beziehungen: Quantität, Qualität, Relation, Thätigkeit, Leiden, Haben, Lage, Zeit, Ort; und sechstens neun moralische Beziehungen, die Tugenden: Gerechtigkeit, Klugheit, Tapferkeit, Mäßigkeit, Glaube, Hoffnung, Liebe, Geduld, Frömmigkeit, — und die Laster: Neid, Zorn, Unbeständigkeit, Geiz, Lüge, Gefräßigkeit, Schwelgerei, Stolz, Trägheit (acedia). Diese Kreise mußten nun auf gewisse Weise gestellt werden, um richtige Combinationen zu geben. Durch die Regeln des Herumdrehens, nach denen alle Substanzen die für sie passenden absoluten und relativen Prädicate erhielten, sollte die allgemeine Wissenschaft, die Wahrheit und Erkenntniß der concreten Gegenstände überhaupt erschöpft werden. [1]

C. Standpunkt der Scholastiker überhaupt.

Wir haben nach diesen Specialien ein Urtheil über die Scholastiker, eine Rechenschaft von ihnen zu geben. So hoch

[1] Tennemann, Band VIII, Abth. 2, S. 834—836; Rixner: Handb. d. Gesch. d. Phil. Band II, Anhang S. 86—89; Jordanus Brunus Nolanus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Sectio II (Bruni scripta, quae latine confecit, omnia; ed. Gfrörer, Stuttgardiae 1835, Fasciculus II, p. 243—264).

auch die Gegenstände waren, die sie untersuchten, so edele, tiefsinnige, gelehrte Individuen es auch unter ihnen gab: so ist doch dieß Ganze eine barbarische Philosophie des Verstandes, ohne realen Inhalt, die uns kein wahrhaftes Interesse erregt, und zu der wir nicht zurückkehren können. Denn obgleich der Stoff die Religion ist, so wurde doch das Denken so spitzfindig ausgebildet, daß diese Form eines leeren Verstandes sich nur in grundlosen Verbindungen von Kategorien herumtreibt. Die Scholastik ist diese gänzliche Verwirrung des trockenen Verstandes in dem Knorren der nordisch-Germanischen Natur. Wir sehen hier zweierlei Welten: ein Reich des Lebens, und ein Reich des Todes. Das intellectuelle Reich, das äußerlich, droben ist, obzwar in der Vorstellung, wird dadurch, wenngleich seiner Natur nach das rein Speculative, doch verständigt und versinnlicht: nicht aber wie in der Kunst, sondern im Gegentheil als ein Verhältniß der gemeinen Wirklichkeit. Wie schon Vater und Sohn ein sinnliches Verhältniß sind, so war die göttliche Welt (nicht so bei den Platonikern) für die Einbildungskraft und Andacht ausstaffirt mit Engeln, Heiligen, Märtyrern, statt der Gedanken; — oder die Gedanken sind eben eine strotherne Verstandes-Metaphysik. In der übersinnlichen Welt war keine Wirklichkeit des denkenden, allgemeinen, vernünftigen Selbstbewußtseyns anzutreffen: in der unmittelbaren Welt der sinnlichen Natur dagegen keine Göttlichkeit, weil sie nur das Grab des Gottes, wie der Gott außer ihr, war. Das Daseyn der Kirche, als die Regierung Christi auf Erden, ist zwar höher, als die ihr gegenüberstehende äußerliche Existenz; denn die Religion muß das Zeitliche beherrschen, und durch die Unterwerfung der weltlichen Macht ward die Kirche Theokratie. Zum göttlichen Reich, von Verstorbenen bewohnt, war aber nur durch den Tod zu gelangen; doch war die natürliche Welt ebenso todt: belebt nur durch den Schein jener und die Hoffnung, hatte sie keine Gegenwart. Es half nicht, Mittelwesen als ein Band einzuschieben, Maria, die Verstorbenen in einer jenseitigen Welt. Die Versöhnung war formell,

nicht an und für sich; denn sie war nur eine Sehnsucht des Menschen nach einer Befriedigung nur in einer andern Welt. Wozu alles dieses? Es liegt hinter uns als eine Vergangenheit, und muß uns für sich unbrauchbar bleiben. Doch hilft es nichts, das Mittelalter eine barbarische Zeit zu nennen. Es ist eben eine eigenthümliche Art der Barbarei, nicht eine unbefangene, rohe, sondern die absolute Idee und die höchste Bildung ist, und zwar durchs Denken, zur Barbarei geworden; was einerseits die gräßlichste Gestalt der Barbarei und Verkehrung ist, andererseits aber auch der unendliche Quellpunkt einer höhern Versöhnung.

Wenn wir den am nächsten bei der Hand liegenden Gegensatz gegen die scholastische Philosophie und Theologie und ihr Treiben suchen, so können wir sagen: es ist der gesunde Menschenverstand, die äußere und innere Erfahrung, Naturanschauung, Menschlichkeit, Humanität. Der Charakter z. B. der Griechischen Humanität war, daß alles Concrete, alles Interesse für den Geist, eine Präsenz in der menschlichen Brust, seine Wurzel in den Gefühlen und Gedanken des Menschen hatte. Das verständige Bewußtseyn, die gebildete Wissenschaft hat an solchem Inhalte ihren realen Stoff, worin sie bei sich selbst ist und bleibt; das Wissen beschäftigt sich allenthalben mit seinen Angelegenheiten, bleibt sich getreu, und an diesem Stoffe, an der Natur und deren festen Gesetzen, hat sein Ernst und sein Spiel den Maßstab und die Richtung, sich zu orientiren. Auch die Verirrungen auf diesem Boden haben ihr Ziel an dem festen Mittelpunkte des Selbstbewußtseyns des menschlichen Geistes, und als Verirrungen selbst haben sie darin eine Wurzel, die als solche ihre Rechtfertigung hat; nur die einseitigen Entfernungen von der Einheit dieser Wurzel mit dem ganz concreten Grund und Keime sind das Mangelhafte. Was wir hier dagegen sehen, ist die unendliche Wahrheit, als Geist ausgesprochen, einem Volke von Barbaren anvertraut, die nicht das Selbstbewußtseyn ihrer geistigen Menschheit, wohl eine Menschenbrust, aber noch keinen menschlichen Geist haben.

Die absolute Wahrheit realisirt, vergegenwärtigt sich noch nicht im wirklichen Bewußtseyn, sondern die Menschen sind aus sich herausgerissen; für sie befindet sich dieser Inhalt des Geistes noch in sie, als in ein fremdartiges Gefäß, voll des intensivsten Triebes physischen und geistigen Lebens, hineingelegt, aber als ein centnerschwerer Stein, dessen ungeheueren Druck sie nur empfinden, den sie aber nicht verdauen, und mit dem Triebe noch nicht assimiliren; so daß sie nur Beruhigung und Versöhnung finden können, indem sie schlechterdings außer sich kommen, und wild in dem und durch das geworden sind, was ihren Geist ruhig und mild machen sollte.

Wie die Wahrheit noch nicht das Fundament der Wirklichkeit war, so war denn auch die Wissenschaft ebenso bodenlos. Der denkende Verstand macht sich zwar erstens an die Mysterien der Religion, die, als ganz speculativer Inhalt, nur für den vernünftigen Begriff sind. Da aber der Geist, dieses Vernünftige, noch nicht in das Denken eingekehrt ist: so ist das Denken noch ein gottverlassenes, nur abstracter, endlicher Verstand, ein in sich nur formelles, gehaltloses Denken, das jener Tiefe entfremdet ist, selbst indem es sich mit diesem Gegenstande beschäftigt. Seinen Inhalt schöpft dieser Verstand also ganz aus einem Solchen, dem er schlechthin, das ihm auch schlechthin fremd bleibt; doch ist er damit überhaupt nicht beschränkt, sondern in seinen Bestimmungen und Unterscheidungen maßlos: gleichsam wie wenn man mit Willkühr Sätze, Worte und Töne bilden und verbinden wollte, bei denen nicht vorausgesetzt ist, daß sie für sich einen concreten Sinn ausdrücken sollen, die nur sprechbar seyn, keine Grenze haben sollen, als die Möglichkeit, d. h. daß sie sich nicht widersprechen.

Insofern zweitens der Verstand sich an den gegebenen religiösen Inhalt hält, so kann er diesen Inhalt beweisen; die Einsicht, daß es so seyn muß, kann wohl aufgewiesen werden, wie bei einem geometrischen Satze. Aber es bleibt immer noch etwas zu wünschen übrig, damit die Befriedigung vollständig sey; bewiesen ist der Inhalt, aber ich begreife ihn doch nicht. So ist

der vortreffliche Satz Anselms (s. oben S. 147—148), an dem man den Charakter des scholastischen Verstandes überhaupt sieht, zwar ein Beweis, aber nicht ein Begreifen des Daseyns Gottes. Mit jener Einsicht habe ich nicht das Letzte gewonnen, nicht das, was ich will; denn es fehlt das Ich, das innere Band, als Innigkeit des Gedankens. Diese liegt nur im Begriffe, in der Einheit des Einzelnen und Allgemeinen, des Seyns und Denkens. Zum Begreifen dieser Einheit, welches erst der wahrhafte Beweis seyn würde, gehörte, daß der Fortgang nicht verständiger Weise geschehe. Es müßte aus der Natur des Denkens selbst erkannt werden, wie es, für sich genommen, sich selbst negirt, und die Bestimmung des Seyns selbst darin liegt, oder wie das Denken sich selbst zum Seyn bestimmt. Umgekehrt müßte ebenso am Seyn aufgezeigt werden, daß es seine eigene Dialektik ist, sich selbst aufzuheben, und aus sich selbst sich zum allgemeinen Begriffe zu machen. Ein Gedachtes, dessen Inhalt das Denken selbst ist, ist eben dieß, sich zum Seyn zu bestimmen. Das ist die Innigkeit, die nicht bloß die nothwendige Folge aus Voraussetzungen; hier aber ist nicht die Natur des Denkens und Seyns Object, sondern was sie sind, ist nur vorausgesetzt.

Wenn der Verstand von der Erfahrung, einem gegebenen concreten Inhalt, bestimmter Naturanschauung, menschlichem Gemüth, Recht, Pflicht, was ebenso die Innigkeit ist, ausgeht, — wenn er seine Bestimmungen, so zu sagen, zum Behufe dieses Inhalts findet, und von da auf Abstractionen kommt, z. B. in der Physik auf Materie und Kräfte: so hat er, obgleich solche allgemeine Form nun dem Inhalt nicht Genüge thut, daran doch einen festen Punkt, an dem er sich orientirt, eine Grenze für die Reflexion, die sonst ins Maßlose fortginge. Oder wenn man die concrete Anschauung von Staat, Familie hat, so hat das Raisonnement an diesem Inhalt einen festen Punkt, der es dirigirt, — eine Vorstellung, welche die Hauptsache ist; die Mangelhaftigkeit seiner Form wird versteckt und vergessen gemacht, und der Accent nicht darauf gelegt. Hier wurde aber drittens nicht

von der Grundlage ſolcher Gegenſtände ausgegangen, welche die Betrachtung regieren; bei dieſem Verſtande der Scholaſtiker war es vielmehr der Fall, daß ſie die äußerliche Verſtandesbildung als Tradition in den Kategorien empfangen und ſich darin ausgebreitet haben. Weil kein Maß für dieſen ſcholaſtiſchen Verſtand vorhanden war, weder durch die concrete Anſchauung noch durch den reinen Begriff ſelbſt, ſo iſt derſelbe in ſeiner Aeußerlichkeit auch regellos geblieben. Später iſt dieſem geiſtverlaſſenen Verſtande die Philoſophie des Ariſtoteles als äußerlich in die Hände gefallen; ſie iſt aber ein zweiſchneidiges Schwert, ein höchſt beſtimmter, klarer Verſtand, der zugleich ſpeculativer Begriff iſt, in welchem die abſtracten Verſtandesbeſtimmungen herausgenommen, haltungslos für ſich, dialektiſch übergehen und nur in ihrer Verbindung Wahrheit haben. Das Speculative iſt dadurch gegenwärtig bei Ariſtoteles, daß ſolches Denken ſich nicht dem Reflectiren für ſich überläßt, ſondern immerfort die concrete Natur des Gegenſtandes vor ſich hat; dieſe Natur iſt der Begriff der Sache, und dieß ſpeculative Weſen der Sache der regierende Geiſt, welcher die Reflexions-Beſtimmungen nicht frei für ſich läßt. Die Scholaſtiker aber haben die abſtracten Verſtandesbeſtimmungen, die immer ihrem abſoluten Stoffe unangemeſſen ſind, feſt gemacht, und ebenſo jedes Beiſpiel aus dem Leben als Stoff genommen; und da das Concrete ihnen widerſpricht, ſo haben ſie dieſe Verſtandesbeſtimmungen nur feſthalten können durch Beſtimmen und Einſchränken, damit aber ſich in eine endloſe Menge von Diſtinctionen verflochten, die ſelbſt ebenſo in dem Concreten gehalten und durch daſſelbe erhalten würden. So iſt kein geſunder Menſchenverſtand in ſolchem Treiben der Scholaſtik; dieſer darf nicht gegen die Speculation, wohl aber gegen eine bodenloſe Reflexion auftreten, indem er ein Subſtrat und eine Regel für die abſtracten Verſtandesbeſtimmungen enthält. Die Ariſtoteliſche Philoſophie iſt das Gegentheil von dieſem Treiben, in demſelben aber eben ſich ſelbſt entfremdet worden. Die feſte Vorſtellung der überſinnlichen Welt mit ihren Engeln u. ſ. f. war ein Stoff, den die Scholaſtiker ohne

alles Urtheil, barbariſcher Weiſe weiter bearbeitet, und mit endlichem Verſtande, ſo wie mit den endlichen Verhältniſſen deſſelben bereichert und betrachtet haben. Es iſt kein immanentes Princip im Denken ſelbſt, ſondern der Verſtand der Scholaſtiker hat eine fertige Metaphyſik in die Hände bekommen ohne Bedürfniß ſeiner Beziehung auf das Concrete; dieſe Metaphyſik wurde getödtet, und ihre Theile geiſtlos verzweigt und vereinzelt. Man könnte von den Scholaſtikern ſagen, ſie haben ohne Vorſtellung philoſophirt, d. i. ohne ein Concretes; denn esse reale, esse formale, esse objectivum, quidditas (τὸ τί ἦν εἶναι) haben ſie zu Subjecten gemacht.

Dieſer rohe Verſtand hat viertens zugleich Alles gleichgemacht, nivellirt, wegen ſeiner abſtracten Allgemeinheit, die das Geltende war: wie denn auch im Politiſchen der Verſtand auf's Gleichmachen geht. Dieſer rohe Verſtand hat nicht ſich und ſeine Endlichkeit vernichtet, ſondern den Himmel, die Idee, die intellectuelle, myſtiſche, ſpeculative Welt in ſeiner Anwendung ſchlechthin verendlicht; denn er macht keinen Unterſchied (und kann es nicht), ob ſeine endlichen Beſtimmungen hier gelten oder nicht. Daher jene ſinnloſen Fragen, und die Bemühungen, ſie zu entſcheiden; denn ſinnlos, ja abſcheulich und abgeſchmackt iſt es, Beſtimmungen, wenn auch mit richtiger Conſequenz, in ein Feld zu übertragen, wo ſie gar nicht hingehören, ſobald es ſich darum handelt, einen concreten Inhalt in ſeiner Allgemeinheit aufzufaſſen. Die Brücke vom Allgemeinen zum Beſondern fehlt dabei dieſem Verſtande; und die Conſequenzen, die er macht, läßt er als Vorſtellungen ſeiner Phantaſie im Nebuloſen. Wenn z. B. das Recht in Kanoniſches, Criminal-Recht u. ſ. w. eingetheilt wird, ſo iſt der Eintheilungsgrund nicht aus dem Allgemeinen ſelbſt genommen; und es iſt dann unbeſtimmt, welche beſondere Beſtimmung dem allgemeinen Gegenſtande zukommt. Iſt dieſer Gegenſtand Gott, z. B. die Beſtimmung deſſelben, daß er Menſch worden iſt, ſo iſt die Beziehung zwiſchen Gott und Menſch nicht aus ihrer Natur geſchöpft. Weil Gott nur

überhaupt erscheint, so kann er es auf jegliche Weise; da kommt denn leicht, weil bei Gott nichts unmöglich ist, der Kürbis (s. S. 173) herein, indem es gleichgültig ist, in welcher Bestimmung das Allgemeine gesetzt wird. Beim Apfel im Paradiese fragt der Verstand, welcher Sorte von Aepfeln er angehörte. —

Wir haben näher die Principien, die eingetreten sind und einander gegenüber stehen, und ihre Entwickelung anzugeben, um den Uebergang in die neue Geschichte und den nunmehrigen Standpunkt der Philosophie zu fassen. Zu dem Ende haben wir von dem weitern Fortgange des allgemeinen Geistes zu sprechen. Das Denken war nämlich dadurch, daß es an eine Aeußerlichkeit gebunden war, auch verrückt, und der Geist war in ihm nicht mehr für den Geist thätig. Weil nun auf diese und ähnliche Weise der Idee des Geistes gleichsam das Herz durchstochen war, blieben die Theile geistlos und leblos, und wurden so von dem Verstande verarbeitet. Unter den Gelehrten zeigt sich die Unwissenheit über's Vernünftige, eine vollkommene, ungeheure Geistlosigkeit: ebenso die gräulichste, gänzliche Unwissenheit bei den Uebrigen, den Mönchen. Dieß Verderben des Erkennens machte den Uebergang zu einer Veränderung; indem der Himmel, das Göttliche so herabgesetzt wurde, hob sich die Erhabenheit und geistige Uebermacht des Geistlichen über das Weltliche auf. Denn wir sahen, daß die übersinnliche Welt der Wahrheit, als die Welt der religiösen Vorstellungen, durch das Gleichmachen des Verstandes ruinirt wurde. Wir haben einerseits gesehen eine Behandlung des Lehrbegriffs auf philosophische Weise, aber auch eine Ausbildung des formell logischen Gedankens, die Verweltlichung des an und für sich seyenden, absoluten Inhalts. Ebenso hat sich die existirende Kirche, dieses Daseyn des Himmels auf Erden, dadurch selbst mit dem Weltlichen ausgeglichen, daß es in Reichthum und Länderbesitz übergegangen ist; somit ist der Unterschied Beider getilgt, aber nicht auf eine für die Kirche vernünftige, sondern zugleich auf eine empörende Weise,

welche Verdorbenheit ist: zwar eine Wirklichkeit, aber eben die gräulichste, barbarischste. Denn Staat, Regierung, Recht, Eigenthum, bürgerliche Ordnung, alles dieß ist das Religiöse, als vernünftige Unterschiede, d. h. für sich feste Gesetze. Das Gelten der Glieder, Stände, Abtheilungen, ihre unterschiedenen Beschäftigungen, die Stufen und Grade des Bösen, ebenso wie des Guten, sind ein Heraustreten in die Form der Endlichkeit, der Wirklichkeit, der Existenz des subjectiven Willens, während das Religiöse nur die Form der Unendlichkeit hat. Die Kirche aber ist in ihrem äußerlichen Daseyn unverletzlich, kann alle Gesetze des Guten ebenso über den Haufen werfen; jedes Vergehen an ihr ist Verletzung des Heiligen. Das Böse und seine Strafen werden unendlich gemacht, andere Meinungen auch mit dem Tode bestraft: so die Ketzerei, und dann die Heterodorie gegen die abstractesten, leersten Bestimmungen einer endlosen Dogmatik. Abscheuliche Sitten und schlechte Leidenschaften, vollkommene Willkühr, Wollust, Bestechung, Liederlichkeit, Habsucht, Laster aller Art haben sich in der Kirche eingefunden, weil sie eben nicht durch Gesetze gehalten wird; und sie hat das Verhältniß der Beherrschung gegründet und festgehalten. Das Weltliche soll nur weltlich seyn; dieß ganz weltliche Regiment der Kirche will aber zugleich die Würde und Autorität des Göttlichen haben. Diese Vermischung des Heiligen, Göttlichen, Unverletzbaren mit den zeitlichen Interessen erzeugt einerseits den Fanatismus, wie bei den Türken, andererseits die Demuth und **obedientia passiva** der Laicität gegen dieß Furchtbare. Dieser Ruin der übersinnlichen Welt, als vorgestellt im Erkennen und als gegenwärtige Kirche, ist es, der den Menschen aus einem solchen Tempel, Allerheiligsten, das verendlicht wurde, hat treiben müssen.

Gegen jene Entzweiung hat sich dann aber auf der andern Seite das Weltliche in sich vergeistigt; oder es hat sich in sich festgesetzt, und zwar auf eine durch den Geist berechtigte Weise. Der Religion fehlte die Gegenwart ihrer höchsten Spitze, die ge-

genwärtige Wirklichkeit ihres Hauptes; der gegenwärtigen Weltlichkeit fehlt, an ihr den Gedanken, das Vernünftige, Geistige zu haben. Im zehnten Jahrhundert zeigte sich in der Christenheit der allgemeine Trieb, Kirchen zu bauen, ohne daß doch der Gott selbst gegenwärtig darin angeschaut werden konnte; so erhob sich die Christenheit in ihrer Sehnsucht, das Princip der Wirklichkeit als ihr eigenes in sich zu erobern. Nicht diese Gebäude, nicht der äußere Reichthum, die Gewalt und Herrschaft der Kirche, nicht die Mönche, der Klerus und Papst sind das Princip eigener wirklicher Gegenwart in ihr; sie genügten dem Geistigen nicht. Der Papst oder Kaiser ist nicht Dalailama, der Papst ist nur Statthalter Christi; Christus ist, als vergangene Existenz, nur in der Erinnerung und Hoffnung gesetzt. Ungeduldig über die entbehrte Wirklichkeit und über ihre Unheiligkeit geht die Christenheit, dieß eigentliche Haupt zu suchen; das ist die bewegende Triebfeder der Kreuzzüge. Die Christenheit suchte Christi äußerliche Gegenwart im Lande Kanaan, seine Spuren, den Berg, wo er gelitten, sein Grab; sieeroberte das heilige Grab. Was sie als wirklich vorstellt, erobert sie auch in der That als wirklich; aber Grab ist Grab, — sie findet auch nur das Grab, das ihr selbst entrissen wird. „Aber Du lässest ihn im Grabe nicht; Du willt nicht, daß ein Heiliger verwese." Die Christen meinten irrig, sie würden sich darin befriedigen: dieß sey es wahrhaft, was sie suchten; sie verstanden sich aber nicht. Diese heiligen Orte, der Oelberg, der Jordan, Nazareth, als äußere sinnliche Gegenwart des Raums ohne Gegenwart der Zeit, sind ein Vergangenes, eine bloße Erinnerung, kein Anschauen der unmittelbaren Gegenwart; sie fanden nur ihren Verlust, ihr Grab in dieser Gegenwart. Ohnehin Barbaren, suchten sie nicht das Allgemeine, die Weltstellung Syriens und Aegyptens, dieses Mittelpunkts der Erde, das im Handel frei Verbindende: wie Bonaparte es that, als die Menschheit vernünftig. So wurden sie durch die Sarazenen und durch ihre eigene Rohheit und Abscheulichkeit, durch ihr eigenes Elend

(S. 136—137) zum Verständniß gebracht, daß sie sich hier getäuscht. Von dieser Erfahrung mußten sie sich an die eigentliche Wirklichkeit, die sie verachteten, halten, und in dieser die Verwirklichung ihrer intelligiblen Welt suchen. Was sie suchten, sollten sie in sich selbst schauen, in der Gegenwart des Verstandes; das Denken, das eigene Wissen und Wollen ist diese Gegenwart. Indem was sie thun, ihre Zwecke und Interessen, rechtlich und so zum Allgemeinen gemacht werden, so ist die Gegenwart vernünftig. Das Weltliche ist damit in ihm selbst fest geworden, d. h. hat Gedanke, Recht, Vernunft in sich erhalten.

Was das geschichtliche Verhältniß der Zeit überhaupt betrifft, so kann bemerkt werden, daß, wie wir einerseits die Selbstlosigkeit, das Verhältniß des Geistes, nicht bei sich zu seyn, die Zerrissenheit des Menschen sehen, wir auf der andern Seite den politischen Zustand fester werden sehen, indem sich eine Selbstständigkeit gründet, die nicht mehr nur selbstsüchtig ist. In jener ersten Selbstständigkeit ist das Moment der Barbarei enthalten, die der Furcht bedarf, um in Schranken gehalten zu werden. Jetzt sehen wir aber Recht und Ordnung eintreten; zwar ist die herrschende Ordnung das Feudalsystem mit der Leibeigenschaft, aber Alles darin ist doch ein rechtlich Festes. Das Recht hat aber seine Wurzel in der Freiheit, so daß das Individuum sich darin zur Existenz bringt und anerkannt wird: wenn auch hier noch Verhältnisse zum Privat-Eigenthum gemacht sind, die eigentlich dem Staate angehören. Die Feudal-Monarchie, die nun gegen das Princip der Selbstlosigkeit der Kirche auftritt, bestimmt zwar die wesentlichen Rechte nach der Geburt; die Stände sind aber nicht kastenmäßig, wie bei den Indiern, sondern in der kirchlichen Hierarchie z. B. konnte Jeder aus der niedrigsten Klasse selbst zu den höchsten Stellen gelangen. Es war übrigens auch in dem Feudalsystem Recht, bürgerliche Ordnung, gesetzliche Freiheit nach und nach hervorgetreten. In Italien und Deutschland haben Städte als Bürger-Republiken ihr Recht erwor-

ben und durch die weltliche und kirchliche Gewalt anerkennen lassen; Reichthum zeigte sich in den Niederlanden, Florenz und den Reichsstädten am Rhein. Auf diese Weise begann man allmählig, aus dem Feudalsystem herauszutreten: wie denn auch die Capitani ein solches Heraustreten sind. Als ein Aufheben der Selbstlosigkeit des Geistes kann auch angesehen werden, daß die Sprache lingua volgare wurde: so z. B. in Dante's göttlicher Komödie.

Diese Umkehrung hat der Geist der Zeiten genommen; er verläßt die Intellectual-Welt, und sieht sich jetzt auch seine gegenwärtige Welt, sein Diesseits an. Der endliche Himmel, der irreligiös gemachte Inhalt hat ihn zur endlichen Gegenwart getrieben. Mit diesem Umschwunge sinkt und verliert sich die scholastische Philosophie, deren Gedanken jenseits der Wirklichkeit sind. Während die Kirche vorhin im Besitze der göttlichen Wahrheit zu seyn glaubte, so fühlte sich jetzt das weltliche Regiment, als es in sich Ordnung und Recht erhielt und aus der harten Zucht des Dienstes herausgebildet war, von Gott gestiftet zu seyn, das Göttliche mithin hier präsent zu haben, und für sich berechtigt zu seyn gegen das Göttliche in der Kirche, das gegen die Laien ausschließlich seyn sollte. Indem so die weltliche Macht, das weltliche Leben, das Selbstbewußtseyn das göttlichere, höhere, kirchliche Princip in sich aufgenommen hat, ist der schroffe Gegensatz verschwunden. Die Macht der Kirche erschien als die Rohheit der Kirche, da sie nicht nach und in der Wirklichkeit wirken, sondern im Geiste mächtig seyn soll. Es kam sofort in die Weltlichkeit das Bewußtseyn der Erfüllung der abstracten Begriffe mit der Realität der Gegenwart: so daß diese nicht mehr in sich ein Nichtiges sey, sondern auch in sich Wahrheit habe.

Damit stehen dann im Zusammenhang Handel und Künste. In den Künsten liegt, daß der Mensch aus sich das Göttliche hervorbringt; da jene Künstler eben so fromm waren, als Individuen die Selbstlosigkeit zu ihrem Princip zu haben: so waren sie es,

aus deren subjectivem Vermögen diese Darstellungen hervorgingen. Es hängt damit zusammen, daß das Weltliche sich so berechtigt in sich gewußt hat, Bestimmungen festzuhalten, die auf die subjective Freiheit sich gründen. Im Gewerbe ist das Individuum auf seine Thätigkeit angewiesen, und selbst das Hervorbringende; die Menschen sind so dazu gekommen, sich frei zu wissen, ihre Freiheit anerkennen zu machen, und für eigene Interessen und Zwecke thätig zu seyn die Kraft zu haben. So kam der Geist wieder zu sich; er hat sich wieder gesammelt, und, wie in seine eigenen Hände, so in seine Vernunft geschaut. Diese Wiedergeburt ist als das Wiederaufleben der Künste und der Wissenschaften, die sich mit gegenwärtigem Stoff beschäftigten, bezeichnet: die Epoche, da der Geist Zutrauen zu sich selbst und zu seinem Daseyn faßt, und in seiner Gegenwart sein Interesse findet. Er ist in Wahrheit mit der Welt versöhnt, nicht an sich, jenseits im leeren Gedanken, am jüngsten Tage bei der Verklärung der Welt, d. h. wenn sie nicht mehr Wirklichkeit ist; sondern es ist um die Welt zu thun, nicht als um eine vertilgte. Der Mensch, der das, was sittlich, Recht sey, zu suchen getrieben war, konnte es nicht mehr auf solchem Boden finden, sondern hat sich umgesehen, dieses anderswo zu suchen. Die Stelle, wohin er gewiesen wurde, ist er selbst, sein Inneres, und die äußerliche Natur; bei der Naturbeobachtung ahnet sich der Geist in ihr überhaupt gegenwärtig.

Dritter Abschnitt.

Wiederaufleben der Wissenschaften.

Aus jener Entfremdung des tiefern Interesses in geistlosem Inhalte und der in unendliche Einzelnheit sich hinausverlaufenden Reflexion erfaßte sich der Geist nun in sich selbst, und erhob sich zu der Forderung, sich als wirkliches Selbstbewußtseyn sowohl in der übersinnlichen Welt, als in der unmittelbaren Natur zu finden und zu wissen. Dieses Erwachen der Selbstheit des Geistes führte das Wiederaufleben der alten Künste und der alten Wissenschaften herbei, — ein scheinbares Zurückfallen in die Kindheit, aber in der That ein eigenes Erheben in die Idee, das Selbstbewegen aus sich, während bisher die Intellectual-Welt ihm mehr eine gegebene war. Davon sind alle Bestrebungen und Erfindungen, davon die Entdeckung America's und die Auffindung des Weges nach Ostindien ausgegangen: und so ist besonders die Liebe zu den alten sogenannten heidnischen Wissenschaften wieder erwacht, indem man sich zu den Werken der Alten gewendet hat, die nun Gegenstände der Studien geworden sind, als studia humaniora, wo der Mensch in seinem Interesse, in seinem Wirken anerkannt ist; diese, obgleich dem Göttlichen zunächst gegenübergestellt, sind vielmehr selber das Göttliche, das aber in der Wirklichkeit des Geistes lebte. Daß die Menschen selbst etwas sind, hat ihnen ein Interesse gegeben für die Menschen, die als solche etwas sind. Damit ist die nähere Seite verbunden, daß, indem die formelle Bildung des Geistes der Scholastiker das Allgemeine geworden ist, das Resultat hat seyn müssen, daß der Gedanke sich in sich selbst weiß und findet; daraus ist dann der Gegensatz entsprungen vom Verstand, und von der kirchlichen Lehre oder dem Glauben. Die Vorstellung ist allgemein geworden, daß der Verstand etwas für falsch erkennen könne, was die Kirche behauptet; und es ist von Wichtigkeit gewesen, daß der Verstand sich so erfaßt hat, obschon im Gegensatz gegen das Positive überhaupt.

A. Studium der Alten.

Die nächste Weise, wie das Umschauen nach dem Menschlichen in Ansehung des Wissenschaftlichen sich hervorgethan hat, ist eben die gewesen, daß ein Interesse der Art im Abendlande, eine Empfänglichkeit für die Alten in ihrer Klarheit und Schönheit entstanden ist. Die Wiedererweckung der Wissenschaften und Künste, besonders des Studiums der alten Literatur in Beziehung auf Philosophie war aber zuerst eines Theils eine Wiedererweckung bloß der alten Philosophie in ihrer frühern ursprünglichen Gestalt, ohne daß schon etwas Neues aufgekommen wäre; diese Bearbeitung alter Philosophien, die der Gegenstand einer Menge von Werken war, ist somehr nur die Wiederherstellung von etwas Vergessenem gewesen. Besonders das Studium der Griechen erwachte wiederum; die Bekanntschaft, die das Abendland mit den Griechischen Originalien gemacht hat, hängt mit äußern politischen Begebenheiten zusammen. Das Abendland stand durch die Kreuzzüge, und Italien durch den Handel, mit den Griechen in häufigem Verkehr, jedoch ohne sonderliche diplomatische Beziehungen; vom Orient hatte es sogar die Römischen Gesetze, bis ein Codex des corpus juris zufällig entdeckt wurde. Besonders aber ist das Abendland mit dem Griechischen Morgenlande wieder in Berührung gekommen, als nun bei dem unglücklichen Sturze des Byzantinischen Kaiserthums die edelsten und ausgezeichnetsten Griechen nach Italien flüchteten. Schon früher in der Bedrängniß des

Griechischen Kaiserthums von den Türken sind Gesandte nach dem Abendlande geschickt worden, die um Hülfe bitten sollten; es waren dieß Gelehrte, und durch diese, die sich größtentheils im Abendlande niederließen, ist jene Liebe zum Alterthum dorthin verpflanzt. Petrarca lernte so Griechisch von Barlaam, einem Mönch in Calabrien, wo dergleichen viele wohnten von dem Orden des heiligen Basilius, der Klöster in Unter-Italien mit Griechischem Ritus hatte; Barlaam hatte aber in Constantinopel Griechen kennen gelernt, insbesondere den Chrysoloras, der seit 1395 sich Italien zum beständigen Wohnsitz wählte. Jene Griechen machten das Abendland mit den Werken der Alten, namentlich des Plato bekannt.[1] Man thut den Mönchen zu viel Ehre an, wenn man behauptet, daß sie uns die Alten aufbewahrt; ihre Werke, wenigstens die Griechischen, sind vielmehr aus Constantinopel gekommen, während die Lateinischen freilich im Abendlande conservirt worden. Auch wurde man jetzt hier erst mit den eigentlich Aristotelischen Schriften bekannt (s. S. 159), und dadurch sind die alten Philosophien wieder erweckt, wenn gleich diese mit ungeheuer wilden Gährungen vermischt wurden.

So wurde Theils die alte Platonische Philosophie, Theils die Neuplatonische, ferner die Aristotelische, Stoische, in Rücksicht auf Physik auch die Epikureische, und die Ciceronianische Popularphilosophie in ihrer ersten Gestalt hervorgesucht und mit dem Widerspruch gegen die Scholastik zunächst geltend gemacht; Bemühungen, die jedoch mehr mit der Literatur- und Bildungsgeschichte zusammenhängen, und die Bildung beförderten, als daß sie durch die Originalität der philosophischen Production merkwürdig wären und wir einen Fortschritt daran kennen lernten. Wir haben noch Schriften aus jener Zeit, die das enthalten, daß jede Schule der Griechen ihre Anhänger gefunden hat, und Aristoteliker, Platoniker u. s. f., wenn auch in ganz anderer Weise, als bei

[1] Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 125—128; Tennemann, Band IX, S. 22—23.

den Alten, aufgetreten sind. Die eigentliche philosophische Belehrung muß man aber in den Quellen selbst, den Alten, suchen.

1. Pomponatius.

Besonders Pomponatius war so ein Aristoteliker, der unter Anderem im Jahre 1534 von der Unsterblichkeit der Seele schrieb, und dabei nach einem, diesem Zeitalter ganz besonders eigenen, Gebrauche zeigte, daß sie, die er als Christ glaube, nach Aristoteles und der Vernunft sich nicht beweisen lasse.[1] Die Averroisten behaupteten, der allgemeine νοῦς, der zum Denken assistire, sey immateriell und unsterblich, die Seele als numerisches Eins sterblich; und so behauptete auch Alexander Aphrodisiensis, sie sey sterblich. Beide Meinungen wurden 1513 auf dem Concilium von Benevent unter Leo X. verdammt.[2] Die vegetative und empfindende Seele setzte Pomponatius (c. VIII, p. 36; c. IX, p. 51, 62—65) als sterblich: und behauptete, nur durch das Denken und die Vernunft habe der Mensch an der Unsterblichkeit Theil u. s. f. Pomponatius wurde vor die Inquisition gefordert; doch weil Cardinäle ihn beschützten, so wurde von der Sache weiter keine Notiz genommen.[3] So gab es noch viele andere reine Aristoteliker, besonders später allgemein unter den Protestanten. Die Scholastiker hießen fälschlich Aristoteliker; darum stritt die Reformation auch nur scheinbar gegen Aristoteles, eigentlich aber gegen die Scholastiker.

2. Bessarion, Ficinus, Picus.

Besonders lernte man nun auch Plato kennen, dessen Handschriften aus Griechenland kamen; Griechen, Flüchtlinge aus Constantinopel, lasen über Platonische Philosophie. Besonders Cardinal

[1] Pomponatius: Tractatus de immortalitate animae, c. VII—VIII, p. 35; c. IX, p. 57—58; c. XII, p. 89—90; c. XV, p. 142.

[2] Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 2; Pomponatius, l. l. c. III, p. 9; c. IV, 12; Tennemann, Bd. IX, S. 65—67.

[3] Bruck. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 164.

Beſſarion aus Trapezunt, vorher Patriarch von Conſtantinopel, hat Plato im Abendlande bekannt gemacht.[1] — Ficinus, 1433 zu Florenz geboren, geſtorben 1499, der geſchickte Ueberſetzer des Plato, iſt ausgezeichnet; er iſt es beſonders, der die Neuplatoniſche Philoſophie nach Proklus und Plotin wieder kennen lehrte. Ficinus ſchrieb auch eine Platoniſche Theologie. Ja, ein Mediceer in Florenz, Cosmus II., hat ſelbſt im funfzehnten Jahrhundert eine Platoniſche Akademie geſtiftet: wie überhaupt dieſe Mediceer, der frühere Cosmus, Lorenz, Leo X., Clemens VII., Künſte und Wiſſenſchaften geſchützt, und klaſſiſche Griechiſche Gelehrte an ihren Hof gezogen haben.[2] — Zwei Grafen Picus von Mirandola, der ältere Johann, der Neffe Johann Franz, wirkten mehr durch ihre eigenthümliche Natur und Originalität; jener hat neunhundert Theſen, von denen fünfundfunfzig aus Proklus waren, aufgeſtellt, und alle Philoſophen zu einer feierlichen Disputation darüber aufgefordert: auch ſich als Fürſt anheiſchig gemacht, den Abweſenden die Reiſekoſten zu bezahlen.[3]

3. Gaſſendi, Lipſius, Reuchlin, Helmont.

Später wurde die Epikureiſche Atomiſtik wieder erweckt, insbeſondere von Gaſſendi gegen Carteſius; und aus ihr hat ſich in der Phyſik noch immer die Lehre von den moléculés erhalten. — Schwächer war das Wiedererſcheinen der Stoiſchen Philoſophie durch Lipſius. — In Reuchlin (Kapnio), der 1455 zu Pforzheim in Schwaben geboren wurde, und ſelbſt einige Komödien des Ariſtophanes überſetzte, fand die Kabbaliſtiſche Philoſophie einen Freund. Er wollte die eigentliche, ächte Pythagoreiſche Philoſophie auch wieder ausbilden; doch iſt Alles mit vieler Trübheit vermiſcht. Es war im Werke, alle Hebräiſchen Bücher in Deutſchland durch einen Reichsſchluß zu vertilgen, wie in Spanien; Reuchlin hat ſich das Verdienſt erworben, dieß zu verhindern.[1] Durch den gänzlichen Mangel an Wörterbüchern wurde das Studium der Griechiſchen Sprache ſo erſchwert, daß Reuchlin nach Wien reiſte, um von einem Griechen Griechiſch zu lernen. — Später finden wir bei Helmont in England, geboren 1618, geſtorben 1699,[2] viele tiefe Gedanken. — Alle dieſe Philoſophien wurden neben dem kirchlichen Glauben, und ihm unbeſchadet, nicht im Sinne der Alten, getrieben: eine große Literatur, die eine Menge Namen von Philoſophen in ſich faßt, aber vergangen iſt, nicht die Friſchheit der Eigenthümlichkeit höherer Principien hat; ſie iſt eigentlich keine wahrhafte Philoſophie, und ich laſſe mich daher nicht näher darauf ein.

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 44—45.

[2] Ficinus: Prooemium in Plotinum, p. 1; Brucker. l. l. p. 49, 55, 48.

[3] Proclus: Theologia Platonis, Appendix, p. 503—505; Tennemann, Band IX, S. 149.

4. Ciceronianiſche Popularphiloſophie.

Auch die Ciceronianiſche Weiſe des Philoſophirens, eine ſehr allgemeine Manier, wurde beſonders erneuert; — ein populares Philoſophiren, das eben keinen ſpeculativen Werth, aber in Anſehung der allgemeinen Bildung dieſes Wichtige hat, daß der Menſch darin mehr aus ſich als einem Ganzen heraus, aus ſeiner innern und äußern Erfahrung ſchöpft, überhaupt aus ſeiner Gegenwart ſpricht. Ein verſtändiger Menſch ſagt,

Was ihn das Leben gelehrt, was ihm durch's Leben geholfen.

Die Gefühle des Menſchen u. ſ. f. ſind zu bemerken für würdig gefunden worden, gegen das Princip der Selbſtloſigkeit. Von ſolcher Art Schriften ſind eine große Menge hervorgegangen, Theils unbefangen für ſich, Theils im Gegenſatz gegen die Scholaſtiker. So ſehr die Menge von philoſophiſchen Schriften dieſer Art, z. B. Vieles von Erasmus hierher Gehörige, vergeſſen

[1] Tennemann, Band IX, S. 164—165; Tiedemann: Geiſt d. ſpec. Phil., Band V, S. 483; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 1, p. 358, 365—366; Rixner: Handbuch d. Geſch. d. Phil., Band II, S. 206.

[2] Tennemann, a. a. O. S. 228—230; Brucker. l. l. p. 721.

sind, und wenig inneren Werth haben: so wohlthuend sind sie, nach der scholastischen Dürrheit und ihrem bodenlosen Herumtreiben in Abstractionen; — bodenlos, denn es hat eben das Selbstbewußtseyn nicht zu seinem Boden. Auch Petrarch schrieb so aus sich selbst, seinem Gemüth, als denkender Mann.

Dieser Ciceronianische Zuschnitt gehört in dieser Rücksicht auch zur kirchlichen Reform durch den Protestantismus. Sein Princip ist eben dieses, den Menschen in sich selbst zurückgeführt, das Fremde für ihn aufgehoben zu haben, namentlich in der Sprache. Den Deutschen Christen das Buch ihres Glaubens in ihre Muttersprache übersetzt zu haben, ist eine der größten Revolutionen, die geschehen konnte: wie Italien große Werke der Dichtkunst erhielt, da sie in der Landessprache abgefaßt wurden, z. B. durch Dante, Boccacio, Petrarch, während Petrarch's politische Werke in Lateinischer Sprache geschrieben sind. Erst in der Muttersprache ausgesprochen, ist etwas mein Eigenthum. Luther und Melanchthon haben das Scholastische ganz verworfen, und aus der Bibel, dem Glauben, dem menschlichen Gemüth entschieden. Melanchthon zeigt eine kühle, populare Philosophie, worin der Mensch selbst dabei seyn will, die also den ungeheuersten Contrast gegen die leblose, dürre Scholastik bildet. In den verschiedensten Richtungen und Formen ist ein Angriff gegen die scholastische Manier gemacht worden. Das Eine, wie das Andere fällt mehr in die Geschichte der Religion, als der Philosophie.

B. Eigenthümliche Bestrebungen der Philosophie.

Eine zweite Reihe von Erscheinungen betrifft dann aber mehr die eigenthümlichen Bestrebungen in der Philosophie, die nur Bestrebungen blieben, nur der Zeit dieser ungeheuern Gährung angehören. Viele Individuen der damaligen Zeit sahen sich von dem bisherigen Inhalt, dem Object, das bisher die Stütze und den Halt des Bewußtseyns ausgemacht, von dem Glauben verlassen. Neben jenem ruhigen Hervortreten der alten Philosophie sind so auf der andern Seite eine Menge Gestalten auffallend, in denen ein heißer Trieb zur denkenden Erkenntniß des Tiefsten und Concreten auf eine gewaltsame Weise sich aufgethan hat, der aber durch unendliche Phantastereien, Wildheit der Einbildung, Sucht nach geheimen, astrologischen, geomantischen und andern Kenntnissen verunreinigt war. Sie fühlten sich und wurden nur von dem Triebe regiert, aus sich heraus sich das Wesen zu schaffen, die Wahrheit zu schöpfen; — Menschen brausender Natur, von unstätem und wildem Charakter, enthusiastischem Wesen, das nicht die Ruhe der Wissenschaft gewinnen konnte. Wiewohl allerdings in ihnen ein wunderbares Eingehen in Aechtes und Großes nicht verkannt werden darf, so haben sie sich doch wiederum auf die corrupteste Weise herumgetrieben im Gedanken, im Gemüth, wie in den äußerlichen Verhältnissen. Man findet so bei ihnen große Originalität, subjective Energie des Geistes; zugleich ist der Inhalt aber höchst vermischt und ungleich, und die Verworrenheit ihres Geistes groß. Ihre Schicksale, ihr Leben, wie auch ihre Schriften, die oft viele Folianten bilden, bezeichnen nur diese Unsicherheit ihres Wesens, die Zerrissenheit und die Empörung des Innern gegen das vorhandene Daseyn, und die Sucht, heraus zur Festigkeit zu gebären. Diese merkwürdigen Erscheinungen gleichen wesentlich der Auflösung, dem Erdbeben und den Eruptionen eines Vulcans, der sich im Innern gebildet hatte, und neue Schöpfungen hervorbrachte, die indessen noch wild und unregelmäßig sind. Die merkwürdigsten Naturen dieser Art sind Cardanus, Bruno, Vanini, und Campanella, endlich Ramus; sie sind Repräsentanten des Charakters der Zeit in diesem Zwischenzustande des Uebergangs, und fallen schon in die Zeit der Reformation.

1. Cardanus.

Hieronymus Cardanus ist einer von ihnen; er war ausgezeichnet, als ein weltberühmtes Individuum, in welchem die Auflösung und Gährung seiner Zeit in ihrer höchsten Zerrissenheit sich darstellte. Seine Schriften füllen zehn Bände in Folio. Cardan wurde 1501 zu Pavia geboren, und ist zu Rom 1575 gestorben. Er hat seine Lebensgeschichte und seinen Charakter selbst in seinem Buch De vita propria beschrieben, und darin merkwürdiger Weise über seine Fehler die härtesten Selbstbekenntnisse abgelegt, die nur ein Mensch von sich sagen kann. Um ein Bild von diesen Widersprüchen zu geben, diene dieses. Sein Leben ist eine Abwechselung des mannigfaltigsten äußerlichen und häuslichen Unglücks. Er spricht zunächst von seinen Schicksalen vor der Geburt. Er erzählt, daß seine Mutter, schwanger von ihm, Tränke genommen hätte, um die unreife Frucht abzutreiben. Als er an der Brust der Säugamme war, trat die Pest ein; seine Amme starb an der Pest, er blieb. Sein Vater war sehr hart gegen ihn. Er lebte bald in der drückendsten Armuth und dem äußersten Mangel, bald im Ueberfluß. Er legte sich dann auf die Wissenschaften, wurde Doctor der Medicin, und reiste viel; er war weit und breit berühmt, wurde überall hin berufen, mehrmals nach Schottland: er dürfe es nicht sagen, schreibt er, wie viel Geld ihm geboten. Er war Professor der Mathematik zu Mailand, und dann der Medicin: dann hat er zwei Jahre in Bologna in der härtesten Gefangenschaft gesessen und die fürchterlichsten Torturen ausstehen müssen. Er ist ein tiefer Astrolog, und hat vielen Fürsten gewahrsagt, die ihn besonders deßhalb suchten und ehrten.[1] In der Mathematik ist er bekannt; wir

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 63—64, 66—68; Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 360, 362; Cardanus: De vita propria, c. 4, p. 9—11; Tiedemann, Geist d. spec. Philosophie, B. V, S. 563—564.

haben noch immer nach ihm von einem Dritten die regula Cardani für die Auflösung der Gleichungen des dritten Grades, als die bis jetzt einzige.

Er hat überhaupt in beständigen innerlichen und äußerlichen Stürmen gelebt. Er sagt, er hätte die größte Folter des Gemüths in sich gelitten. In diesem innern Schmerz fand er die größte Wonne daran, ebenso sich als Andere zu quälen. Er geißelte sich selbst, biß sich in die Lippen, kniff sich heftig, verzerrte sich die Finger, um sich von seiner quälenden Geistesunruhe zu befreien und zum Weinen zu kommen, wodurch er erleichtert wurde. Ebenso widersprechend war sein äußeres Betragen, das bald ruhig und anständig, bald aber dem Betragen eines Verrückten und Wahnsinnigen, in den gleichgültigsten Dingen und ohne äußerlich gereizt zu seyn, glich. Bald kleidete er sich anständig und putzte sich, bald ging er in Lumpen. Er war verschlossen, fleißig, anhaltend arbeitsam: dann ausschweifend, indem er Alles, was er hatte, Hausgeräthe und Geschmeide seiner Frau verspielte und verbrachte. Bald schritt er langsam einher, wie andere Menschen, bald rannte er, wie ein Wahnsinniger. Seine Kindererziehung war natürlich unter solchen Verhältnissen schlecht. An seinen Söhnen erlebte er daher das Unglück, daß sie ungerathen waren: einer derselben vergiftete seine eigene Frau und wurde mit dem Schwerdte hingerichtet; seinem zweiten Sohn, weil derselbe sehr liederlich war, ließ er zur Züchtigung die Ohren abschneiden.[1]

Er selbst war das wildeste Gemüth, das ebenso tief in sich selbst brütete, als heftig und auf die widersprechendste Weise nach Außen ausschlug; ebenso waltete ungeheure Zerrüttung seines Innern in ihm. Ich führe in einem Auszug, den ich aufnehme, die Schilderung seines Charakters an, die er von sich selbst

[1] Buhle: Lehrb. d. Gesch. d. Phil., Th. VI, Abth. 1, S. 362—365; Tiedemann: Geist d. spec. Phil., Bd. V, S. 565; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 71—74; Cardanus: De vita propria, c. 26, p. 70.

machte: „Ich habe von Natur einen philosophischen und zu den Wissenschaften gebildeten Geist, bin sinnreich, elegant, anständig, wollüstig, aufgeräumt, fromm, treu, Freund der Weisheit, nachdenkend, unternehmend, lernbegierig, dienstfertig, nacheifernd, erfinderisch, durch mich selbst gelehrt, nach Wundern strebend, verschlagen, listig, bitter, in Geheimnissen bewandert, nüchtern, arbeitsam, sorglos, geschwätzig, Verächter der Religion, rachgierig, neidisch, traurig, heimtückisch, verrätherisch, Zauberer, Magus, unglücklich, den Meinigen gram, einsiedlerisch, widrig, strenge, Wahrsager, eifersüchtig, Zotenreißer, verläumderisch, willfährig, veränderlich; — solcher Widerspruch meiner Natur und meiner Sitten ist in mir." [1]

Ebenso vollkommen ungleich, wie sein Charakter, sind Theils seine Schriften beschaffen, in die er sein wildes Gemüth ausstürmte; sie sind unzusammenhangend und widersprechend, und er schrieb sie oft in der drückendsten Armuth. Man findet Verwirrung von allem astrologischen, chiromantischen Aberglauben, und ebenso dann wieder mit tiefen und hellen Blicken des Geistes bezeichnet: Alexandrinische, Kabbalistische Trübheiten neben ganz klarer gemeiner psychologischer Beobachtung aus sich. Das Leben und die Thaten Christi behandelte er astrologisch. Doch besteht sein positives Verdienst mehr in der Erregung, die er mittheilte, aus sich selbst zu schöpfen; und in dieser Rücksicht hat er sehr auf seine Zeit gewirkt. Er prahlte mit der Originalität und Neuheit seiner Gedanken; und die Sucht, originell zu seyn, trieb ihn auf die sonderbarsten Dinge. Sie war das Erste, wie sich die wiedererwachende und treibende Vernunft in ihrem selbstthätigen Thun erfaßt; sie nimmt dieß dafür, neu und anders zu seyn als Andere, ein Privat-Eigenthum an der Wissenschaft zu haben.

[1] Cardanus: De genitur. XII, p. 84; Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil., T. VI, Abth. 1, S. 363—364; Tiedemann: Geist d. spec. Phil., B. V, S. 564—565.

2. Campanella.

Thomas Campanella, ein Aristoteliker, ist ferner ebenso ein Gemisch von allen möglichen Charakteren; er war zu Stylo in Calabrien 1568 geboren, und starb zu Paris 1639. Wir haben noch viele Schriften von ihm; siebenundzwanzig Jahre lang hat er in einem harten Gefängniß in Neapel gelebt. [1] Die Gestaltungen dieser Art haben unendlich erregt und Anstoß gegeben, aber für sich nichts Fruchtbringendes zur Folge gehabt. Besonders aber müssen wir als hierher gehörig noch erwähnen Giordano Bruno und Vanini.

3. Bruno.

Jordan Bruno ist eben ein in ähnlicher Weise unruhiges und gährendes Gemüth, in dem wir ein kühnes Wegwerfen alles katholischen Autoritäts-Glaubens sehen. In neuern Zeiten ist er durch Jacobi (Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 5—46) wieder in Erinnerung gebracht, der seinen Briefen über Spinoza einen Auszug aus einer Schrift desselben [2] anhing. Jacobi erregte besonders dadurch große Aufmerksamkeit auf ihn, daß er behauptete, die Summe seiner Lehre sey das Spinozistische Eins und Alles oder im Ganzen der Pantheismus; durch diese Parallelisirung ist er zu einem Ruhm gekommen, der über sein Verdienst geht. Er war ruhiger, als Cardanus; aber auf der Erde hatte er keinen festen Sitz. Er ist aus Nola im Neapolitanischen gebürtig, lebte auch im sechszehnten Jahrhundert; doch ist es nicht genau bekannt, in welchem Jahre er geboren war. Er trieb sich in den meisten Europäischen Staaten, in Italien, Frankreich, England, Deutschland, als Lehrer der

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 108, 114—120; Tennemann, Bd. IX, S. 290—295.

[2] Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Venetia 1584, 8, was wohl ein erdichteter Druckort ist, indem die Schrift wie die folgende: De l'infinito, Universo e Mondi, Venetia 1584, 8. zu Paris erschienen ist; beide Schriften sind Dialoge.

Philosophie umher: verließ Italien, wo er, zuerst Dominicaner-Mönch, bittere Anmerkungen Theils über manche katholische Glaubenslehre, z. B. die Transsubstantiation, die unbefleckte Empfängniß Maria's, Theils über die crasse Unwissenheit und lasterhafte Lebensart der Mönche machte. Er lebte dann in Genf 1582, wo er es aber ebenso mit Calvin und Beza verdarb, und nicht mit ihnen leben konnte: hielt sich dann in andern Französischen Städten, z. B. in Lyon auf: und kam darauf nach Paris, wo er 1585 selbst feierlich gegen die Aristoteliker auftrat, indem er nach einer beliebten Manier der damaligen Zeit (s. oben, S. 194) philosophische Thesen, die besonders gegen Aristoteles gerichtet waren, zur öffentlichen Disputation darüber anschlug. Sie erschienen unter dem Titel: **Jord. Bruni Nol. Rationes articulorum physicorum adversus Peripateticos Parisiis propositorum, Vitebergae apud Zachariam Cratonem, 1588**; er machte aber kein Glück damit, weil die Aristoteliker noch zu fest saßen. Bruno war auch in London, im Jahre 1586 in Wittenberg, in Prag und andern Universitäten und Städten. In Helmstedt wurde er 1589 von den Herzögen von Braunschweig-Lüneburg sehr begünstigt; darauf ging er nach Frankfurt am Main, wo er mehrere seiner Werke drucken ließ. Er war ein wandernder Professor und Schriftsteller. Zuletzt kehrte er nach Italien zurück 1592, und lebte eine Zeit lang in Padua ungekränkt, wurde aber endlich von der Inquisition in Venedig ertappt, in's Gefängniß gesetzt, nach Rom geliefert, und hier im Jahre 1600, weil er nicht widerrufen wollte, wegen Ketzerei auf dem Scheiterhaufen verbrannt; wie Augenzeugen, z. B. Scioppius, berichten, erduldete er seinen Tod mit sehr standhaftem Geiste. Er war in Deutschland Protestant geworden, und hatte sein Ordensgelübde gebrochen. [1]

Unter Katholiken, wie unter Protestanten wurden seine Schriften für ketzerisch und atheistisch ausgegeben, und deßhalb ver-

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 15—29.

brannt, vertilgt und geheim gehalten. Seine Schriften sind daher sehr selten zusammen, die größte Anzahl davon befindet sich in der Universitätsbibliothek zu Göttingen; die ausführlichsten Nachrichten davon findet man in der Buhle'schen Geschichte der Philosophie (s. oben Th. I, S. 130). Ueberhaupt sind seine Schriften selten, oft verboten; in Dresden gehören sie noch immer zu den verbotenen Schriften, und werden daher dort nicht gezeigt. Kürzlich [1] ist davon eine Ausgabe in Italienischer Sprache besorgt, [2] die vielleicht noch nicht einmal erschienen ist; Bruno hat aber auch Vieles Lateinisch geschrieben. Ueberall, wo er eine Zeitlang verweilte, hielt er öffentliche Vorträge, verfaßte und gab Schriften heraus; und darum ist es auch so schwer, seine Bücher vollständig zu kennen. Viele seiner Schriften sind daher gleichen Inhalts, nur in einer verschiedenen Form; und in der Evolution seiner Gedanken kam er somit eigentlich nie recht weiter und heraus. Sondern der Haupt-Charakter seiner vielerlei Schriften ist eigentlich einerseits eine schöne Begeisterung einer edlen Seele, die den Geist sich inwohnen fühlt, und die Einheit seines Wesens und alles Wesens als das ganze Leben des Gedankens weiß. Es ist etwas Bacchantisches in diesem Ergreifen dieses tiefen Bewußtseyns; es fließt über, um sich so zum Gegenstande zu werden und diesen Reichthum auszusprechen. Aber es ist nur das Wissen, in welchem der Geist sich als Ganzes ausgebären kann; wenn er diese wissenschaftliche Bildung noch nicht erreicht hat, so greift er nur nach allen Formen herum, ohne sie gehörig zu ordnen. Einen solchen ungeordneten, mannigfaltigen Reichthum zeigt Bruno; und dadurch gewinnen seine Expositionen häufig ein trübes, verworrenes, allegorisches Aussehen von mystischer Schwärmerei. Viele Schriften sind in Versen verfaßt, und da findet sich denn man-

[1] Vorlesungen von $18\frac{23}{25}$.

[2] Opere di Giordano Bruno Nolano, ora per la prima volta raccolte e publicate da Adolfo Wagner in due volume. Lipsia, Weidmann 1830.

ches Phantastische: wie wenn er in einem Buche „Vom triumphirenden Thiere" sagt, an die Stelle der Sterne müßte etwas Anderes gesetzt werden. [1] Der großen innern Begeisterung opfert er seine persönlichen Verhältnisse auf; so ließ sie ihn nicht ruhig. Es ist gleich gesagt, „ein unruhiger Kopf, der sich nicht habe vertragen können." Woher diese Unruhe? Nicht mit dem Endlichen, Schlechten, Gemeinen konnte er sich vertragen. Dadurch seine Unruhe. Er hat sich erhoben zu der einen, allgemeinen Substantialität, indem er diese Trennung des Selbstbewußtseyns und der Natur, wodurch Beide gleich erniedrigt sind, aufgehoben hat. Gott war wohl im Selbstbewußtseyn, doch von Außen und zugleich ein ihm Anderes, eine andere Wirklichkeit: die Natur von Gott gemacht, sein Geschöpf, kein Bild seiner. Die Güte Gottes war nur äußerlich in Endursachen, endlichen Zwecken, wie wenn man sagen hört: „Die Bienen machen Honig für die Nahrung des Menschen; der Korkbaum wächst, um Stöpsel auf den Bouteillen zu haben." [2]

Was seine Gedanken selbst betrifft, so hat Jacobi sie neuerlich [3] unter der Form aufgestellt, als ob dieß etwas den Bruno besonders Auszeichnendes sey, daß Ein lebendiges Wesen, eine Weltseele das Ganze durchdringe, und das Leben von Allem sey. Bruno stellte erstens die Einheit des Lebens und die Allgemeinheit der Weltseele, zweitens die gegenwärtige, inwohnende Vernunft auf; allein Bruno ist darin nichts weniger als original, und in der That ist diese Lehre nichts Anderes als ein Wiederhall der Alexandrinischen. Aber am Inhalt seiner Schriften heben sich zwei Seiten heraus: die eine Seite ist die seines Systems, seinen Hauptgedanken nach, seine philosophischen Principien überhaupt, nämlich die Idee, als substantielle Einheit. Die

[1] cf. Opere di Giordano Bruno publ. da Wagner. Introduzione, p. XXIV—XXV.

[2] Siehe Hegels Werke, Bd. VII, Abth. 2. S. 10.

[3] Vorlesungen von 1802.

andere mit jener jedoch zusammenhangende Seite ist seine Lullische Kunst, auf die er besonders herumgereist ist, und auf die er auch immer das Meiste gehalten hat, — die Unterschiede in der Idee zu finden; was er besonders geltend machen wollte.

a. Seine philosophischen Gedanken, wobei er zum Theil Aristotelische Begriffe gebraucht, zeugen von einem eigenthümlichen, überlebendigen, und sehr originellem Geiste. Der Inhalt seiner allgemeinen Gedanken ist die größte Begeisterung für die schon erwähnte Lebendigkeit der Natur, Göttlichkeit, Gegenwart der Vernunft in der Natur; so ist seine Philosophie allerdings im Allgemeinen Spinozismus, Pantheismus. Diese Trennung der Menschen von Gott oder der Welt, alle diese Verhältnisse der Aeußerlichkeit sind hineingeworfen in seine lebendige Idee der absolut allgemeinen Einheit von Allem, wegen deren Aussprechen Bruno so bewundert worden. Die Hauptformen seiner Vorstellung sind diese, daß er einerseits die allgemeine Bestimmung der Materie, andererseits die der Form giebt.

α. Die Einheit des Lebens bestimmt er also als den allgemeinen, thätigen Verstand (νοῦς), der sich als allgemeine Form des Weltalls offenbart, und alle Formen in sich faßt: Er verhält sich zur Hervorbringung der Naturdinge, wie der Verstand des Menschen, und bildet und systematisirt sie auch, wie dieser eine Menge Begriffe bildet. Er ist der innerliche Künstler, der von Innen die Materie bildet und gestaltet. Aus dem Innern der Wurzel oder des Samenkorns sendet er die Sprosse hervor; aus dieser treibt er dann die Aeste, aus diesen die Zweige, aus dem Innern der Zweige die Knospen, Blätter, Blumen u. s. f. Es ist Alles innerlich angelegt, zubereitet und vollendet. Ebenso ruft dieser allgemeine Verstand von Innen auch seine Säfte aus den Früchten und Blüthen zu den Zweigen zurück u. s. f. Das Weltall ist so ein unendliches Thier, in welchem Alles auf die mannigfaltigste Weise lebt und webt. Der formale Verstand ist auf diese Weise von der Endursache (dem Zweckbegriff, der Entelechie, dem unbewegten Principe bei Aristoteles) nicht

verſchieden; ſie ſind aber ebenſo wohl auch wirkender Verſtand (causa efficiens), Mittelurſache, eben dieß Hervorbringende. Natur und Geiſt ſind nicht getrennt; ihre Einheit iſt der formale Verſtand, in welchem der reine Begriff nicht als gewußter enthalten, ſondern wie für ſich freier, in ſich bleibender, ebenſo auch wirkender, außer ſich gehender iſt. Der nach einem Zwecke wirkende Verſtand iſt die innere Form der Dinge ſelbſt, ein inneres Verſtandesprincip. Was immer producirt wird, iſt dieſer Form gemäß, und unter ihr enthalten; was hervorkommt iſt ſo, wie die Form an ſich beſtimmt iſt.[1] So iſt bei Proklus der Verſtand, als Subſtantielles, das, was Alles in ſeinem Eins in ſich hält: das Leben das Herausgehende, Producirende: der Verſtand als ſolcher eben dieß Umkehrende, Alles in die Einheit Zurückneh-mende. Bei der Kantiſchen Philoſophie werden wir dieſe Zweck-beſtimmung auch zu erwähnen haben. Das organiſch Lebendige, deſſen Princip das Bildende iſt, das in ſich ſeine Wirkſamkeit hat, und in derſelben nur bei ſich bleibt, ſich erhält, iſt eben der Zweck, die in ſich beſtimmte Thätigkeit, die in ihrem Verhalten zu Anderem nicht als bloße Urſache ſich verhält, ſondern in ſich zurückgeht.

β. Bruno, der die Endurſache unmittelbar als wirkend und als immanentes Leben des Univerſums ſetzt, ſetzt ſie dann ferner auch als ſeyend, als Subſtanz; er iſt alſo gegen die Vorſtel-lung eines bloß außerweltlichen Verſtandes gerichtet. Inſofern unterſcheidet Bruno Form und Materie an der Subſtanz, die ſelbſt als jene Thätigkeit der Idee die Einheit der Form und der Materie iſt; ſo daß die Materie an ihr ſelbſt lebendig iſt. Das Bleibende in den unendlichen Verwandelungen des Seyenden, ſagt er, iſt die erſte, abſolute Materie; obgleich das Formloſe, iſt ſie doch die Mutter aller Formen, und das aller Formen Fähige.

[1] Jacobi: Werke, Band IV, Abth. 2, S. 7—18; Tennemann, Bd. IX, S. 391—394; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dialog. II (Opere publ. da Ad. Wagner, Vol. I), p. 235—243.

Weil die Materie nicht ohne die erſte allgemeine Form iſt, ſo iſt ſie ſelbſt Princip oder Endurſache an ihr ſelbſt. Die Form iſt der Materie immanent, eine iſt ſchlechthin nicht ohne die andere; ſo daß die Materie ſelbſt dieſe Umbildungen hervorbringt und dieſelbe Materie durch alle hindurchgeht. Was erſt Saame war, wird Gras, hierauf Aehre, alsdann Brod, Nahrungsſaft, Blut, thie-riſcher Saame, ein Embryo, ein Menſch, ein Leichnam, dann wieder Erde, Stein oder andere Maſſe; aus Sand und Waſſer werden Fröſche. Hier erkennen wir alſo etwas, welches, obwohl es ſich in alle dieſe Dinge verwandelt, doch an ſich immer Ein und daſſelbe bleibt. Dieſe Materie kann weder Körper ſeyn, denn die ſind geformt: noch zu dem gehören, was wir Eigenſchaften, Beſchaffenheiten, Qualitäten nennen; denn dieſe ſind veränderlich. Hiermit ſcheint nichts ewig, und des Namens eines Princips würdig zu ſeyn, als die Materie. Viele haben darum auch die Materie für das allein Reale, und alle Formen für zufällig ge-halten. Dieſer Irrthum entſpringt daher, daß man nur eine Form der zweiten Gattung, und nicht jene nothwendige erſte und ewige Form erkennt, welche aller Formen Form und Quelle iſt. Ebenſo jene Materie iſt wegen ihrer Identität mit dem präformirenden Verſtande ſelbſt intelligibel, als die allgemeine Vorausſetzung al-ler Körperlichkeit. Weil ſie Alles iſt, iſt ſie nichts insbeſondere, weder Luft noch Waſſer u. ſ. f. (eben das abſtracte); ſie hat keine Dimenſionen, um ſie alle zu haben. Die Formen der Materie ſind die innere Macht der Materie ſelbſt; ſie iſt, als Intelligibles, ſelbſt die Totalität der Form.[1] Dieſes Syſtem des Bruno iſt ſo ganz objectiver Spinozismus; man ſieht, wie tief er eingedrun-gen iſt.

Bruno macht hier die Frage: „Aber dieſe erſte allgemeine Form und jene erſte allgemeine Materie, wie ſind ſie vereinigt,

[1] Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 19—23, 28—31; Tennemann, Bd. IX, S. 394—396, 398—399; Giordano Bruno, De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 251—357; Dial. IV, p. 269—274.

unzertrennlich? verſchieden, — und doch Ein Weſen?" Er antwortet, indem er die Ariſtoteliſchen Formen von δύναμις und ἐνέργεια gebraucht: Die Materie iſt zu betrachten als Potenz; ſo fallen alle möglichen Weſen auf gewiſſe Weiſe unter ihren Begriff. Die Paſſivität der Materie muß rein und abſolut betrachtet werden. Nun iſt es unmöglich, einer Sache Daſeyn beizumeſſen, welcher die Kraft, da zu ſeyn, gebräche. Dieſes Letztere bezieht ſich aber ſo ausdrücklich auf den activen Modus, daß hieraus ſogleich erhellt, wie der eine ohne den anderen nicht ſeyn kann, ſondern beide ſich einander gegenſeitig vorausſetzen. Wenn alſo von jeher ein Vermögen, zu wirken, hervorzubringen, zu erſchaffen, da war: ſo mußte auch von jeher ein Vermögen, bewirkt, hervorgebracht und erſchaffen zu werden, da ſeyn. Die vollkommene Möglichkeit des Daſeyns der Dinge (die Materie) kann vor ihrem wirklichen Daſeyn nicht vorhergehen, und ebenſo wenig nach demſelben übrig bleiben. Das erſte und vollkommenſte Princip faßt alles Daſeyn in ſich, kann Alles ſeyn, und iſt Alles. Thätige Kraft und Potenz, Möglichkeit und Wirklichkeit ſind in ihm alſo Ein unzertrenntes und unzertrennliches Princip.[1] Dieſe Simultaneität der wirkenden Kraft und des Bewirktwerdens iſt eine ſehr wichtige Beſtimmung; die Materie iſt nichts ohne die Wirkſamkeit, die Form alſo das Vermögen und innere Leben der Materie. Wäre die Materie bloß die unbeſtimmte Möglichkeit, wie käme man zum Beſtimmten? Dieſe Einfachheit der Materie iſt ſelbſt nur Ein Moment der Form; indem man alſo die Materie der Form entreißen wollte, hat man ſie zugleich in Einer Beſtimmung der Form geſetzt, womit aber auch ſogleich das Andere geſetzt iſt.

So iſt dem Bruno das Abſolute beſtimmt: nicht ſo die anderen Dinge, welche ſeyn und auch nicht ſeyn, ſo oder anders

[1] Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 23—25; Tennemann, Bd. IX, S. 396; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 260—261.

beſtimmt ſeyn können. An den endlichen Dingen und in den endlichen Verſtandesbeſtimmungen iſt ſo der Unterſchied von Form und Materie vorhanden. Der einzelne Menſch iſt in jedem Augenblicke, was er in dieſem Augenblick ſeyn kann, aber nicht Alles, was er überhaupt und der Subſtanz nach ſeyn kann. Die als unterſchieden erſcheinenden Dinge ſind nur Modificationen eines Einzigen, welches in ſeinem Daſeyn alles andere Daſeyn begreift. Das Univerſum, die unerzeugte Natur iſt aber Alles, was ſie ſeyn kann in der That und auf Einmal, weil ſie alle Materie nebſt der ewigen, unveränderlichen Form ihrer wechſelnden Geſtalten in ſich faßt. Aber in ihren Entwickelungen von Moment zu Moment, ihren beſondern Theilen, Beſchaffenheiten, einzelnen Weſen, überhaupt ihrer Aeußerlichkeit, iſt ſie nicht mehr, was ſie iſt und ſeyn kann; ſondern ein ſolcher Theil iſt nur ein Schatten von dem Bilde des erſten Princips.[1] So ſchrieb Bruno auch ein Buch **De umbris idearum.**

γ. Dieß iſt die Grund-Idee Bruno's. Er ſagt nun: „Dieſe Einheit von Form und Materie in Allem zu erkennen, iſt das Beſtreben der Vernunft. Aber um zu dieſer Einheit durchzudringen, alle Geheimniſſe der Natur zu erforſchen, müſſen wir den entgegengeſetzten und widerſtreitenden äußerſten Enden der Dinge, dem Maximum und dem Minimum, nachforſchen." Eben in dieſen Extremen iſt es, daß ſie intelligibel ſind, und in dem Begriff ſich vereinigen; und dieſe Vereinigung iſt die unendliche Natur. „Aber den Punkt der Vereinigung zu finden, iſt nicht das Größte; ſondern aus Demſelben auch ſein Entgegengeſetztes zu entwickeln, dieſes iſt das eigentliche und tiefſte Geheimniß der Kunſt."[2] Dieß iſt ein großes Wort, die Entwickelung der Idee ſo zu erkennen, daß ſie eine Nothwendigkeit von Beſtimmungen

[1] Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 25—26; Tennemann, Bd. IX, S. 397; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. III, p. 261.

[2] Jacobi, a. a. O. S. 32, 45; Tennemann, a. a. O. S. 399, 403—404; Giordano Bruno, l. c. Dial. IV, p. 275; Dial. V, p. 291.

iſt; wir werden nachher ſehen, wie Bruno darauf gegangen, dieß zu thun. Er ſtellt das Ur-Princip, was anderswo die Form heißt, unter dem Begriff des Kleinſten vor, das zugleich das Größte iſt, Eins, das zugleich Alles; das Univerſum iſt dieſes Eins in Allem. Im Univerſum, ſagt er, iſt der Körper nicht vom Punkte, das Centrum nicht von der Peripherie, das Endliche nicht vom Unendlichen, das Größte nicht vom Kleinſten unterſchieden. Es iſt lauter Mittelpunkt; oder ſein Mittelpunkt iſt überall, und in Allem. Die Alten drückten dieß ſo aus, indem ſie ſagten von dem Vater der Götter, daß er weſentlich in jedem Punkte des Weltalls ſeinen Sitz habe. Das Univerſum giebt den Dingen erſt wahre Wirklichkeit, iſt die Subſtanz aller Dinge, Monas, Atom, der allenthalben ausgegoſſene Geiſt, die ganze Eſſenz, die reine Form. [1]

b. Die zweite Thätigkeit des Bruno war nun die ſogenannte Lulliſche Kunſt, von ihrem erſten Erfinder, dem Scholaſtiker Raimund Lullus, ſo genannt (ſ. oben, S. 175—177), die Bruno aufgefaßt und weiter vervollkommnet hat; er nannte ſie auch ſeine ars combinatoria. Dieſe Kunſt iſt von einer Seite dem ähnlich, was wir bei Ariſtoteles als Topik ſahen (Th. II, S. 363—364), indem Beide eine Menge von Oertern und Beſtimmungen angeben, die man als eine Tafel mit ihren Eintheilungen in der Vorſtellung befeſtigte, um dieſe Seiten bei allem Vorkommenden anzuwenden. Die Topik des Ariſtoteles that dieß aber, um einen

[1] Jordanus Brunus: De Minimo, p. 10, 16—18; Jacobi: Werke, Bd. IV, Abth. 2, S. 34—39; Tennemann, Bd. IX, S. 400—402; Giordano Bruno: De la causa, principio et uno, Dial. V, p. 281—284. — Ueber dieſen Gegenſatz des Minimum und Maximum hat Bruno mehrere eigene Werke geſchrieben: z. B. De triplici Minimo et Mensura, libri V, Francofurti apud Wechelium et Fischer. 1591, 8; der Text ſind Hexameter mit Noten und Scholien, bei Buhle iſt der Titel De Minimo libri V. Eine andere Schrift führt den Titel: De Monade, Numero et figura liber; Item De Innumerabilibus, Immenso et Infigurabili: seu de Universo et Mundis libri VIII, Francof. 1591, 8.

Gegenſtand von verſchiedenen Seiten aufzufaſſen und zu beſtimmen, während Bruno mehr zum Behuf der Erleichterung des Gedächtniſſes arbeitete. Er verband alſo eigentlich die Lulliſche Kunſt mit der Kunſt der Mnemonik bei den Alten, von der auch in neuern Zeiten wieder die Rede geweſen iſt und ſchon beim Auctor ad Herennium (Libr. III, c. 17 sqq) eine nähere Ausführung gefunden wird. Man macht ſich z. B. eine beſtimmte Menge von unterſchiedenen, nach Belieben zu wählenden Fächern in der Einbildungskraft feſt, etwa zwölf, zu drei untereinander gereiht, und mit gewiſſen Wörtern, wie Aaron, Abimelech, Achilles, Berg, Baum, Baruch u. ſ. f. bezeichnet, worein man das auswendig zu Lernende gleichſam einſtellte und es zu einer Reihe von Bildern machte, um es beim Herſagen nicht, wie wir es gewohnt ſind, aus dem Gedächtniſſe oder dem Kopfe ohne Vorſtellung herauszuſprechen, ſondern gleichſam von einer Tafel nur abzuleſen. Die Schwierigkeit liegt nur darin, irgend einen Witz, eine Verbindung zu machen zwiſchen dem Inhalt, den ich habe, und dem Bilde; das giebt die heilloſeſten Combinationen, und iſt ſo eine ſchlechte Kunſt. Bruno iſt auch bald davon zurückgekommen, indem die Sache des Gedächtniſſes Sache der Einbildungskraft wurde; was doch eine Herabſetzung iſt. Indem dann aber bei Bruno das Tableau nicht nur ein Gemälde von äußerlichen Bildern iſt, ſondern ein Syſtem von allgemeinen Gedankenbeſtimmungen, ſo hat Bruno dieſer Kunſt allerdings eine tiefere innere Bedeutung gegeben. [1]

[1] Bruno hat auch viele ſolcher topiſch-mnemoniſchen Schriften verfaßt, von denen die älteſten folgende ſind: Philotheus Jordanus Brunus Nolanus De compendiosa architectura et complemento artis Lullii, Paris. ap. Aeg. Gorbinum, 1582. 12. — J. Brunus Nol. De Umbris idearum, implicantibus Artem quaerendi etc. Paris. ap. eund. 1582. 8. Der zweite Theil hat den Titel: Ars memoriae. — Ph. Jord. Bruni Explicatio XXX sigillorum etc. Quibus adjectus est Sigillus sigillorum etc. Aus der Dedication erhellt, daß es Bruno in England herausgab, alſo zwiſchen 1582 und 1585. — Jordanus Brunus De Lampade

α. Bruno geht zu dieſer Kunſt über von den allgemeinen Ideen, die gegeben ſind. Weil nämlich Ein Leben, Ein Verſtand Alles iſt: ſo hat Bruno die dunkle Ahnung gehabt, dieſen allgemeinen Verſtand in der Totalität ſeiner Beſtimmungen aufzufaſſen, und Alles darunter zu ſubſumiren; — eine logiſche Philoſophie darin aufzuſtellen, und ſie anwendbar auf Alles zu machen.[1] Er ſagt: Der Gegenſtand der Betrachtung in ihr iſt das Univerſum, ſofern es unter das Verhältniß des Wahren, Erkennbaren und Vernünftigen tritt. Er unterſcheidet, wie Spinoza, das intelligible Ding der Vernunft und das wirkliche: Wie die Metaphyſik das allgemeine Ding, das ſich in Subſtanz und Accidenz theilt, zum Gegenſtande hat, ſo iſt die Hauptſache, daß es eine einzige und allgemeinere Kunſt giebt, die das Ding der Vernunft mit dem wirklichen Dinge ſo verknüpfe und umfaſſe und beide als übereinſtimmend mit einander anerkenne, daß dadurch die Menge, ſie ſey, welcher Art ſie wolle, zur einfachen Einheit zurückgeführt werde.[2]

β. Das Princip hierbei iſt dem Bruno der Verſtand überhaupt: Einmal der außer ſich thätige Verſtand, der die ſinnliche Welt zum Daſeyn entfaltet. Er verhält ſich zur Erleuchtung des Geiſtes, wie die Sonne zum Auge: bezieht ſich alſo auf eine ſcheinende Menge, erleuchtet ſie, nicht ſich ſelbſt. Das Andere iſt

combinatoria Lulliana, Vitebergae 1587. 8. — Ebendaſelbſt ſchrieb er: De Progressu et lampade venatoria Logicorum, Anno 1587, dem Kanzler der Univerſität Wittenberg dedicirt. — Jordanus Brunus De Specierum scrutinio et lampade combinatoria Raym. Lullii, Pragae, exc. Georg. Nigrinus 1588. 8; auch abgedruckt in Raymundi Lullii operibus. — Auch De imaginum, signorum et idearum compositione Libri III, Francofurti ap. Jo Wechel. et Petr. Fischer. 1591. 8.

[1] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſ. Bd. II, Abth. 2, S. 715 (717); Jordanus Brunus: De compendiosa architectura et complemento artis Lullii (Jordani Bruni Nolani scripta, quae latine confecit, omnia, ed. A. Fr. Gfrörer, Stuttgard. 1835, Fasc. II), c. 1, p. 238.

[2] Buhle, a. a. O. S. 717—718 (719, a—718, b); Jord. Brunus, l. l. c. 5, p. 239.

der thätige Verſtand an ſich ſelbſt, der ſich zu den denkbaren Arten verhält, wie das Auge zu den ſichtbaren Dingen.[1] Die unendliche Form, der thätige, der Materie inwohnende Verſtand, iſt das Erſte, die Grundlage, die ſich entwickelt; ſo geht es zum Theil, wie bei den Neuplatonikern fort. Es iſt nun dem Bruno weſentlich darum zu thun, die Organiſirungen dieſes thätigen Verſtandes aufzufaſſen und nachzuweiſen.

γ. Näher iſt dieſes auf folgende Weiſe dargeſtellt: Der reinen Wahrheit ſelbſt, dem abſoluten Lichte, nähert ſich der Menſch nur; ſein Seyn iſt nicht das abſolute Seyn ſelbſt, das nur das Eine und Erſte iſt. Er ruht nur unter dem Schatten der Idee, deren Reinheit das Licht iſt, die aber zugleich Theil an der Finſterniß hat. Das Licht der Subſtanz emanirt aus dieſem reinen Urlichte, das Licht der Accidenz aus dem Lichte der Subſtanz. Dieſe war auch bei Proklus (ſ. oben, S. 75) das Dritte im Erſten. Dieſes abſolute Princip in ſeiner Einheit iſt dem Bruno die erſte Materie, und den erſten Act dieſes Princips nennt er das Urlicht (actus primus lucis): Die vielen Subſtanzen aber und Accidenzen können nicht das volle Licht aufnehmen, ſie ſind alſo nur im Schatten des Lichts enthalten; ebenſo ſind die Ideen davon Schatten.[2] Die Entwickelung der Natur geht fort von Moment zu Moment; die erſchaffenen Dinge ſind nur ein Schatten des erſten Princips, nicht mehr dieſes ſelbſt.

δ. Bruno fährt fort: Von dieſem Überweſentlichen (superessentiale) — ein Ausdruck, der auch bei Proklus (ſ. oben, S. 69) vorkommt — geſchieht der Fortgang zu den Eſſenzen, von den Eſſenzen zu dem, was iſt, von dem, was iſt, zu ihren Spuren, Bildern und Schatten, und zwar in doppelter Richtung: zum Theil gegen die Materie, um in ihrem Schooße erzeugt zu werden

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Phil. Bd. II, Abth. 2, S. 717 (719, a); Jord. Brun. De compend. architect. c. 2—3, p. 238—239.

[2] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. II, Abth. 2, S. 723—724; Jordani Bruni De Umbris idearum (Jord. Bruni Nolani scripta, ed. A. Fr. Gfrörer, Fasc. II): Triginta intentiones umbrarum, Intentio, I—IV, p. 300—302.

(dieſe Schatten ſind dann auf natürliche Weiſe vorhanden); zum Theil gegen die Empfindung und Vernunft, um durch ihr Vermögen erkannt zu werden. Die Dinge entfernen ſich von dem Urlicht zur Finſterniß. Da aber alle Dinge im Univerſum genau zuſammenhangen, das Untere mit dem Mittlern, und dieſes mit dem Obern, das Zuſammengeſetzte mit dem Einfachen, das Einfache mit dem Einfachern, das Materielle mit dem Geiſtigen, damit Ein Univerſum, Eine Ordnung und Regierung deſſelben, Ein Princip und Zweck, Ein Erſtes und Letztes ſey: ſo kann nach dem Tone der Leier des allgemeinen Apollo (ein Ausdruck, den wir Th. I, S. 307 bei Heraklit ſahen) das Untere ſtufenweiſe zum Obern zurückgeführt werden, wie das Feuer in Luft, Luft in Waſſer, Waſſer ſich in Erde verdichtet und umgekehrt; ſo daß Aller Ein Weſen iſt. Jener Fortgang herab iſt derſelbe, als dieſer Rückgang, und iſt ein Kreis. Die Natur innerhalb ihrer Grenzen kann Alles aus Allem hervorbringen, und ſo der Verſtand auch Alles aus Allem erkennen. [1]

ε. Die Einheit der Entgegengeſetzten wird näher ſo erörtert: Die Verſchiedenheit der Schatten iſt kein wahrer Widerſtreit. In demſelben Begriffe werden die Entgegengeſetzten, das Schöne und Häßliche, das Schickliche und Unſchickliche, das Vollkommene und Unvollkommene, das Gute und Böſe erkannt. Unvollkommenes, Böſes, Häßliches beruhen nicht auf beſondern eigenen Ideen; ſie werden in einem andern Begriffe erkannt, nicht in einem ihnen eigenthümlichen, der nichts iſt. Denn dieß Eigenthümliche iſt das Nichtſeyende im Seyenden, der Defect im Effect. Der erſte Verſtand iſt das Urlicht; er ſtrömt ſein Licht aus dem Innerſten zu dem Aeußerſten, und zieht es vom Aeußerſten wieder an ſich. Jedes Weſen kann nach ſeiner Fähigkeit etwas von dieſem Lichte auffaſſen. [2]

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. II, Abth. 2, S. 724—726: Jordanus Brunus: De Umbris idearum, Intentio V—IX, p. 302—305.

[2] Buhle, a. a. O. S. 727, 731; Jordanus Brunus, l. l. Intentio XXI, p. 310; De triginta idearum conceptibus: Conceptus X, p. 319.

ζ. Das Wirkliche an den Dingen iſt eben jenes Intelligible, nicht das Sinnliche, Empfundene, oder das Individuelle; was ſonſt wirklich genannt wird, das Sinnliche, iſt das Nichtſeyn. Was unter der Sonne geſchieht, was die Region der Materie bewohnt, fällt unter den Begriff der Eitelkeit (Endlichkeit). Von den Ideen ſuche das Feſte der Vorſtellungen, wenn Du verſtändig biſt. Dieß reine Licht der Dinge iſt eben ihre Erkennbarkeit, die vom erſten Verſtande ausgeht, und nach ihm gerichtet iſt; das Nichtſeyende wird nicht erkannt. Was hier Contraſt und Verſchiedenheit iſt, iſt im Urverſtande Harmonie und Einheit. Verſuche alſo, ob Du die empfangenen Bilder identificiren, übereinſtimmend machen und einen könneſt: ſo wirſt Du Deinen Geiſt nicht ermüden, Dein Denken nicht trüben, und das Gedächtniß nicht verwirren. Durch die Idee, welche im Verſtande iſt, wird etwas beſſer begriffen, als durch die Form des Naturdings an ſich ſelbſt, weil die letztere materieller iſt: aber am höchſten durch die Idee vom Gegenſtande, wie ſie im göttlichen Verſtand iſt. [1] Die Unterſchiede, die hier gegeben ſind, ſind alſo keine; ſondern Alles iſt Harmonie. Dieß zu entwickeln, hat Bruno alſo verſucht; und die Beſtimmungen, als natürliche in jenem göttlichen Verſtande, entſprechen dann denen, die im ſubjectiven Verſtande erſcheinen. Bruno's Kunſt beſteht nun aber darin, das allgemeine Schema der Form zu beſtimmen, welches Alles unter ſich begreift, und zu zeigen, wie ſeine Momente ſich in den verſchiedenen Sphären des Daſeyns ausdrücken.

η. Das Hauptbemühen des Bruno war hiernach, das All und Eine nach der Lulliſchen Kunſt als ein Syſtem von Klaſſen geordneter Beſtimmungen darzuſtellen. Da giebt er nun in Proklus Manier die drei Sphären an: Erſtens die Urform (ὑπερουσία), als Urheber aller Formen; zweitens die phyſiſche

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. II, Abth. 2, S. 730—734; Jordani Bruni De Umbris idearum: De triginta idearum conceptibus, Conceptus VII, X, XIII, XXVI, p. 318—320, 323—324.

Welt, welche die Spuren der Ideen der Oberfläche der Materie aufdrückt, und das Urbild in zahlloſen entgegenſtehenden Spiegeln vervielfältigt; drittens die Form der vernünftigen Welt, welche die Schatten der Ideen für die Sinne numeriſch individualiſirt, in das Eins bringt, und für den Verſtand zu allgemeinen Begriffen erhebt. Die Momente der Urform ſelbſt heißen Seyn, Güte (Natur oder Leben) und Einheit. (Auch dieß haben wir ungefähr bei Proklus S. 74 geſehen.) In der metaphyſiſchen Welt iſt ſie Ding, Gutes, Princip der Mehrheit (ante multa); in der phyſiſchen Welt offenbart ſie ſich in Dingen, Gütern, Individuen; in der vernünftigen Welt des Erkennens entſpringt ſie aus Dingen, Gütern und Individuen.[1] Die Einheit iſt das Zurückführende; und Bruno, indem er die natürliche und die metaphyſiſche Welt unterſcheidet, ſucht das Syſtem jener Beſtimmungen aufzuſtellen, um zugleich zu zeigen, wie dieß auf natürliche Weiſe erſcheint, was auf andere Weiſe als Gedachtes iſt.

Indem nun Bruno dieſen Zuſammenhang näher zu faſſen ſuchte, betrachtet er das Denken als eine ſubjective Kunſt und Thätigkeit der Seele, im Innern nach ſeiner Vorſtellung gleichſam durch innere Schrift darzuſtellen, was die Natur äußerlich gleichſam durch äußere Schrift darſtellt. Das Denken, ſagt er, iſt die Fähigkeit, ſowohl dieſe äußere Schrift der Natur in ſich aufzunehmen, als die innere Schrift in der äußern abzubilden und zu verwirklichen. Dieſe Kunſt des innern Denkens und äußern Organiſirens nach demſelben und umgekehrt, wie ſie die menſchliche Seele hat, ſetzt Bruno in die innigſte Verbindung mit der Kunſt der Natur des Univerſums, mit der Wirkſamkeit des abſoluten Welt-Princips überhaupt, wodurch Alles geformt und gebildet wird: Es iſt Eine Form, die ſich entwickelt; es iſt daſſelbe Welt-Princip, das in den Metallen, Pflanzen, Thieren bildet, und das in dem Menſchen denkt und außer ſich organiſirt, nur daß es ſich

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Bd. II, Abth. 2, S. 745; Jordani Bruni Explicatio triginta sigillorum: Sigillus Sigillorum, P. II, §. 11.

in ſeinen Wirkungen auf eine unendlich verſchiedene Weiſe in der ganzen Welt ausdrückt. Im Innern und Aeußern iſt mithin eine und dieſelbe Entwickelung eines und deſſelben Principes.[1]

Dieſe verſchiedenen Schriftarten der Seele, durch welche ſich auch das organiſirende Welt-Princip offenbart, hat Bruno in ſeiner Ars Lulliana beſtimmen und ſyſtematiſiren wollen; und er nimmt darin zwölf Grundſchriftarten, Gattungen der Naturformen an, von denen er ausgeht: „Species, Formae, Simulacra, Imagines, Spectra, Exemplaria, Indicia, Signa, Notae, Characteres et Sigilli. Einige Schriftarten beziehen ſich auf den äußeren Sinn, wie die äußeren Formen, Bilder und Ideale (extrinseca forma, imago, exemplar), welche die Malerei und andere bildende Künſte, indem ſie die Mutter Natur nachahmen, darſtellen. Einige beziehen ſich auf den inneren Sinn, wo ſie — in Anſehung des Maaßes, der Dauer, der Zahl — vergrößert, in der Zeit ausgedehnt und vervielfältigt werden; dergleichen ſind die Erzeugniſſe der Phantaſie. Einige beziehen ſich auf einen gemeinſchaftlichen Punkt der Gleichheit mehrerer Dinge; einige weichen von der objectiven Beſchaffenheit der Dinge ſo ab, daß ſie ganz erträumt ſind. Einige endlich ſcheinen der Kunſt eigenthümlich zu ſeyn, wie die signa, notae, characteres et sigilli; — durch welche die Kunſt ſo viel vermag, daß ſie unabhängig von der Natur, über die Natur hinaus, und, wenn es die Sache mit ſich bringt, ſogar gegen die Natur handeln zu können ſcheint.“[2]

So weit geht im Ganzen Alles gut; es iſt die Ausführung deſſelben Schema's in allen Polen. Alle Hochachtung verdient dieſer Verſuch, das logiſche Syſtem des innern Künſtlers, des producirenden Gedankens, ſo darzuſtellen, daß ihm die Geſtaltungen der äußern Natur entſprechen. Die Beſtimmungen des Den-

[1] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Band II, Abth. 2, S. 734; cf. Jordan. Brun. De Umbris idearum: Ars Memoriae, I—XI, p. 326—330.

[2] Buhle: Geſch. d. neuern Philoſ. Band II, Abth. 2, S. 734—735; Jordan. Brun. De Umbris idearum: Ars Memoriae, XII, p. 330—331.

kens werden aber zugleich, bei der ſonſt großen Weiſe des Bruno, dennoch hier oberflächlich, zu todten Typen, wie in neuern Zeiten die Schemata der Natur-Philoſophie, indem er die Momente und Gegenſätze des Schema's nur aufzählt, wie die Naturphiloſophen an jeder Sphäre ſelbſt, als einer abſolut betrachteten, die Dreiheit entwickelten. Das Weitere oder die beſtimmteren Momente ſind dann eben von Bruno nur zuſammengeleſen; es geht in Verwirrung über, wenn er dieſelben durch Figuren und Klaſſificationen darzuſtellen ſucht. Die zwölf zum Grunde gelegten Formen ſind weder abgeleitet und in Ein ganzes Syſtem zuſammengeeint, noch iſt die fernere Vervielfältigung abgeleitet. Darüber hat er mehrere Schriften geſchrieben (De sigillis), und in verſchiedenen Schriften ſcheint auch dieſe Darſtellung verſchieden; das Erſcheinen der Dinge ſind Buchſtaben, Zeichen, die dann einem Denken entſprechen. Die Idee iſt im Allgemeinen zu loben, gegen die Ariſtoteliſche und ſcholaſtiſche Zerſtreuung, wonach jede Beſtimmtheit überhaupt nur fixirt wurde. Aber die Ausführung iſt Theils an die Pythagoreiſchen Zahlen angeknüpft, ſomit kunterbunt und willkührlich: Theils finden ſich metaphoriſche, allegoriſche Zuſammenſtellungen und Paarungen, wo man ihm gar nicht folgen kann; es läuft hier Alles, in dieſem Verſuche zu ordnen, auf's Unordentlichſte durcheinander.

Es iſt ein großer Anfang, die Einheit zu denken; und das Andere iſt dieſer Verſuch, das Univerſum in ſeiner Entwickelung, im Syſtem ſeiner Beſtimmungen aufzufaſſen, und zu zeigen, wie das Aeußerliche ein Zeichen iſt von Ideen. Dieß ſind die beiden Seiten, die von Bruno aufzufaſſen waren.

4. Vanini.

Ich erwähne noch Julius Cäſar Vanini, als hierher gehörig; ſein eigentlicher Vorname war Lucilius. Er hat viele Aehnlichkeit mit Bruno, und iſt ebenſo ein Märtyrer der Philoſophie

geworden, da er gleichfalls das Schickſal hatte, auf dem Scheiterhaufen verbrannt zu werden. Er wurde 1586 zu Taurozano im Neapolitaniſchen geboren. Er iſt überall herumgeſchweift, in Genf, Lyon, wo er ſich durch Flucht nach England vor der Inquiſition rettete. Nach zwei Jahren kehrte er nach Italien zurück. In Genua lehrte er die Natur-Philoſophie nach Averroes, vertrug ſich nicht, trieb ſich in mancherlei Abentheuern, Disputationen über Philoſophie und Theologie herum. Er wurde immer verdächtiger, flüchtete von Paris, wurde wegen Gottloſigkeit, nicht Ketzerei, vor Gericht gefordert. Franconus, ſein Ankläger, beſchwor, daß Vanini gotteslästerliche Dinge geredet. Vanini betheuerte zwar, der katholiſchen Kirche, dem Glauben an die Dreieinigkeit treu geblieben zu ſeyn; und als Antwort auf die Beſchuldigung des Atheismus, nahm er vor ſeinen Richtern einen Strohhalm vom Boden auf: und ſagte, daß ſchon dieſer Halm ihn vom Daſeyn Gottes überzeugen würde. Aber es half nichts; er wurde 1619 zu Toulouſe in Frankreich zum Scheiterhaufen verurtheilt, vor Vollziehung des Urtheils ihm aber erſt durch den Henker die Zunge ausgeriſſen. Indeſſen iſt ſein Proceß nicht klar; derſelbe iſt mehr aus perſönlicher Feindſchaft, aus Verfolgungswuth der Geiſtlichen in Toulouſe hervorgegangen. [1]

Vanini war vorzüglich durch Cardanus' Originalität erregt worden. In ihm ſehen wir eine Wendung des Vernünftigen, des Philoſophirens gegen die Theologie, während die ſcholaſtiſche Philoſophie der Theologie gemäß war, und dieſe dadurch beſtätigt werden ſollte. In der katholiſchen Kirche hat ſich die Kunſt aufgethan, aber das freie Denken hat ſich davon geſchieden und iſt ihr fremd geblieben. In Bruno und Vanini hat ſie ſich dagegen gerächt; ſie hat ſich von der Wiſſenſchaft losgeſagt, und ſich ihr feindlich gegenübergeſtellt.

Vanini's Philoſophiren geht nicht weit, er bewundert

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 671—677; Buhle: Geſch. d. neuern Phil. Bd. II, Abth. 2, S. 866—869.

die Lebendigkeit der Natur; seine Raisonnements waren eben nicht tief, sondern mehr leichte Einfälle. Er wählte immer die Form des Dialogs; und es wird nicht sichtbar, welche Behauptung die seinige ist. Er schrieb Commentarien zu physischen Schriften des Aristoteles. Wir haben von Vanini noch zwei Werke, die sehr selten sind. Das eine Buch heißt: Amphitheatrum aeternae providentiae divino-magicum, christiano-physicum, nec non astrologo-catholicum, adversus veteres philosophos, Atheos, Epicureos, Peripateticos et Stoicos. Auctore Julio Caesare Vanino, Lugd. 1615; worin er alle diese Philosophien, ihre Gründe mit vieler Beredsamkeit vorträgt: die Art aber, wie er sie widerlegt, fällt schwach genug aus. Das zweite Werk heißt: „Von den wunderbaren Geheimnissen der Königin und Göttin der Sterblichen, der Natur" (De admirandis Naturae, reginae Deaeque mortalium arcanis libr. IV, Lutetiae 1616); „mit Genehmigung der Sorbonne" gedruckt, die anfangs nichts darin angetroffen, „was der katholischen apostolischen und Römischen Religion entgegen wäre und widerspräche." Es sind wissenschaftliche Untersuchungen über einzelne physicalische und naturhistorische Materien, auch in dialogischer Form, doch ohne daß bestimmt angegeben ist, in welcher Person Vanini seine Meinungen darlegt. Man findet zwar Versicherungen: Er würde diese oder jene Lehre glauben, wenn er nicht im Christenthume unterrichtet wäre. Die Tendenz war aber Naturalismus; Vanini zeigte, daß die Natur die Gottheit sey, alle Dinge mechanisch entständen. Er erklärte also das ganze Universum in seinem Zusammenhange nur aus wirkenden, nicht aus Endursachen; aber es ist dieß so gehalten, daß der Verfasser sich nicht entscheidet. [1]

So setzte Vanini, wie dieß z. B. schon früher bei Pomponatius (s. oben S. 193) und Andern, der Fall war, die Vernunft dem

[1] Buhle: Lehrbuch d. Gesch. d. Phil. Th. VI, Abth. 1, S. 410—415; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 677—680; Buhle: Gesch. d. neuern Phil. Bd. II, Abth. 2, S. 870—878.

Glauben und der Kirchenlehre entgegen. Doch indem sie diese oder jene Dogmata, die dem christlichen Glauben gerade widersprechen, durch die Vernunft bewiesen, so erklärten sie dabei — wie nachher unter den Reformirten Bayle diese Wendung immer gebraucht —, daß sie ihre Ueberzeugung der Kirche unterwerfen; oder sie brachten alle Gründe und Einfälle gegen die theologischen Dogmen vor, als so viele unauflösliche Schwierigkeiten und Widerlegungen durch die Vernunft, die sie dann doch ebenfalls dem Glauben unterwarfen. Bayle sagt so z. B. im kritischen Dictionnaire, wo er viele philosophische Vorstellungen berührt, unter dem Artikel Manichäer: die Behauptung, daß es zwei Principien gebe, könne nicht widerlegt werden; man müsse sie aber der Kirche unterwerfen. Unter dieser Wendung brachte man alles Mögliche gegen die Kirche vor. So macht Vanini Einwürfe gegen die Versöhnung, bringt Raisonnements dafür an, daß die Natur Gott sey. Weil man nun überzeugt war, daß die Vernunft den christlichen Dogmen nicht entgegen seyn könne, und weil man an der Ehrlichkeit einer solchen Unterwerfung zweifelte, das aufzugeben, wovon man sich durch die Vernunft überzeugt hat: mußte Galilei, weil er das System des Copernikus vertheidigt, auf den Knieen abbitten, und Vanini wurde verbrannt. Beide hatten so vergebens auch die dialogische Form für ihre Schriften gewählt.

Allerdings bewies Vanini (De naturae arcanis, p. 420) durch die eine Person in den Dialogen selbst „aus dem Text der Bibel, daß der Teufel mächtiger ist als Gott," Gott also nicht die Welt regiere. Solche Gründe sind z. B.: Gegen den Willen Gottes haben Adam und Eva gesündigt, und so das ganze Menschengeschlecht zur Sünde (ad interitum) gebracht; auch Christus sey durch die Macht der Finsterniß gekreuzigt. Ueberdieß wolle ja Gott, daß alle Menschen selig würden. Aber der Katholiken seyen sehr wenige gegen die übrige Welt, die Juden seyen oft abgefallen; die katholische Religion erstrecke sich nur auf Spanien,

Frankreich, Italien, Polen und einen Theil von Deutschland. Wenn man hiervon nun noch die Atheisten, Blasphemisten, Ketzer, Hurer, Ehebrecher u. s. f. abziehe, so würden noch weniger übrig bleiben. Mithin sey der Teufel mächtiger als Gott. Dieß seyen Gründe der Vernunft, sie seyen nicht zu widerlegen; aber er unterwerfe sich dem Glauben. Merkwürdig ist, daß man ihm dieß nicht geglaubt hat; der Grund liegt darin, daß es ihm mit der Widerlegung dessen, was er Vernünftiges vorgebracht, nicht Ernst seyn könne. Daß die Widerlegung nur schwach, subjectiv gewesen, berechtigt noch nicht zum Zweifel an Vanini's Aufrichtigkeit; denn schlechte Gründe können für's Subject überzeugend seyn, gerade wie es bei objectiven sein Recht behält. Dem Verfahren gegen Vanini liegt also zum Grunde, daß, wenn ein Mensch durch seine Vernunft so etwas eingesehen hat, was ihr unwiderleglich scheint, er nicht anders als diesen Bestimmungen anhängen, — ein Entgegengesetztes nicht glauben kann; man glaubt nicht, daß der Glauben in ihm stärker sey, als diese Einsicht.

Die Kirche verfiel dabei noch in den sonderbaren Gegensatz, daß sie Vanini darum verdammte, weil er ihre Lehren nicht der Vernunft gemäß gefunden, aber ihnen doch sich unterwarf: daß sie es also zu fordern schien und mit Scheiterhaufen bekräftigte, nicht daß ihre Lehren über die Vernunft erhaben, sondern ihr gemäß seyen. Diese Reizbarkeit der Kirche ist inconsequent, und verwickelte sie in Widersprüche. Denn früher zwar gab sie zu, daß die Vernunft das Geoffenbarte nicht erfaßen könne, und es also gleichgültig sey, die Einwendungen derselben aus ihr selbst zu widerlegen und aufzulösen. Indem sie aber nunmehr nicht zuließ, daß der Widerspruch des Glaubens und der Vernunft als Ernst genommen werde, sondern Vanini deßhalb als Atheisten verbrannte: so liegt darin implicite, daß die Lehre der Kirche der Vernunft nicht widerstreiten könne, indem man doch die Vernunft der Kirche unterwerfen solle.

Es entzündet sich hier der Streit zwischen sogenannter Offenbarung und Vernunft, in welchem diese für sich auftritt, jene von ihr geschieden wird, da vorher Beides eins, oder das Licht des Menschen das Licht Gottes war, der Mensch nicht ein eigenes Licht hatte, sondern sein Licht als das Göttliche galt. Die Scholastiker hatten gar kein eigenes Wissen von eigenem Inhalt, sondern den Inhalt der Religion; der Philosophie blieb das rein Formelle. Aber jetzt kam sie zu eigenem Inhalte, der dem Inhalte der Religion entgegen war; oder die Vernunft fühlte wenigstens, eigenen Inhalt zu haben, oder die Form der Vernünftigkeit jenem unmittelbaren Inhalte entgegenzustellen.

Dieser Gegensatz hat früher einen anderen Sinn gehabt, als heutiges Tags; der ältere Sinn ist dieser, daß der Glaube die Lehre des Christenthums ist, die als Wahrheit gegeben ist, und bei der als Wahrheit der Mensch zu bleiben habe. Das ist so hier Glaube an diesen Inhalt; und dem entgegen steht die Ueberzeugung durch Vernunft. Jetzt ist dieser Glaube aber innerhalb des denkenden Bewußtseyns selbst verlegt; er ist ein Verhalten des Selbstbewußtseyns selbst zu den Thatsachen, die es in sich selbst findet, nicht zum objectiven Inhalt der Lehre. Was den älteren Gegensatz betrifft, so muß man im objectiven Credo unterscheiden: der Eine Theil desselben ist die Lehre der Kirche als Dogma, die Lehre von der Natur Gottes, daß er dreieinig ist; dazu gehört die Erscheinung Gottes in der Welt, im Fleisch, das Verhältniß des Menschen zu dieser göttlichen Natur, seine Seligkeit und Göttlichkeit. Das ist der Theil der ewigen Wahrheiten, der von absolutem Interesse für die Menschen ist; dieser Theil ist seinem Inhalte nach wesentlich speculativ, und kann nur Gegenstand für den speculativen Begriff seyn. Der andere Theil, an den auch Glauben gefordert wird, bezieht sich auf sonstige äußerliche Vorstellungen, die an jenen Inhalt geknüpft werden; dazu gehört der ganze Umfang des Geschichtlichen, sowohl im alten und neuen Testamente, als in der Kirche. Es wird etwa ein Glaube auch an

alle dieſe Endlichkeit gefordert. Wenn Einer z. B. nicht an Geſpenſter glaubte, wurde er für einen Freigeiſt, einen Atheiſten gehalten: ebenſo wenn man nicht glaubte, Adam habe im Paradieſe vom Apfelbaum gegeſſen. Beide Theile werden auf Eine Stufe geſtellt; es gehört aber zum Verderben der Kirche und des Glaubens, daß für beide Glauben gefordert wird. An die äußerlichen Vorſtellungen haben ſich die vornehmlich gewendet, welche als Bekämpfer des Chriſtenthums und als Atheiſten, bis auf Voltaire herunter, verſchrieen worden ſind. Wenn ſolche äußerlichen Vorſtellungen feſtgehalten werden, ſo kann es nicht anders ſeyn, als daß Widerſprüche aufgezeigt werden.

5. Petrus Ramus.

Pierre de la Ramée wurde 1515 zu Vermandois geboren, wo ſein Vater als ein Tagelöhner lebte. Er begab ſich früh nach Paris, um ſeine Lernbegierde zu befriedigen: mußte es aber ein Paar Mal aus Mangel an Unterhalt wieder verlaſſen, bis er Famulus im Collège de Navarre wurde. Hier erhielt er Gelegenheit, ſeine Kenntniſſe zu erweitern, beſchäftigte ſich mit Ariſtoteliſcher Philoſophie und mit Mathematik, und zeichnete ſich durch eine außerordentliche oratoriſche und dialektiſche Fertigkeit im Disputiren aus. Er trat bei einer Disputation, zur Erlangung der Magiſterwürde, öffentlich mit einer Theſis auf, die viel Aufſehen machte: „Alles, was Ariſtoteles gelehrt hat, iſt nicht wahr;“ und die Disputation fiel zu ſeiner Ehre aus. Magiſter geworden, griff er die Ariſtoteliſche Logik und Dialektik ſo bitter und heftig an, daß die Regierung Notiz davon nahm. Er wurde nun beſchuldigt, durch ſeine anti-Ariſtoteliſchen Meinungen die Fundamente der Religion und Wiſſenſchaft zu untergraben; dieſe Beſchuldigung wurde als ein Criminal-Fall von Ramus' Feinden vor das Parlament von Paris gebracht. Da dieſes aber Miene machte, rechtlich zu verfahren, und dem Ramus günſtig ſchien: ſo wurde ihm das Erkenntniß wieder entzogen, und die Sache vor das Conſeil des

Königs gebracht. Dieſes entſchied, Ramus ſollte mit Goveanus, ſeinem Gegner, vor einer eigenen Commiſſion von fünf Richtern (zwei davon ſollte Goveanus, zwei Ramus, und der König den Präſidenten wählen) disputiren, und dieſe ein Gutachten an den König ſtellen. Die Aufmerkſamkeit des Publicum's war überaus geſpannt; der Streit wurde aber höchſt pedantiſch geführt. Am erſten Tage behauptete Ramus: Die Ariſtoteliſche Logik und Dialektik ſey unvollkommen und mangelhaft, weil das Organon nicht mit einer Definition anfange. Die Commiſſion entſchied: Ein Disput oder eine Diſſertation bedürfe zwar einer Definition, bei der Dialektik ſey es aber nicht nöthig. Am zweiten Tage warf Ramus der Ariſtoteliſchen Logik den Mangel der Eintheilung vor; dieſe ſey nöthig. Die Majorität der Richter, aus dem Commiſſar des Königs und den Zwei des Gegners Goveanus beſtehend, wollte nun die bisherige Unterſuchung annulliren und auf andere Weiſe zu Werke gehen, weil Ramus' Behauptungen ſie in Verlegenheit ſetzten. Dieſer appellirte an den König, der ihn jedoch abwies, und entſchied, daß der Ausſpruch der Richter als in letzter Inſtanz gelten ſollte. Ramus wurde daher verurtheilt; doch nahmen die zwei Anderen keinen Antheil, ſondern zogen ſich zurück. Das Urtheil wurde öffentlich in allen Straßen von Paris angeſchlagen, und an alle Akademien durch ganz Europa verſchickt. Theaterſtücke wurden auf Ramus mit großem Beifall der Ariſtoteliker aufgeführt. Ueberhaupt nahm das Publicum an dergleichen Streitigkeiten ein ſehr lebhaftes Intereſſe, wie es denn eine Menge Streitigkeiten dieſer Art über dergleichen Schulfragen gegeben hat. So hatten z. B. die Königlichen Profeſſoren an einem Collège mit den Theologen der Sorbonne einen Streit, ob man quidam, quisquis, quoniam, oder kidam, kiskis, koniam ausſprechen ſolle; und aus dieſem Streite entſtand ein Proceß vor dem Parlament, weil die Doctoren einem Geiſtlichen, der quisquis ausſprach, ſeine Pfründe genommen hatten. Auch ein anderer

hartnäckiger und hitziger Streit kam an die Obrigkeit, ob ego amat ebenso richtig sey, als ego amo, und mußte von derselben unterdrückt werden. Zuletzt kam Ramus doch noch zu einem öffentlichen Lehramt, indem er Professor in Paris wurde: mußte es aber, da er Hugenotte wurde, bei den innerlichen Unruhen mehrmals verlassen; einmal reiste er auch in Deutschland herum. Endlich in der Bartholomäus-Nacht fiel auch Ramus 1572, durch die Hand seiner Feinde ermordet; einer seiner Collegen und wüthendsten Feinde, Carpentarius, hatte Banditen dafür bestellt, von denen er schrecklich mißhandelt aus dem obern Fenster gestürzt wurde.[1]

Ramus erweckte ein lebhaftes Interesse durch seine Angriffe insbesondere auf die bisherige Aristotelische Dialektik, und trug zur Vereinfachung des Formalismus der dialektischen Regeln sehr viel bei: er ist besonders dadurch berühmt, daß er die scholastische Logik auf's Aeußerste verfolgt, und im Gegensatze die Ramische Logik aufgestellt hat; ein Gegensatz, der so weit durchgedrungen ist, daß selbst in Deutschland's Literatur-Geschichte die Partheien der Ramisten, Antiramisten und Semiramisten genannt werden. —

Noch viele andere merkwürdige Männer fallen in diese Zeit, die auch in der Geschichte der Philosophie angeführt zu werden pflegen, als Michael de Montaigne, Charron, Machiavelli u. s. f. Die populären Schriften der beiden ersten enthalten anmuthige, feine, geistreiche Gedanken über das menschliche Leben, die geselligen Verhältnisse, das Rechte, Gute. Das Bemühen solcher Männer wird insofern der Philosophie beigezählt, als sie aus ihrem Bewußtseyn, aus dem Kreise der menschlichen Erfahrung, aus der Beobachtung, wie es in der Welt und im Herzen zugeht, geschöpft haben. Es ist eine Lebens-Philosophie, worin sie solche Erfahrungen

[1] Buhle: Gesch. d. neuern Philos., Bd. II, Abth. 2, S. 670–680; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 548–562.

aufgefaßt und mitgetheilt haben; sie sind so Theils unterhaltend, Theils lehrreich. Dem Principe nach, woraus sie geschöpft haben, sind sie ganz abgewichen von den Quellen und Methoden der bisherigen Weise des scholastischen Erkennens. Aber indem sie nicht die höchste Frage, die die Philosophie interessirt, zum Gegenstand ihrer Untersuchungen machen, und nicht aus dem Gedanken raisonniren: so gehören sie nicht eigentlich der Geschichte der Philosophie an, sondern der allgemeinen Bildung und dem gesunden Menschenverstande. Sie haben dazu beigetragen, daß der Mensch an dem Seinigen ein größeres Interesse gewonnen hat, daß er ein Zutrauen zu sich erhalten hat; und dieß ist ihr Hauptverdienst. Der Mensch hat wieder in sein Herz geschaut, und es geltend gemacht: alsdann das Wesen des Verhältnisses des Einzelnen zum absoluten Wesen in sein eigenes Herz und seinen Verstand, in seinen Glauben zurückgeführt. Obzwar noch ein entzweites Herz, so ist diese Entzweiung, dieß Sehnen eine Entzweiung seiner selbst geworden; der Mensch fühlt diese Entzweiung in ihm selbst, und damit seine Ruhe in sich. Hier ist nun aber ein Uebergang zu erwähnen, der uns angeht des allgemeinen Princips wegen, das darin höher und in seiner Berechtigung erkannt ist.

C. Die Reformation.

Die Haupt-Revolution ist in der Lutherischen Reformation eingetreten, als aus der unendlichen Entzweiung und der gräulichen Zucht, worin der hartnäckige Germanische Charakter gestanden hatte und welche er hatte durchgehen müssen, der Geist zum Bewußtseyn der Versöhnung seiner selbst kam, und zwar in dieser Gestalt, daß sie im Geiste vollbracht werden müsse. Aus dem Jenseitigen wurde so der Mensch zur Präsenz des Geistes gerufen, als die Erde und ihre Körper, menschliche Tugenden und Sittlichkeit, das eigene Herz und das eigene Gewissen anfingen, ihm Etwas zu gelten. Galt so in der Kirche die Ehe auch gar

nicht als etwas Unſittliches, ſo galten doch Entſagung und Eheloſigkeit höher, während jetzt die Ehe als ein Göttliches erſchien. Armuth galt für höher als Beſitz, und von Almoſen leben für höher als von ſeiner Hände Arbeit ſich redlich zu nähren; jetzt aber wird gewußt, daß nicht Armuth als Zweck das Sittlichere iſt, ſondern von ſeiner Arbeit zu leben, und deſſen, was man vor ſich bringt, froh zu werden. Blinder, die menſchliche Freiheit unterdrückender Gehorſam war das dritte Gelübde der Mönche, wogegen jetzt neben Ehe und Beſitz auch die Freiheit als göttlich gewußt wurde. Ebenſo kehrte von der Seite der Erkenntniß der Menſch in ſich zurück aus dem Jenſeits der Autorität; und die Vernunft wurde als das an und für ſich Allgemeine, und darin als das Göttliche erkannt. Erkannt wurde jetzt, daß im Geiſte des Menſchen das Religiöſe ſeine Stelle haben und der ganze Proceß der Heilsordnung durchgemacht werden muß: daß ſeine Heiligung ſeine eigene Sache iſt, und er dadurch in Verhältniß tritt zu ſeinem Gewiſſen und unmittelbar zu Gott, ohne jene Vermittelung der Prieſter, die die eigentliche Heilsordnung in ihren Händen haben. Zwar iſt auch noch eine Vermittelung durch Lehre, Einſicht, Beobachtung ſeiner ſelbſt und ſeiner Handlungen vorhanden; aber das iſt eine Vermittelung ohne Scheidewand, während dort eine eherne Scheidewand die Laien von der Kirche trennte. Der Geiſt Gottes iſt es alſo, der im Herzen des Menſchen wohnen, und dieß in ihm wirken muß.

Obgleich nun ſchon Wiklef, Huß, Arnold von Breſcia aus der ſcholaſtiſchen Philoſophie zum ähnlichen Ziele hervorgegangen waren: ſo haben ſie doch nicht den Charakter gehabt, anſpruchslos und ohne gelehrte ſcholaſtiſche Ueberzeugung, nur den Geiſt und das Gemüth nöthig gehabt zu haben. Erſt mit Luther begann die Freiheit des Geiſtes, im Kerne: und hatte dieſe Form, ſich im Kerne zu halten. Dieſer Beginn der Verſöhnung des Menſchen mit ſich ſelbſt, wodurch die Göttlichkeit in

ſeine Wirklichkeit eingeführt wird, iſt ſo nur erſt Princip. Die Explication dieſer Freiheit und das ſich denkende Erfaſſen derſelben iſt ein Folgendes geweſen, wie ja einſt die Ausbildung der chriſtlichen Lehre in der Kirche ſelbſt erſt ſpäter erfolgt iſt. Das eigene Denken und Wiſſen des Menſchen, ſo daß er ſich in ſeiner Thätigkeit befriedigt, Freude an ſeinen Werken hat, und ſeine Werke als etwas Erlaubtes und Berechtigtes betrachtet, — dieſes Gelten des Subjectiven hat jetzt einer höhern Bewährung und der höchſten Bewährung bedurft, um vollkommen legitimirt zu ſeyn, und ſogar zur abſoluten Pflicht zu werden; und um dieſe Bewährung erhalten zu können, hat es in ſeiner reinſten Geſtalt aufgefaßt werden müſſen. Die bloße Subjectivität des Menſchen, daß er einen Willen hat, und damit dieß oder jenes treibt, berechtigt noch nicht; denn ſonſt wäre der barbariſche Wille, der ſich nur mit ſubjectiven Zwecken erfüllt, die nicht vor der Vernunft Beſtand haben, berechtigt. Wenn ferner der Selbſtwille die Form der Allgemeinheit erhält, ſeine Zwecke der Vernünftigkeit angemeſſen ſind, und er als die Freiheit des Menſchen überhaupt, als geſetzliches Recht aufgefaßt wird, das dem Andern ebenſo zukommt, ſo liegt darin zwar nur das Erlaubtſeyn; aber es iſt ſchon viel, wenn der Zweck als erlaubt anerkannt wird und nicht als ein an und für ſich Sündiges. Kunſt, Induſtrie erhalten durch dieß Princip neue Thätigkeit, indem ſie nun auf gerechte Weiſe thätig ſind. Immer aber iſt das Princip der eigenen Geiſtigkeit und Selbſtſtändigkeit ſo zunächſt noch bloß auf beſondere Sphären der Gegenſtände, ſeinem Inhalte nach, beſchränkt. Erſt wenn dieß Princip in Beziehung auf den an und für ſich ſeyenden Gegenſtand, d. h. in Beziehung auf Gott gewußt und erkannt iſt, und damit in ſeiner vollkommenen Reinheit aufgefaßt wird, frei von Trieben, endlichen Zwecken, ſo erhält es dadurch ſeine höchſte Bewährung; und das iſt dann ſeine Heiligung durch die Religion.

Dieß ist nun der Lutherische Glauben, demzufolge der Mensch in dem Verhältniß zu Gott steht, daß er darin selbst als Dieser Daseyn haben müsse: d. h. seine Frömmigkeit und die Hoffnung seiner Seligkeit und Alles dergleichen erfordere, daß sein Herz, seine Subjectivität dabei sey. Seine Empfindung, sein Glauben, die innerste Gewißheit seiner selbst, schlechthin das Seinige ist gefordert, und kann allein wahrhaft in Betracht kommen: der Mensch müsse selbst in seinem Herzen Buße thun und Reue empfinden, dieses Herz vom heiligen Geist erfüllt seyn. So ist hier das Princip der Subjectivität, der reinen Beziehung auf mich, die Freiheit, nicht nur anerkannt: sondern es ist schlechthin gefordert, daß es im Cultus der Religion nur darauf ankomme. Dieß ist die höchste Bewährung des Princips, daß dasselbe nun vor Gott gelte, nur der Glaube und die Ueberwindung des eigenen Herzens nöthig seyen; damit ist denn dieß Princip der christlichen Freiheit erst aufgestellt, und zum wahrhaften Bewußtseyn gebracht worden. Es ist damit ein Ort in das Innerste des Menschen gesetzt worden, in dem allein er bei sich und bei Gott ist; und bei Gott ist er nur als er selbst, im Gewissen soll er bei sich zu Hause seyn. Dieß Hausrecht soll nicht durch Andere gestört werden können; es soll Niemand sich anmaßen, darin zu gelten. Alle Aeußerlichkeit in Beziehung auf mich ist damit verbannt, ebenso die Aeußerlichkeit der Hostie: nur im Genuß und Glauben stehe ich in Beziehung zu Gott. Der Unterschied von Laien und Priester ist damit aufgehoben, es giebt keine Laien mehr; denn jeder ist für sich angewiesen, in Rücksicht auf sich in der Religion zu wissen, was sie ist. Die Zurechnungsfähigkeit ist nicht zu entfernen; die guten Werke, ohne Wirklichkeit des Geistes in sich, sind nicht mehr, als das Herz, das sich für sich direct zu Gott verhält ohne Vermittelung, ohne die Jungfrau und ohne die Heiligen.

Dieß ist das große Princip, daß alle Aeußerlichkeit in dem

Punkte des absoluten Verhältnisses zu Gott verschwindet; mit dieser Aeußerlichkeit, diesem Entfremdetseyn seiner selbst ist alle Knechtschaft verschwunden. Damit ist verbunden, daß das Beten in fremder Sprache und das Treiben der Wissenschaften in solcher abgeschafft ist. In der Sprache ist der Mensch producirend: sie ist die erste Aeußerlichkeit, die der Mensch sich giebt, die einfachste Form des Daseyns, zu der er im Bewußtseyn kommt; was der Mensch sich vorstellt, stellt er sich auch innerlich vor als gesprochen. Diese erste Form ist ein Gebrochenes, Fremdartiges, wenn der Mensch in einer fremden Sprache sich ausdrücken, oder empfinden soll, was sein höchstes Interesse berührt. Dieser Bruch mit dem ersten Heraustreten in das Bewußtseyn ist so aufgehoben; hier in seinem Eigenthum zu seyn, in seiner Sprache zu sprechen, zu denken, gehört ebenso wesentlich zur Befreiung. Dieß ist von unendlicher Wichtigkeit, und ohne diese Form des Beisichseyns hätte die subjective Freiheit nicht bestehen können; Luther hätte nicht seine Reformation vollendet, ohne die Bibel in's Deutsche zu übersetzen. Es ist also jetzt das Princip der Subjectivität Moment der Religion selbst geworden; und damit hat es seine absolute Anerkennung erhalten, und ist im Ganzen in der Form aufgefaßt, in der es nur Moment der Religion seyn kann. Gott im Geist zu verehren, dieß Wort ist jetzt erfüllt; Geist ist aber nur unter der Bedingung der freien Geistigkeit des Subjects. Denn nur diese ist es, die sich zum Geist verhalten kann; ein Subject voller Unfreiheit verhält sich nicht geistig, verehrt Gott nicht im Geiste. Dieß ist das Allgemeine des Princips.

Dieß Princip nun ist zuerst nur in Beziehung auf religiöse Gegenstände aufgefaßt worden, und hat dadurch zwar seine absolute Berechtigung erhalten; es ist aber noch nicht auf die weitere Entwickelung des subjectiven Princips selbst ausgedehnt worden. Insofern jedoch der Mensch zum Bewußtseyn gekommen

ist, an sich versöhnt zu seyn, und nur in seinem Fürsichseyn sich versöhnen zu können, hat er in seiner Wirklichkeit auch eine andere Gestalt gewonnen. Der sonst tüchtige, kräftige Mensch hat auch, insofern er genießt, bei gutem Gewissen seyn können; das Leben für sich genießen, ist nicht mehr als Etwas angesehen worden, dem zu entsagen sey, sondern der mönchischen Entsagung ist entsagt. Aber auf weiteren Inhalt hat sich das Princip zunächst noch nicht ausgedehnt. Doch ist ferner auch der religiöse Inhalt näher als concret aufgefaßt worden, wie er für das Gedächtniß ist; und damit ist in diese geistige Freiheit der Anfang und die Möglichkeit einer ungeistigen Weise gekommen. Der Inhalt des Credo, so speculativ er selbst ist, hat nämlich eine geschichtliche Seite. In dieser trockenen Form ist der alte Glaube der Kirche aufgenommen und belassen worden; so daß er in dieser Form vom Subject als die höchste Wahrheit betrachtet werden soll. Damit hängt zusammen, daß denn die Ausbildung des dogmatischen Inhalts auf speculative Weise ganz auf die Seite gesetzt worden ist. Was das Bedürfniß war, ist die Vergewisserung des Menschen in seinem Innern von seiner Erlösung, seiner Seligkeit: das Verhältniß des subjectiven Geistes zum Absoluten, die Form der Subjectivität als Sehnsucht, Buße, Bekehrung. Dieß neue Princip ist als das Ueberwiegende hingestellt worden, so daß der Inhalt der Wahrheit schlechthin wichtig sey; aber der Lehrbegriff über die Natur und den Proceß Gottes ist aufgefaßt in einer Gestalt, wie sie zunächst für die Vorstellung erscheint. Es ist verworfen worden nicht nur einerseits alle diese Endlichkeit, Aeußerlichkeit, Entweihung, dieser Formalismus der scholastischen Philosophie, und mit Recht; aber andererseits ist auch die philosophische Entwickelung der Kirchenlehren auf die Seite gestellt worden, und eben in diesem Zusammenhange, daß das Subject sich in sein Herz vertieft hat. Dieß Vertiefen, seine Buße, Reue, seine Bekehrung, dieß Beschäftigen des Subjects mit sich ist das Moment gewesen, das

zunächst gegolten hat; aber in den Inhalt hat sich das Subject nicht vertieft, und auch die frühere Vertiefung des Geistes darin ist verworfen worden. Noch bis auf diesen Tag werden wir in der katholischen Kirche und ihrem Dogma die Anklänge und gleichsam die Erbschaft von der Philosophie der Alexandrinischen Schule finden; es ist in ihr viel mehr Philosophisches, Speculatives, als in der protestantischen Dogmatik, wenn überhaupt in dieser noch ein Objectives ist, und sie nicht ganz leer gemacht worden, so daß dann der Inhalt mehr nur in der Form der Geschichte gehalten ist. Die Verbindung der Philosophie mit der Theologie des Mittelalters ist so in der katholischen Kirche, der Hauptsache nach, erhalten worden; im Protestantismus dagegen hat sich das subjectiv religiöse Princip von der Philosophie getrennt, und erst in ihr ist es dann auf wahrhafte Weise wieder auferstanden. Es ist also in diesem Princip der religiöse Inhalt der christlichen Kirche überhaupt erhalten, so daß er seine Bewährung durch das Zeugniß des Geistes erhält, daß dieser Inhalt nur insofern für mich gelten soll, als er in meinem Gewissen, meinem Herzen sich geltend macht. Es ist dieß der Sinn der Worte: Wenn Ihr meine Gebote haltet, so werdet Ihr inne werden, daß meine Lehre die wahrhafte ist. Das Kriterium der Wahrheit ist, wie es sich in meinem Herzen bewährt; daß ich richtig urtheile, erkenne, — ob das, was ich für wahr halte, die Wahrheit sey, muß sich an meinem Herzen ergeben. Was sie in meinem Geiste ist, das ist sie; und umgekehrt mein Geist ist nur dann recht daran, wenn sie darin ist, wenn er in dieser Weise in diesem Inhalte ist. Man kann nicht das Eine oder das Andere isoliren. Der Inhalt hat so nicht die Bewährung an ihm selbst, die ihm von der philosophischen Theologie dadurch gegeben wurde, daß die speculative Idee sich in ihm selbst geltend machte; er hat auch nicht die Bewährung, die einem Inhalte, sofern er eine historische Außenseite hat, historisch gegeben wird: so daß geschichtliche Zeug-

niſſe abgehört werden, und ſeine Richtigkeit danach beſtimmt wird. Die Lehre hat ſich zu bewähren durch den Zuſtand meines Herzens, durch die Buße, Bekehrung und Freudigkeit des Gemüths in Gott. Es wird in der Lehre bei'm äußerlichen Inhalt angefangen, und ſo iſt ſie nur äußerlich; aber ſo genommen ohne die Beziehung, wie ſich mein Geiſt in ſich verhält, hat ſie eigentlich keinen Sinn. Dieſer Anfang iſt nun, als chriſtliche Taufe und Erziehung im Chriſtenthum, eine Bearbeitung des Gemüths zugleich mit äußerlichem Bekanntwerden. Die Wahrheit des Evangelium's, der chriſtlichen Lehre exiſtirt aber nur im wahrhaften Verhalten zu derſelben; dieſes iſt weſentlich, ſo zu ſagen, ein Gebrauch des Inhalts, ihn erbaulich zu machen. Und dieß iſt eben das, was geſagt worden, daß das Gemüth ſich in ſich ſelbſt reconſtruirt, geheiligt wird; und dieſe Heiligung iſt es, für die der Inhalt ein wahrer iſt. Es iſt kein weiterer Gebrauch vom Inhalte zu machen, als daß das Gemüth erbaut, in ſich ſelbſt zur Zuverſicht, Freudigkeit, Buße, Bekehrung erweckt werde. Ein anderes und unrichtiges Verhalten zu dem Inhalt iſt, denſelben äußerlich zu nehmen, z. B. nach dem großen neuen Princip der Exegeſe, daß die Schriften des neuen Teſtaments behandelt werden ſollen, wie ein Griechiſcher oder Lateiniſcher und anderer Schriftſteller, kritiſch, philologiſch, hiſtoriſch. Das weſentliche Verhalten des Geiſtes iſt nur für den Geiſt; und es iſt ein verkehrtes Beginnen einer ſtörriſchen Exegeſe, auf ſolche äußerliche philologiſche Weiſe die Wahrheit der chriſtlichen Religion zu erweiſen, wie dieß die Orthodoxie gethan hat, die den Inhalt damit geiſtlos macht. Es iſt dieß alſo das erſte Verhalten des Geiſtes zu dieſem Inhalte, ſo daß der Inhalt zwar weſentlich iſt, daß aber ebenſo weſentlich iſt, daß der heilige und heiligende Geiſt ſich zu demſelben verhalte.

Dieſer Geiſt iſt *zweitens* aber weſentlich auch denkender Geiſt. Das Denken als ſolches muß ſich auch darin entwickeln,

und zwar weſentlich als dieſe Form der innerſten Einheit des Geiſtes mit ſich ſelbſt; das Denken muß zur Unterſcheidung, Betrachtung dieſes Inhalts kommen, und in dieſe Form der reinſten Einheit des Geiſtes mit ſich übergehen. Zunächſt zeigt ſich das Denken aber nur als abſtractes Denken; und enthält ſo ein Verhältniß zur Theologie, zur Religion. Der Inhalt, von dem hier die Rede iſt, ſofern er auch nur hiſtoriſch, äußerlich aufgenommen wird, ſoll doch religiös ſeyn; die Explication der Natur Gottes ſoll darin ſeyn. Darin liegt die nähere Forderung, daß der Gedanke, für welchen die innere Natur Gottes iſt, ſich auch in Beziehung auf dieſen Inhalt ſetzt. Sofern aber der Gedanke zunächſt Verſtand und Verſtandes-Metaphyſik iſt, wird er aus dem Inhalte die vernünftige Idee wegbringen, und ihn ſo leer machen, daß nur äußerliche Geſchichte bleibt, die ohne Intereſſe iſt.

Das *dritte* Verhalten iſt dann das des concreten ſpeculativen Denkens. Nach dem angegebenen Standpunkte und wie die Religioſität und ihre Form beſtimmt iſt, iſt aller ſpeculative Inhalt als ſolcher und ſeine Ausführung zunächſt verworfen; und wie die chriſtlichen Vorſtellungen bereichert ſind durch den Schatz der Philoſophie der alten Welt und durch die tiefen Ideen aller frühern Orientaliſchen Religionen u. ſ. f., — alles dieß iſt auf die Seite geſtellt. Der Inhalt hatte Objectivität; aber dieſe hatte nur die Bedeutung, daß der objective Inhalt, ohne für ſich zu beſtehen, nur der Anfang ſeyn ſollte, an dem das Gemüth ſich in ſich geiſtig bilden und heiligen ſollte. Alle Bereicherung des Inhalts, wodurch er philoſophiſch wurde, iſt ſo verlaſſen; und nur das Spätere iſt, daß der Geiſt ſich als denkend wieder in ſich vertieft, um concret, vernünftig zu ſeyn. Die Grundbeſtimmung der Reformation iſt das abſtracte Moment des Inſichſeyns des Geiſtes, des Freiſeyns, des Zuſichſelbſtkommens geweſen; eben die Freiheit heißt die Lebendigkeit des Geiſtes, in dem beſtimmten Inhalt, der als ein Anderes erſcheint, in ſich zurückgekehrt zu ſeyn,

während der Geiſt unfrei iſt, wenn er dieß Andersſeyn, entweder unaſſimilirt oder todt, als ein Fremdes in ſich beſtehen läßt. Infern nun der Geiſt jetzt zum Erkennen fortgeht, zu geiſtigen Beſtimmungen, ſich umſieht, heraustritt in einen Inhalt: ſo wird er ſich darin verhalten als in ſeinem Eigenthum, gleichſam als in ſeiner concreten Welt, und weſentlich darin behaupten wollen und haben das Seinige. Dieſe concrete Geſtalt des Erkennens, die aber im Anfang damit noch trübe bleibt, haben wir nun zunächſt zu betrachten; und es iſt die dritte Periode unſerer Abhandlung, in die wir mit der Reformation ſo auch eigentlich hinübertreten, ungeachtet Bruno, Vanini und Ramus, die ſpäter lebten, noch zum Mittelalter gehören.

Der

Geſchichte der Philoſophie

dritter Theil.

Neuere Philoſophie.

Einleitung

in die neuere Philosophie.

Werfen wir einen Blick auf die so eben durchlaufene Periode zurück, so war in ihr der Punkt der Umkehrung eingetreten, daß die christliche Religion ihren absoluten Inhalt in die Gemüther gelegt hatte, und er so, als göttlicher übersinnlicher Inhalt, im Mittelpunkt des Individuums von der Welt geschieden und in sich abgeschlossen war. Dem religiösen Leben gegenüber stand eine äußerliche Welt, als natürliche Welt, und Welt des Gemüths, der Neigungen, der Natur des Menschen, die Werth hatte nur insofern sie überwunden wurde. Diese Gleichgültigkeit beider Welten gegen einander ist durch das Mittelalter verarbeitet worden; es hat sich in diesem Gegensatze herumgeschlagen, und ihn am Ende überwunden. Aber diese Ueberwindung, indem das Verhältniß des Menschen zum göttlichen Leben auf Erden existirt, hatte die Form, als Verderben der Kirche, als Verendlichung des Ewigen durch die sinnlichen Neigungen des Menschen aufzutreten. Ebenso ist die ewige Wahrheit in den trockenen, formellen Verstand versetzt worden; so daß man sagen kann, die Trennung des Selbstbewußtseyns ist an sich verschwunden, und darin die Möglichkeit gesetzt, versöhnt zu werden. Weil diese ansichseyende Vereinigung des Jenseits

und Dieſſeits aber von ſo verdorbener Art war, daß der beſſere Sinn empört wurde, und ſich dagegen hat wenden müſſen: ſo trat die Reformation Theils als Trennung von der katholiſchen Kirche, Theils als Reformation innerhalb ihrer ſelbſt ein. Es iſt ein Vorurtheil, daß die Reformation nur eine Trennung von der katholiſchen Kirche bewirkt habe: Luther hat die katholiſche Kirche ebenſo ſehr reformirt, deren Verderben man aus ſeinen Schriften, aus den Berichten der Kaiſer und des Reichs an den Papſt erſieht; auch braucht man nur die Schilderungen zu leſen, die ſelbſt katholiſche Biſchöfe, die Väter der Concilien zu Koſtnitz, Baſel u. ſ. w., von dem Zuſtande der katholiſchen Geiſtlichkeit, des Römiſchen Hofes machten. Das Princip der innern Verſöhnung des Geiſtes, was an ſich ſchon die Idee des Chriſtenthums war, wurde alſo ſelbſt wieder entfernt, und erſchien als äußerliche, unverſöhnte Zerriſſenheit: ein Beiſpiel von der Langſamkeit des Weltgeiſtes, dieſe Aeußerlichkeit zu überwinden. Er höhlt das Innere aus, der Schein, die äußere Geſtalt, bleibt noch; aber zuletzt iſt ſie eine leere Hülſe, die neue Geſtalt bricht hervor. In ſolchen Zeiten erſcheint dann der Geiſt, als ob er, — der vorher einen Schneckengang in ſeiner Entwickelung, ja Rückſchritte gethan, und ſich von ſich entfernt hätte, — die Siebenmeilenſtiefel angelegt habe.

Indem ſo die Verſöhnung des Selbſtbewußtſeyns mit der Gegenwart an ſich vollbracht iſt, ſo hat der Menſch Zutrauen zu ſich ſelbſt und ſeinem Denken, zur ſinnlichen Natur außer und in ihm gewonnen; er hat Intereſſe, eine Freude daran gefunden, Entdeckungen in der Natur und den Künſten zu machen. Im weltlichen Weſen ging der Verſtand auf; der Menſch wurde ſich ſeines Willens und Vollbringens bewußt, hatte Freude an der Erde, ſeinem Boden, an ſeinen Beſchäftigungen, weil Recht und Verſtand darin. Mit der Erfindung des Schießpulvers verlor ſich der einzelne Zorn des Kampfs. Der romantiſche Trieb der zufälligen Tapferkeit ging auf andere Abentheuer, nicht des Haſſes,

der Eigenrache, der ſogenannten Rettung deſſen, was man für Unſchuld und Unrecht hielt, ſondern auf harmloſere Abentheuer, die Bekanntſchaft mit der Erde, die Entdeckung des Weges nach Oſtindien aus. Der Menſch hat America entdeckt, deſſen Schätze und Völker, — die Natur, ſich ſelbſt; die Schiffahrt war die höhere Romantik des Handels. Die vorhandene Welt war wieder vorhanden als des Intereſſes des Geiſtes würdig; der denkende Geiſt vermochte wieder etwas. Nunmehr mußte die Reformation Luther's eintreten, die Berufung auf den sensus communis, der nicht die Autorität der Kirchenväter und des Ariſtoteles anerkennt, ſondern allein den inneren eigenen Geiſt, den beſeelenden beſeeligenden gegen die Werke. So verlor die Kirche ihre Macht gegen ihn; denn ihr Princip war in ihm ſelbſt, nicht mehr das ihm Mangelnde. Dem Endlichen, Gegenwärtigen iſt ſeine Ehre gegeben; von dieſer Ehre gehen die Beſtrebungen der Wiſſenſchaft aus. Wir ſehen ſo, daß das Endliche, die innere und äußere Gegenwart, mit Erfahrung aufgefaßt und durch den Verſtand zur Allgemeinheit erhoben wird; man will die Geſetze, Kräfte kennen lernen, d. h. das Einzelne der Wahrnehmungen in die Form der Allgemeinheit verwandeln. Das Weltliche will weltlich gerichtet werden; der Richter iſt der denkende Verſtand. Die andere Seite iſt, daß das Ewige, was an und für ſich wahr iſt, auch erkannt, aufgefaßt werde durch das reine Herz ſelbſt; der eigene Geiſt macht ſich für ſich das Ewige zu eigen. Das iſt der Lutheriſche Glaube ohne anderes Beiweſen, die Werke, wie man es nannte. Alles hat nur Werth als im Herzen aufgefaßt, nicht als Ding. Der Inhalt hört auf, ein Gegenſtändliches zu ſeyn; Gott iſt alſo nur im Geiſte, nicht jenſeits, ſondern das Eigenſte des Individuum's.

Eine Form des Innern iſt auch das reine Denken; es naht ſich auch dem Anundfürſichſeyenden, und findet ſich berechtigt, daſſelbe zu faſſen. Die Philoſophie der neuen Zeit geht von dem Princip aus, bis zu welchem die alte gekommen war, dem

Standpunkt des wirklichen Selbstbewußtseyns, — hat überhaupt den sich gegenwärtigen Geist zum Princip; sie bringt den Standpunkt des Mittelalters, die Verschiedenheit des Gedachten und des seyenden Universums, in Gegensatz, und hat es mit der Auflösung desselben zu thun. Das Haupt-Interesse ist daher nicht sowohl, die Gegenstände in ihrer Wahrheit zu denken, als das Denken und Begreifen der Gegenstände, diese Einheit selbst, welche überhaupt das Bewußtwerden eines vorausgesetzten Objects ist, zu denken. Die formelle Bildung des logischen Verstandes und den ungeheuren Stoff darin abzuschaffen, war nöthig mehr, als ihn zu erweitern: während die suchende Wissenschaft in die Breite und in die schlechte Unendlichkeit geht. Die allgemeinen Gesichtspunkte, auf die es in der neuern Philosophie ankommt, sind daher etwa folgende.

1. Die concrete Gestalt des Denkens, die wir hier für sich zu betrachten haben, tritt wesentlich auf als subjectives mit der Reflexion des Insichseyns, so daß es einen Gegensatz am Seyenden überhaupt hat; und das Interesse ist dann ganz allein die Versöhnung dieses Gegensatzes in ihrer höchsten Existenz, d. h. in den abstractesten Extremen zu begreifen. Diese höchste Entzweiung ist der Gegensatz von Denken und Seyn, deren Einheit zu fassen, von da an das Interesse aller Philosophien ausmacht. Das Denken ist damit unabhängiger, und so verlassen wir jetzt seine Einheit mit der Theologie; es trennt sich von derselben, wie es auch bei den Griechen sich separirt hat von der Mythologie, der Volks-Religion, und erst am Ende, zur Zeit der Alexandriner, diese Formen wieder aufgesucht und die mythologischen Vorstellungen mit der Form des Gedankens erfüllt hat. Das Band bleibt aber deßwegen schlechthin an sich: Theologie ist durchaus nur das, was Philosophie ist; denn diese eben ist Denken darüber. Es hilft der Theologie nichts, sich dagegen zu sträuben, zu sagen: sie wolle nichts von Philosophie wissen, es seyen Philosopheme, also auf der Seite liegen zu lassen. Sie hat es immer

mit Gedanken zu thun, die sie mitbringt; und diese ihre subjectiven Vorstellungen, ihre Haus- und Privat-Metaphysik, sind dann häufig ein ganz ungebildetes, unkritisches Denken, was sich auf der Heerstraße findet. Diese allgemeinen Vorstellungen sind zwar mit der besondern subjectiven Ueberzeugung verknüpft, und diese soll den christlichen Inhalt bewähren als eigenthümlich richtig; aber diese Gedanken, die das entscheidende Kriterium abgeben, sind nur die Reflexionen und Meinungen, die auf der Oberfläche der Zeit umherschwimmen. Wenn so das Denken für sich auftritt, so trennen wir uns damit von der Theologie; wir werden jedoch noch eine Erscheinung betrachten, wo Beide noch in Einheit sind. Das ist Jacob Böhme; denn indem der Geist sich jetzt in seinem Eigenthum bewegt, so befindet er sich Theils in der natürlichen endlichen Welt, Theils in der innerlichen und diese ist zunächst das Christliche.

Während nun übrigens schon früher der nach Außen gerissene Geist sich in der Religion, im weltlichen Leben geltend zu machen hatte und in populärer sogenannter Philosophie bewußt wurde: so tritt erst im sechszehnten und siebzehnten Jahrhundert eigentliche Philosophie wieder hervor, die Wahrheit als Wahrheit, indem der Mensch im Denken unendlich frei, sich und die Natur zu fassen, und eben damit die Gegenwart der Vernünftigkeit, das Wesen, das allgemeine Gesetz selbst zu begreifen sucht; denn dieß ist das Unsrige, da es Subjectivität ist. Das Princip der neuern Philosophie ist daher nicht ein unbefangenes Denken, weil sie den Gegensatz des Denkens und der Natur, als einen bewußten, vor sich hat. Geist und Natur, Denken und Seyn sind die beiden unendlichen Seiten der Idee, die erst wahrhaft hervortreten kann, wenn ihre Seiten für sich in ihrer Abstraction und Totalität gefaßt werden. Plato faßte sie als das Band, als Begrenzendes und Unendliches, Eins und Vieles, Einfaches und Anderes, aber nicht als Denken und Seyn; erst diesen Gegensatz denkend zu überwinden, heißt die Einheit begreifen. Dieß ist der Stand-

punkt des philosophischen Bewußtseyns überhaupt: aber der Weg, diese Einheit denkend hervorzubringen, ein gedoppelter. Die Philosophie zerfällt daher in die zwei Hauptformen der Auflösung des Gegensatzes, in ein realistisches und in ein idealistisches Philosophiren: d. h. in ein solches, welches die Objectivität und den Inhalt des Gedankens aus den Wahrnehmungen entstehen läßt; und in ein solches, welches für die Wahrheit von der Selbstständigkeit des Denkens ausgeht.

a. Die erste Richtung, der Realismus, ist die Erfahrung. Philosophiren hieß jetzt oder hatte zu seiner Hauptbestimmung Selbstdenken und das Gegenwärtige annehmen, als worin das Wahre läge, und somit erkennbar wäre; — alles Speculative jedesmal wieder verflächen und verplätten, es herunterbringen zur Erfahrung. Dieß Gegenwärtige ist die daseyende, äußere Natur: und die geistige Thätigkeit, als politische Welt und als subjective Thätigkeit. Der Weg zur Wahrheit war, von dieser Voraussetzung anzufangen, aber nicht bei ihr stehen zu bleiben in ihrer äußerlichen, sich vereinzelnden Wirklichkeit, sondern sie zum Allgemeinen zu führen.

α. Die Thätigkeit jener ersten Richtung geht nun zuvörderst auf die physische Natur, aus deren Beobachtung man die allgemeinen Gesetze zieht, und auf dieser Basis sein Wissen gründet; die Natur-Wissenschaft geht aber nur bis zur Stufe der Reflexion. Dieser Weg der Experimentalphysik hieß und heißt noch Philosophie, wie Newton's principia philosophiae naturalis (Th. I, S. 74) zeigen: eine Schrift, die nur die Weise der endlichen Wissenschaften durch Beobachtung und Schließen enthält, was die Franzosen noch jetzt sciences exactes nennen. Diesem eigenen Verstande war die Frömmigkeit entgegen, daher auch die Philosophie insofern Weltweisheit hieß (Th. I, S. 75). Hier ist nun die Idee in ihrer Unendlichkeit nicht selbst Gegenstand der Erkenntniß; sondern ein bestimmter Inhalt wird in's Allgemeine heraufgehoben, oder dieses aus der Beobachtung in

seiner verständigen Bestimmtheit aufgenommen, wie z. B. die Kepplerschen Gesetze. In der scholastischen Philosophie war dagegen dem Menschen das Auge ausgestochen gewesen; und was in jener Zeit über die Natur disputirt wurde, ist von abstrusen Voraussetzungen ausgegangen.

β. Man beobachtete zweitens das Geistige, wie es in seiner Realisirung die geistige Welt der Staaten bildet: um so aus der Erfahrung zu erforschen, was Recht der Individuen gegen einander und gegen die Fürsten, und der Staaten Recht gegen die Staaten sey. Früher salbten die Päpste die Könige, wie die im alten Testamente von Gott eingesetzt waren: der Zehnte war im alten Testamente geboten: die verbotenen Grade der Verwandtschaft bei Ehen nahmen sie aus den Mosaischen Gesetzen: was den Königen recht und erlaubt sey, zeigten sie aus Saul's und David's Geschichte, die Rechte der Priesterschaft aus Samuel; kurz, das alte Testament war die Quelle aller staatsrechtlichen Grundsätze, und so werden noch jetzt in allen Bullen der Päpste ihre Verordnungen bekräftigt. Man kann sich leicht vorstellen, wie viel Galimathias auf diese Weise zusammengebraut sey. Jetzt aber suchte man das Recht im Menschen selbst und in der Geschichte, und stellte dar, was im Frieden und im Kriege als Recht gegolten hatte. Auf diese Weise verfaßte man Bücher, die im Englischen Parlamente noch immer häufig citirt werden. Man beobachtete ferner die Triebe des Menschen, denen im Staate die Befriedigung werden solle, und wie sie ihnen werden könne: um so aus dem Menschen selbst, dem vergangenen wie dem noch gegenwärtigen, das Recht zu erkennen.

b. Die zweite Richtung, der Idealismus, geht vom Innern überhaupt aus; nach ihm ist Alles im Denken, der Geist selbst aller Inhalt. Hier ist die Idee selbst zum Gegenstande gemacht; das heißt, sie denken und von ihr aus an das Bestimmte gehen. Was dort aus der Erfahrung, wird hier aus dem Denken a priori geschöpft: oder auch es wird das Bestimmte aufge-

faßt, aber nicht nur auf das Allgemeine, sondern auf die Idee zurückgeführt.

Beide Richtungen begegnen sich aber, weil auch die Erfahrung ihrerseits aus Beobachtungen allgemeine Gesetze ableiten will: auf der andern Seite aber das Denken, von der abstracten Allgemeinheit ausgehend, sich doch einen bestimmten Inhalt geben soll; so ist überhaupt Aprioriſches und Aposteriorisches vermischt. In Frankreich hat sich mehr die abstracte Allgemeinheit geltend gemacht: von England ist die Erfahrung ausgegangen, wie sie auch noch jetzt daselbst im höchsten Ansehen steht; Deutschland ging von der concreten Idee, vom gemüth- und geistvollen Innern aus.

2. Die Fragen der jetzigen Philosophie, die Gegensätze, der Inhalt, der diese neuen Zeiten beschäftigt, sind folgende:

a. Die erste Form des Gegensatzes, die wir schon im Mittelalter berührten, ist die Idee Gottes und sein Seyn; und es ist die Aufgabe, das Daseyn Gottes, als des reinen Geistes, aus dem Denken zu deduciren. Beide Seiten sollen durch's Denken als an und für sich seyende Einheit gefaßt werden; der härteste Gegensatz wird gefaßt als in Eine Einheit verbunden. Andere Interessen beziehen sich auf dieselben allgemeinen Bestimmungen: nämlich darauf, die innere Versöhnung auch überhaupt in dem Gegensatze des Wissens und seines Gegenstandes hervorzubringen.

b. Die zweite Form des Gegensatzes ist das Gute und das Böse, — der Gegensatz des Fürsichseyns des Willens gegen das Positive, Allgemeine; der Ursprung des Bösen soll erkannt werden. Das Böse ist das schlechthin Andere, Negative Gottes als des Heiligen: weil er nun ist, weil er weise, gut, und zugleich allmächtig ist, so widerspricht es ihm; diesen Widerspruch zu versöhnen, wird versucht.

c. Die dritte Form des Gegensatzes ist der von der Freiheit des Menschen und von der Nothwendigkeit.

α. Das Individuum ist nicht anderswoher, sondern nur schlechthin aus sich determinirt, ist absoluter Anfang des Bestimmens; im Ich, im Selbst ist ein schlechthin Entscheidendes. Diese Freiheit ist im Gegensatz dazu, daß überhaupt Gott allein das absolut Determinirende ist. Wenn näher das Geschehende zukünftig ist, so wird das Bestimmtseyn durch Gott als die Vorsehung und die Präscienz Gottes gefaßt; worin dann aber der neue Widerspruch enthalten ist, daß, weil Gottes Wissen nicht bloß subjectiv ist, das auch ist, was Gott weiß.

β. Ferner ist die menschliche Freiheit mit der Nothwendigkeit als Naturbestimmtheit im Gegensatze; der Mensch ist von der Natur abhängig, und sowohl die äußere als die innere Natur des Menschen ist seine Nothwendigkeit gegen seine Freiheit.

γ. Objectiv ist dieser Gegensatz der der Endursachen und der wirkenden Ursachen, d. h. des Wirkens nach Freiheit und des Wirkens nach Nothwendigkeit.

δ. Dieser Gegensatz der Freiheit des Menschen und der Naturnothwendigkeit hat endlich auch die nähere Form der Gemeinschaft der Seele mit dem Leibe, des commercium animi cum corpore, wie man es genannt hat; wobei die Seele als das Einfache, Ideelle, Freie, der Leib als das Vielfache, Materielle, Nothwendige auftritt.

Diese Materien beschäftigen das Interesse der Wissenschaft; und sie sind von ganz anderer Art, als die Interessen der alten Philosophie. Der Unterschied ist dieser, daß hier ein Bewußtseyn ist über diesen Gegensatz, der in den wissenschaftlichen Gegenständen der Alten allerdings auch enthalten, aber nicht zum Bewußtseyn gekommen war. Dieses Bewußtseyn über den Gegensatz, dieser Abfall ist der Haupt-Punkt in der Vorstellung der christlichen Religion. Die Versöhnung nun, die geglaubt wird, auch im Denken hervorzubringen, ist das allgemeine Interesse der Wissenschaft. An sich ist sie geschehen; denn das Wissen hält sich für befähigt, diese Erkennung der Versöhnung in sich zu Stande zu bringen. Die philosophischen Systeme sind also nichts

Anderes, als Weisen dieser absoluten Einigkeit; so daß nur die concrete Einheit jener Gegensätze das Wahre sey.

3. Was die Stufen im wissenschaftlichen Fortgange betrifft, so haben wir drei Hauptunterscheidungen.

a. Zuerst sehen wir die Ankündigung der Vereinigung jener Gegensätze, als eigenthümliche, aber noch nicht auf reine Weise bestimmte Versuche.

b. Das Zweite ist die metaphysische Vereinigung; und hier fängt erst mit Cartesius eigentlich die Philosophie der neuern Zeit als abstractes Denken an.

α. Der denkende Verstand versucht, die Vereinigung zu Stande zu bringen, indem er mit seinen reinen Denkbestimmungen untersucht; das ist erstens der Standpunkt der Metaphysik, als solcher.

β. Zweitens haben wir die Negation, den Untergang dieser Metaphysik zu betrachten: den Versuch, das Erkennen für sich selbst zu betrachten und welche Bestimmungen sich aus ihm entwickeln.

c. Das Dritte ist dieses, daß diese Vereinigung selbst, die veranstaltet werden soll und das einzige Interesse ist, zum Bewußtseyn kommt und zum Gegenstand wird. Als Princip hat die Vereinigung die Gestalt des Verhältnisses des Erkennens zum Inhalte; und so ist die Frage aufgeworfen worden: Wie ist und kann das Denken identisch seyn mit dem Gegenständlichen? Damit ist das Innere, dieser Metaphysik zu Grunde Liegende für sich herausgehoben und zum Gegenstande geworden; das befaßt die neuere Philosophie in sich.

4. In Rücksicht auf das äußerliche Geschichtliche der Lebensumstände der Philosophen wird uns auffallen, daß auch diese von jetzt an ganz anders aussehen, als die der Philosophen in der alten Zeit, welche wir als selbstständige Individualitäten sahen. Man macht die Forderung, ein Philosoph solle leben, wie er lehre, die Welt verachten, nicht in ihren

Zusammenhang eintreten; das haben die Alten geleistet, und sie sind so plastische Individualitäten, indem der innere geistige Zweck der Philosophie häufig auch die äußeren Standesverhältnisse bestimmt hat. Der Gegenstand ihres Erkennens war, das Universum denkend zu betrachten; den äußerlichen Zusammenhang mit der Welt haben sie so ferner von sich gehalten, indem sie Vieles daran etwa nicht billigten, oder er doch immer wenigstens für sich nach seinen eigenen Gesetzen fortgeht, von denen das Individuum abhängig ist. Das Individuum nimmt an den gegenwärtigen Interessen des äußerlichen Lebens zugleich Antheil, um seine persönlichen Zwecke zu befriedigen, durch sie Ehre, Vermögen, Ansehen, Vornehmigkeit zu erlangen; die alten Philosophen aber, indem sie in der Idee geblieben sind, so ließen sie sich nicht in Dinge ein, die nicht das Interesse ihres Denkens waren. Bei Griechen und Römern lebten die Philosophen daher auf eigenthümliche Weise für sich in einer Aeußerlichkeit, die ihrer Wissenschaft angemessen und würdig schien; sie haben sich als Privatleute selbstständig und verhältnißlos gehalten, und man kann sie mit den Mönchen vergleichen, die zeitlichen Gütern entsagten.

Im Mittelalter sind es vornehmlich Geistliche, Doctoren der Theologie, welche die Philosophie treiben. In der Uebergangs-Periode haben die Philosophen im innern Kampf mit sich und im äußerlichen Kampf mit den Verhältnissen sich gezeigt, und sich auf wilde, unstäte Weise im Leben herumgetrieben.

Anders ist das Verhältniß in der neuern Zeit, wo wir nicht mehr philosophische Individuen sehen, die einen eigenen Stand bildeten. Damit ist diese Absonderung weggefallen; die Philosophen sind hier nicht Mönche, sondern wir sehen sie im Ganzen im Zusammenhange mit der Welt in irgend einem mit Andern gemeinschaftlichen Stande thätig seyn. Sie leben in der Abhängigkeit bürgerlicher Verhältnisse, oder in Aemtern, im Staatsleben; oder sie sind auch wohl Privatpersonen, so daß der Privatstand sie aber ebenso wenig von den andern Verhältnissen isolirt.

Sie sind in den Zustand der Gegenwart, in die Welt, und deren Gang und Verlauf verflochten; so daß nur nebenher philosophirt wird, als ein Luxus und Ueberfluß. Dieser Unterschied liegt überhaupt darin, wie sich nach Erbauung der innerlichen Welt der Religion die äußerlichen Umstände gestaltet haben. In der neuern Zeit hat sich nämlich wegen der Versöhnung des weltlichen Princips mit sich selbst die äußerliche Welt beruhigt, in Ordnung gebracht: die weltlichen Verhältnisse, Stände, Lebensweisen haben sich auf naturgemäße, vernünftige Weise constituirt und organisirt. Wir sehen einen allgemeinen, verständigen Zusammenhang; und damit bekommt auch die Individualität ein anderes Verhältniß, sie ist nicht mehr die plastische Individualität der Alten. Dieser Zusammenhang ist von solcher Macht, daß jedes Individuum ihm angehört, und doch zugleich eine innere Welt sich erbauen kann. Das Aeußerliche ist so mit sich versöhnt worden, daß Innerliches und Aeußerliches zugleich selbstständig und unabhängig von einander stehen können, und das Individuum in dem Falle ist, seine äußerliche Seite der äußerlichen Ordnung überlassen zu können, wogegen bei jenen plastischen Gestalten das Aeußerliche nur ganz von dem Innern bestimmt werden konnte. Hingegen jetzt, bei der höhern Kraft des Innern des Individuum's, kann dieses das Aeußerliche dem Zufalle überlassen: wie es die Kleidung dem Zufall der Mode überläßt, und es nicht der Mühe werth hält, seinen Verstand dazu anzustrengen; es kann das Aeußerliche durch die Ordnung bestimmen lassen, die in dem Kreise stattfindet, in welchem es sich befindet. Die moderne Welt ist diese wesentliche Macht des Zusammenhangs, und enthält dieß, daß es für das Individuum schlechthin nothwendig ist, in diesen Zusammenhang der äußerlichen Existenz einzutreten; es ist nur eine gemeinschaftliche Weise der Existenz in einem Stande möglich, und nur Spinoza macht hiervon eine Ausnahme. So war früher die Tapferkeit individuell; die moderne Tapferkeit ist, daß Jeder nicht nach seiner Weise handelt, sondern daß er sich auf

den Zusammenhang mit Andern verläßt und dieser ihm erst sein Verdienst giebt. Der Stand der Philosophen ist noch nicht, wie der der Mönche, organisirt. Akademiker sind zwar so etwas; aber selbst solcher Stand sinkt in die Gewöhnlichkeit von Standesverhältnissen herab, indem die Aufnahme darin etwas äußerlich Bestimmtes ist. Das Wesentliche ist, seinem Zwecke getreu bleiben.

Erster Abschnitt.

Ankündigung der neuern Philosophie.

Die zwei ersten Philosophen, die wir zu betrachten haben, sind Baco und Böhme: zwei ebenso vollkommen disparate Individuen, wie ihre Philosophien es sind. Nichtsdestoweniger stimmen sie Beide darin überein, daß der Geist in dem Inhalte seines Erkennens sich als in seinem Eigenthume bewegt, und es so als concretes Seyn erscheint. Dieß Eigenthum bestimmt sich in Baco als das endliche, natürliche Weltwesen: in Böhme als das innerliche, mystische, göttliche, christliche Wesen und Leben; denn Jener geht von der Erfahrung und Induction, Dieser von Gott und dem Pantheismus der Dreieinigkeit aus.

A. Baco.

Das Verlassen des jenseits liegenden Inhalts, der durch seine Form das Verdienst seiner Wahrheit verloren, nichts für das Selbstbewußtseyn, die Gewißheit seiner selbst, seiner Wirklichkeit, ist, — das, was schon gethan wurde, mit Bewußtseyn ausgesprochen, sehen wir zuerst, aber noch nicht sehr ausgebildet in Franz Baco, Baron von Verulam, Grafen von St. Alban, der darum citirt wird als der Heerführer aller dieser Erfahrungsphilosophie, mit dessen Sprüchelchen man auch bei uns noch jetzt gerne die Werke ziert. Baconische Philosophie heißt also im Allgemeinen ein Philosophiren, das sich auf Beobachtung der äußerlichen oder geistigen Natur des Menschen in seinen Neigungen,

Begierden, vernünftigen, rechtlichen Bestimmungen gründet; daraus werden Schlüsse gezogen, und die allgemeinen Vorstellungen, Gesetze dieses Gebiets auf diese Weise gefunden. Baco hat gänzlich bei Seite gelassen und verworfen die scholastische Weise, aus ganz entfernt liegenden Abstractionen zu raisonniren, — die Blindheit für das, was vor dem Auge liegt. Es ist die sinnliche Erscheinung, wie sie an den gebildeten Menschen kommt, wie dieser darüber reflectirt, was den Standpunkt ausmacht; und dieß ist dem Princip gemäß, das Endliche und Weltliche als ein solches aufzunehmen.

Baco wurde 1561 zu London geboren; und da seine Ahnen und Verwandten in hohen Staatsämtern standen (wie denn sein Vater Großsiegelbewahrer unter der Königin Elisabeth war), so hat er, auch selber dazu gebildet, sich zuerst den Staatsgeschäften gewidmet und eine bedeutende Carriere gemacht. Er zeigte früh große Talente; und schrieb so im Alter von neunzehn Jahren schon eine Schrift über den Zustand von Europa (De statu Europae). Baco schloß sich in seiner Jugend an den Grafen Esser, den Liebling Elisabeth's, an, durch den er — der als ein jüngerer Sohn des Hauses seinem ältern Bruder das väterliche Vermögen überlassen mußte — unterstützt bald in bessere Umstände gerieth und höher gehoben wurde. Er befleckte aber seinen Ruhm durch die größte Undankbarkeit und Treulosigkeit gegen seinen Beschützer; denn es wird ihm Schuld gegeben, er habe sich von den Feinden des Grafen dazu verleiten lassen, ihn nach seinem Falle des Hochverraths beim Publicum anzuklagen. Unter Jacob I, dem Vater des enthaupteten Carls I, einem schwachen Menschen, dem er sich durch sein Werk De augmentis scientiarum empfahl, erhielt er die angesehensten Staatsämter, indem er sich an Buckingham anschloß; er wurde nämlich Großsiegelbewahrer, Großkanzler von England, Baron von Verulam. Er machte auch eine reiche Heirath, verschwendete aber bald Alles; und in jener Stellung erlaubte er sich Intriguen, und ließ sich

die gröbste Bestechlichkeit zu Schulden kommen. Dadurch zog er sich den Unwillen des Volks und der Großen zu; so daß er angeklagt, und sein Proceß vor dem Parlamente geführt wurde. Er wurde zu einer Geldbuße von 4000 Pf. Sterl. verurtheilt, in den Tower geworfen, und sein Name aus der Liste der Pairs ausgestrichen; während des Processes und als er im Gefängnisse war, zeigte er die größte Schwäche des Charakters. Zwar wurde er aus dem Kerker wieder entlassen, sein Proceß vernichtet: aus dem noch größern Hasse gegen den König und das Ministerium Buckingham, unter dessen Regierung er jene Aemter bekleidet hatte und als ein Opfer gefallen zu seyn schien, weil er früher fiel, und von seinem Mitgenossen Buckingham verlassen und verurtheilt wurde; dieser Umstand also — daß die ihn stürzten, sich durch Herrschen ebenso verhaßt gemacht haben — mehr, als seine Unschuld, milderten die Verachtung und den Haß gegen Baco etwas. Aber er konnte weder Selbstachtung bei sich selbst, noch bei Andern persönliche Achtung, die er durch sein vorheriges schlechtes Betragen verloren hatte, mehr wieder gewinnen. Er privatisirte nun, lebte in Armuth, mußte den König um Unterstützung bitten, beschäftigte sich den Rest seines Lebens nur mit den Wissenschaften und starb 1626. [1]

Indem Baco immer noch als derjenige gepriesen wird, der das Erkennen auf seine wahre Quelle, auf die Erfahrung, gewiesen: so ist er in der That eigentlich der Anführer und Repräsentant dessen, was in England Philosophie genannt wird, und worüber die Engländer noch durchaus nicht hinausgekommen sind. Denn sie scheinen in Europa das Volk auszumachen, welches, auf den Verstand der Wirklichkeit beschränkt, wie der Stand der Krämer und Handwerker im Staate, immer in die Materie versenkt zu leben, und Wirklichkeit, aber nicht die Vernunft, zum Gegenstande zu haben, bestimmt ist. Baco hat sich große Ver-

[1] Buhle: Gesch. d. neuern Philos., Bd. II, Abth. 2, S. 950—954; Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 91—95.

dienste erworben, indem er zeigte, wie auf die äußeren und inneren Naturerscheinungen Acht zu geben sey; sein Name gilt dann mehr, als ihm unmittelbar als Verdienst zugeschrieben werden konnte. Es ist die allgemeine Tendenz der Zeit und des Englischen Raisonnement's geworden, von Thatsachen auszugehen und danach zu urtheilen; indem er die Richtung ausgesprochen, so wird, da man eines Führers und Urhebers für eine Manier bedarf, ihm zugeschrieben, als ob er dem Erkennen diese Richtung auf experimentirendes Philosophiren überhaupt gegeben habe. Viele gebildete Männer haben aber über das, was für den Menschen Interesse hat, über Staatsgeschäfte, Gemüth, Herz, äußerliche Natur u. s. f. nach der Erfahrung, nach einer gebildeten Weltkenntniß gesprochen und gedacht. Baco war ebenso ein Weltmann von Bildung, der in großen Lebensverhältnissen gewesen ist, in Staatsgeschäften gelebt, praktisch die Wirklichkeit gehandhabt, die Menschen, die Umstände, die Verhältnisse beobachtet und mit ihnen gewirkt hat, wie gebildete, reflectirende, wenn man will, philosophirende Weltleute. Er hat so die Verdorbenheit der Menschen, die am Staatsruder waren, durchgemacht. Bei der Verdorbenheit seines Charakters war er ein Mann von Geist und klar blickend: hatte aber nicht die Fähigkeit, nach allgemeinen Gedanken und Begriffen zu raisonniren. Eine methodische, wissenschaftliche Betrachtung ist bei ihm nicht vorhanden, sondern nur äußerliches Raisonnement eines Weltmanns überhaupt. Weltkenntniß besaß er in hohem Grade: „reiche Imagination, einen mächtigen Witz, und die durchdringende Weisheit, die er zeigt über diesen interessantesten aller Gegenstände, gewöhnlich genannt Welt. Das Letztere scheint uns die charakteristische Eigenschaft Baco's gewesen zu seyn. Die Menschen hatte er viel mehr, als die Sachen studirt: die Irrthümer der Philosophen viel mehr, als die Irrthümer der Philosophie. In der That, er liebte das abstracte Raisonnement nicht;" und wiewohl es zum Philosophiren gehört, so findet man davon am wenigsten bei ihm. „Seine

Schriften sind jedoch voll der feinsten und scharfsinnigsten Bemerkungen; aber es bedarf gewöhnlich einer geringen Anstrengung der Vernunft, ihre Weisheit zu fassen." Daher wird er oft zum Motto genommen. „Seine Urtheile sind" aber „meist ex cathedra gegeben; oder wenn er versucht, sie zu erläutern, so ist es" etwa „durch Gleichnisse, Erklärung und scharfsinnige Beobachtungen mehr, als durch directe und angemessene Argumentation. Allgemeines Raisonnement ist eine wesentliche Eigenschaft zum Philosophiren; sein Mangel ist auffallend in Baco's philosophischen Schriften." [1] Seine praktischen Schriften sind besonders interessant; große Blicke findet man aber nicht, wie man erwartet. Wie er während seiner Laufbahn im Staate praktisch nach Nützlichkeit verfuhr, so hat er jetzt, nach dem Schluß derselben, sich ebenso auf praktische Weise an wissenschaftliche Thätigkeit gewendet, und die Wissenschaften nach concreter Erfahrung und Einsicht betrachtet und behandelt. Es ist eine Betrachtung der Gegenwart, ein Geltendmachen und Geltenlassen, wie sie erscheint; das Existirende wird so mit offenen Augen angesehen, darauf, als auf das Erste, Rücksicht genommen, und dieß Anschauen geehrt und anerkannt. Es erwacht hier ein Zutrauen der Vernunft zu sich selbst und zur Natur; sie wendet sich denkend an dieselbe, gewiß, Wahrheit in ihr zu finden, weil Beide an sich harmonisch.

Baco hat die Wissenschaften zugleich methodisch betrachtet; er hat nicht bloß Meinungen, Sentiments vorgebracht, sich nicht so bloß über die Wissenschaften ausgelassen, wie ein vornehmer Herr absprechend: sondern er ist in's Genaue gegangen und hat eine Methode in Rücksicht des wissenschaftlichen Erkennens aufgestellt. Durch dieß Methodische der Betrachtung, das er eingeführt hat, allein ist er merkwürdig, — dadurch allein in die Geschichte der Wissenschaften und der Philosophie aufzunehmen; und durch dieß Princip des methodischen Erkennens hat er auch die große Wirkung auf sein Zeitalter hervorgebracht, indem er es auf

[1] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 53.

die Mängel der Wissenschaften, sowohl ihrer Methode als ihrem Inhalte nach, aufmerksam machte. Er hat die allgemeinen Principien der Verfahrungsart in der Erfahrungsphilosophie aufgestellt. Der Geist der Baconischen Philosophie ist, die Erfahrung als die einzige und wahrhafte Quelle des Erkennenn anzunehmen, sodann das Denken darüber zu ordnen. Das Wissen aus Erfahrung steht dem Wissen aus dem speculativen Begriff gegenüber; und man faßt den Gegensatz wohl gar so scharf auf, daß das Wissen aus dem Begriff sich schäme der Erkenntniß aus der Erfahrung, wie sich dann diese auch wieder entgegenstelle dem Erkennen durch den Begriff. Von Baco kann man sagen, was Cicero von Sokrates sagt: Er habe das Philosophiren in die weltlichen Dinge, in die Häuser der Menschen heruntergeführt (s. Th. II, S. 43). Insofern könnte das Erkennen aus dem absoluten Begriff gegen dieß Erkennen vornehm thun; aber es ist für die Idee nothwendig, daß die Particularität des Inhalts ausgebildet werde. Eine wesentliche Seite ist der Begriff, aber ebenso wesentlich die Endlichkeit desselben als solchen. Der Geist giebt sich Gegenwart, äußerliche Existenz; diese Existenz kennen lernen, das Weltwesen, wie es ist, das sinnliche Universum, sich als diesen, d. i. mit seiner erscheinenden, sinnlichen Ausbreitung, ist die Eine Seite. Die andere Seite ist die Beziehung auf die Idee. Die Abstraction an und für sich muß sich bestimmen, particularisiren. Die Idee ist concret, bestimmt sich in sich, hat Entwickelung; und das vollkommene Erkennen ist immer entwickelter. Ein bedingtes Erkennen hat in Rücksicht auf die Idee nur den Sinn, daß die Ausbildung der Entwickelung noch nicht so weit ist. Um diese Entwickelung ist es aber zu thun; und zu dieser Entwickelung und Bestimmung des Besondern aus der Idee, dazu daß die Erkenntniß des Universum's, der Natur sich ausbilde, — dazu ist die Erkenntniß des Particularen nothwendig. Diese Particularität muß für sich ausgebildet werden; man muß die empirische Natur, die physische und die des Men-

schen, kennen lernen. Es ist das Verdienst neuerer Zeit, dieß befördert oder hervorgebracht zu haben; und es ist höchst ungenügend, wenn die Alten dazu herausgehen. Die Empirie ist nicht ein bloßes Beobachten, Hören, Fühlen u. s. f., das Einzelne wahrnehmen: sondern geht wesentlich darauf, Gattungen, Allgemeines, Gesetze zu finden. Indem sie diese nun hervorbringt, so trifft sie mit dem Boden des Begriffs zusammen, — erzeugt ein Solches, was dem Boden der Idee angehört; sie präparirt also den empirischen Stoff für den Begriff, so daß dieser dann ihn so zurecht gelegt aufnehmen kann. Freilich wenn die Wissenschaft fertig ist, muß die Idee von sich ausgehen; die Wissenschaft als solche fängt nicht mehr vom Empirischen an. Aber daß die Wissenschaft zur Existenz komme, dazu gehört der Gang vom Einzelnen und Besondern zum Allgemeinen: eine Thätigkeit, als Reaction auf den gegebenen Stoff der Empirie, um denselben umzuarbeiten. Die Forderung des Erkennens a priori, als ob die Idee aus sich construire, ist also nur ein Reconstruiren, wie es die Empfindung in der Religion überhaupt thut. Ohne die Ausbildung der Erfahrungswissenschaften für sich hätte die Philosophie nicht weiter kommen können, als bei den Alten. Das Ganze der Idee in sich ist die vollendete Wissenschaft; das Andere aber ist der Anfang, der Gang ihres Entstehens. Dieser Gang der Entstehung der Wissenschaft ist verschieden von ihrem Gang in sich, wenn sie fertig, wie der Gang der Geschichte der Philosophie und der Gang der Philosophie selbst. In jeder Wissenschaft wird von Grundsätzen angefangen, diese sind im Anfange Resultate des Besondern; ist die Wissenschaft aber fertig, so wird davon angefangen. So ist es auch bei der Philosophie; die Ausbildung der empirischen Seite ist so wesentliche Bedingung der Idee gewesen, damit diese zu ihrer Entwickelung und Bestimmung kommen könne. Daß z. B. die Geschichte der Philosophie der neuern Zeit vorhanden seyn kann, dazu gehört die Geschichte der Philosophie im Allgemeinen, der Gang der Philosophie durch so viel tausend Jahre; diesen langen Weg muß der Geist genommen haben, um

jene Philosophie zu produciren. Im Bewußtseyn nimmt sie dann die Stellung an, daß sie die Brücke hinter sich abwirft; sie erscheint frei nur in ihrem Aether sich zu ergehen, ohne Widerstand in diesem Medium sich zu entfalten; aber ein Anderes ist, diesen Aether und die Entfaltung in ihm zu gewinnen. Wir dürfen es nicht übersehen, daß die Philosophie ohne diesen Gang nicht zur Existenz gekommen wäre; denn Geist ist wesentlich Verarbeitung als eines Andern.

1. Baco ist durch zwei Werke berühmt geworden. Sein Verdienst ist namentlich *erstens*, daß er in seiner Schrift De augmentis scientiarum eine *systematische Encyklopädie der Wissenschaften* aufgestellt hat; ein Entwurf, der bei seinen Zeitgenossen allerdings Aufsehen erregen mußte. Es ist wichtig, ein solches geordnetes Gemälde des Ganzen, an das man nicht gedacht hatte, vor Augen zu legen. Diese Encyklopädie trägt eine allgemeine *Eintheilung* der Wissenschaften vor; die Principien der Eintheilung sind nach den Unterschieden der geistigen Vermögen geordnet. Baco theilt so die Wissenschaften ein nach dem *Gedächtniß*, der *Phantasie* und der *Vernunft*, indem er 1) Sachen des Gedächtnisses, 2) der Phantasie, 3) der Vernunft unterscheidet. Dem Gedächtniß hat er nämlich die *Geschichte*, der Phantasie die *Poesie* und *Kunst* überhaupt und der Vernunft endlich die *Philosophie* zugeordnet.[1] Nach der beliebten Weise des Eintheilens werden dann diese weiter eingetheilt, indem er das Uebrige darunter bringt; doch ist dieß unbefriedigend. Zur Geschichte gehören Werke Gottes: heilige, prophetische, ekklesiastische Geschichte; Werke des Menschen: Geschichte, Literar-Geschichte; dann Werke der Natur u. s. f.[2] Er geht diese Gegenstände durch nach der Manier seiner Zeit, worin eine Hauptseite ist, daß etwas durch Beispiele,

[1] Bacon. De augmentis scientiarum II, c. 1 (Lugd. Batavor. 1652. 12), p. 108—110 (Operum omnium p. 43—44, Lipsiae 1694).

[2] Ibidem, c. 2, p. 111 (Operum p. 44); c. 4, p. 123—124 (p. 49); c. 11, p. 145—147 (p. 57—58).

z. B. aus der Bibel, plausibel gemacht wird. Bei der Cosmetica in Betreff der Schminke sagt er so: „Er wundere sich, daß die bürgerlichen und kirchlichen Gesetze so lange auf die böse Gewohnheit des Schminkens nicht aufmerksam gewesen seyen; in der Bibel lesen wir wohl, daß die Jesabel sich zwar geschminkt habe, aber nicht die Esther und die Judith." [1] Wenn von Königen, Päpsten u. s. f. die Rede ist: so muß Ahab, Salomo u. s. f. herhalten. Wie damals in den bürgerlichen Gesetzen, z. B. der Ehe, die Jüdischen Formen galten, so sind auch in der Philosophie dergleichen noch gewesen. Es kommt auch in dieser Schrift Theologie vor, ebenso Magie; es ist eine allgemeine Methodik der Erkenntniß und der Wissenschaften darin enthalten.

Die Eintheilung der Wissenschaften ist das Unbedeutendste am Werke De augmentis scientiarum. Worin sein Werth gesetzt wurde und es Wirkung hervorbrachte, ist die Kritik und Menge lehrreicher Bemerkungen, was Alles damals in den einzelnen Gattungen von Kenntnissen und Disciplinen vermißt wurde, hauptsächlich inwiefern die bisherige Methode in der Behandlung fehlerhaft und zweckwidrig sey, wo scholastisch-Aristotelische Begriffe vom Verstand ausgesponnen werden als Realitäten. Dieß Eintheilen ist, wie es schon bei den Scholastikern und bei den Aeltern gebräuchlich war, noch jetzt Mode in den Wissenschaften, in welchen die Natur des Wissens unbekannt ist. Darin wird der Begriff der Wissenschaft vorausgeschickt, zu diesem Begriffe dann ein ihm fremdes Princip als Eintheilungsgrund herzugenommen, wie hier der Unterschied des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft, da die wahre Theilung ist, daß der Begriff sich selbst entzweie, aus sich sich eintheile. Im Wissen ist freilich das Moment des Selbstbewußtseyns; und das reale Selbstbewußtseyn hat die Momente des Gedächtnisses, der Phantasie und der Vernunft an ihm. Aber diese Eintheilung desselben eben ist es, die

[1] Bacon. De augmentis scientiarum, IV, c. 2, p. 294—295 (p. 213).

nicht aus dem Begriffe des Selbstbewußtseyns genommen ist: sondern aus der Erfahrung, worin sich findet, daß es diese Vermögen habe.

2. Das andere den Baco Auszeichnende ist nun eben dieß, daß er weitläufig in seiner zweiten Schrift, seinem Organon, eine neue Methode über das Wissen geltend zu machen suchte; hier wird sein Name noch häufig mit Ruhm gepriesen. Seine Hauptbestimmungen sind, daß er polemisch gegen die bisherige scholastische Methode, durch Schließen zu wissen, aufgetreten ist, — gegen die syllogistischen Formen. Er nennt diese Methode anticipationes naturae: man fange von Voraussetzungen, Definitionen, angenommenen Begriffen, von einem scholastischen Abstractum an; und raisonnire weiter daraus, ohne auf das zu sehen, was in der Wirklichkeit vorhanden ist. So wurden von Gott und seiner Wirkungsweise in der Welt, von Teufeln u. s. f. Bibelstellen gebraucht (z. B. „Sonne stehe still"), um daraus gewisse metaphysische Sätze zu schließen, von denen aus man dann weiter gegangen ist. Gegen dieß apriorische Verfahren ist Baco's Polemik gerichtet gewesen; gegen diese Anticipationen der Natur wies er hin auf Erklärung, Auslegung der Natur. [1] „Durch eine und dieselbe Thätigkeit des Geistes," sagt er, „wird das, was man sucht, gefunden und beurtheilt. Denn dieß Erkennen wird nicht durch eine Vermittelung vollbracht; sondern auf unmittelbare Weise, und fast ebenso wie im Sinne. Der Sinn ergreift nämlich in seinen ursprünglichen Objecten zugleich die Gestalt des Objects und stimmt der Wahrheit desselben bei." [2] Das Schließen verwirft Baco im Allgemeinen. In der That ist auch dieß Aristotelische Schließen weder ein Erkennen durch sich selbst, seinem Inhalte nach: es bedarf eines fremden zum Grunde gelegten Allgemeinen; — Theils ist eben darum

[1] Bacon. Novum Organon, L. I, Aphor. 11—34, p. 280—282 (Operum).

[2] Bacon. De augm. scient. V, c. 4, p. 358 (p. 137).

die Bewegung, ihrer Form nach, etwas Zufälliges. Der Inhalt ist nicht in Einheit mit der Form, diese Form daher an ihr selbst zufällig, weil sie, für sich betrachtet, Fortbewegung an einem fremden Inhalt ist. Der Obersatz ist für sich seyender Inhalt: der Untersatz ist ebenso Inhalt nicht durch sich, sondern geht in's Unendliche zurück, d. h. hat die Form nicht an ihm selbst; die Form ist eben nicht der Inhalt. Es läßt sich ebenso gut immer auch das Entgegengesetzte durch den Schluß herausbringen; denn dieser Form ist es gleichgültig, welcher Inhalt zum Grunde gelegt wird. „Die Dialektik hilft nichts zur Erfindung der Künste; durch Zufall sind viele Künste erfunden." [1]

Gegen dieses Schließen nicht eben überhaupt, d. h. nicht gegen den Begriff desselben (denn diesen hatte Baco nicht), sondern gegen das Schließen, wie es getrieben wurde, gegen das scholastische Schließen, das einen angenommenen Inhalt zum Grunde legte, eiferte Baco: und drang darauf, daß der Inhalt der Erfahrung zum Grunde gelegt und nach der Induction verfahren werde, da er Beobachtungen der Natur und Versuche als Grundlage forderte, und die Gegenstände aufzeigte, deren Untersuchung für das Interesse der menschlichen Gesellschaft vorzüglich wichtig sey u. s. f. Daraus ergab sich dann das Schließen durch Induction und Analogie. [2] In der That war es nur diese Verwechselung des Inhalts, auf welche Baco, ohne es zu wissen, in Wahrheit drang. Denn wenn er eigentlich das Schließen überhaupt verwarf, und nur den Schluß durch Induction zuließ, so machte er ohne Bewußtseyn Theils selbst Schlüsse; Theils konnten alle diese Erfahrungshelden nach ihm, die das ins Werk richteten, was er verlangte, und aus Beobachtungen, Versuchen und Erfahrungen die Sache selbst rein zu erhalten meinen, es

[1] Bacon. De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 320—321 (p. 122—123).

[2] Bacon. Novum Organon, L. 1, Aphor. 105, p. 313; De augmentis scientiarum V, c. 2, p. 326—327 (p. 124—125).

weder ohne Schlüsse, noch ohne Begriffe machen, und begriffen und schlossen um so schlechter, da sie meinten, sie haben nicht mit Begriffen zu thun: noch traten sie überhaupt aus dem Schließen heraus zur immanenten, wahren Erkenntniß. Wenn Baco also die Induction dem Syllogismus entgegensetzte, so ist diese Entgegensetzung formell; jede Induction ist auch ein Schließen, was auch Aristoteles bekannt war. Denn wird aus einer Menge von Dingen ein Allgemeines abgeleitet, so lautet der erste Satz, Diese Körper haben diese Eigenschaften: der zweite, Alle diese Körper gehören zu Einer Klasse; also drittens hat diese Klasse diese Eigenschaften. Das ist ein vollständiger Schluß. Immer hat die Induction den Sinn, daß Beobachtungen angestellt, Versuche gemacht werden, auf die Erfahrung gesehen und hieraus die allgemeine Bestimmung abgeleitet wird.

Es ist schon erinnert, wie wichtig es ist, auf den Inhalt als Inhalt der Wirklichkeit, der Gegenwart hinzuführen; denn das Vernünftige muß gegenständliche Wahrheit haben. Die Versöhnung des Geistes mit der Welt, die Verklärung der Natur und aller Wirklichkeit muß nicht ein Jenseits, ein Dereinst seyn, sondern jetzt und hier sich vollbringen. Dieß Moment des Jetzt und Hier ist es, was dadurch überhaupt in das Selbstbewußtseyn kommt. Die Erfahrungen, Versuche, Beobachtungen wissen aber nicht, was sie in Wahrheit thun, nämlich daß das einzige Interesse, das sie an den Dingen nehmen, eben die innere bewußtlose Gewißheit der Vernunft ist, sich in der Wirklichkeit selbst zu finden; und die Beobachtungen und Versuche laufen eben darauf hinaus, wenn sie richtig angestellt werden, daß nur der Begriff das Gegenständliche ist. Den Versuchen entflieht eben unter den Händen das sinnliche Einzelne, und wird ein Allgemeines; das bekannteste Beispiel ist die positive und negative Elektricität, insofern sie positiv und negativ ist. Der andere formelle Mangel, den alle Empiriker theilen, ist, daß sie glauben, sie halten sich nur an Erfahrung; es bleibt ihnen unbewußt, daß im Aufnehmen

dieſer Wahrnehmungen ſie metaphyſiciren. Der Menſch bleibt nicht bei'm Einzelnen ſtehen, und kann es nicht. Er ſucht das Allgemeine; dieſes aber ſind Gedanken, wenn auch nicht Begriffe. Die ausgezeichnetſte Gedankenform iſt die der Kraft; man ſpricht ſo von einer Kraft der Elektricität, des Magnetismus, der Schwere. Die Kraft iſt aber ein Allgemeines, nicht Wahrnehmbares; ganz unkritiſch, bewußtlos geben ſich die Empiriker alſo ſolchen Beſtimmungen hin.

3. Baco giebt endlich die Gegenſtände an, mit denen ſich vornehmlich die Philoſophie beſchäftigen ſolle. Dieſe Gegenſtände contraſtiren ſehr in Vergleich deſſen, was wir aus Wahrnehmung und Erfahrung ſchöpfen. „In der allgemeinen Skizze, die Baco von dem giebt, was vornehmlich Gegenſtand der philoſophiſchen Unterſuchung ſeyn ſolle, befinden ſich folgende Gegenſtände, und wir wählen diejenigen heraus, auf welche er in ſeinen Werken vornehmlich dringt: die Verlängerung des Lebens, die Verjüngung in einem gewiſſen Grade, die Retardation des Alters, die Veränderung der Statur, die Umgeſtaltung der Züge, die Verwandelung der Körper in andere, das Erzeugen neuer Arten, Gewalt über die Luft und Erregung von Ungewittern, größeres Vergnügen der Sinne.“ Auch auf ſolche Gegenſtände läßt er ſich ein, und ſucht die Aufmerkſamkeit darauf zu richten, ob es nicht in Bezug auf ſie Mittel geben könne; in ſolchen Mächten ſoll man es weiter bringen. „Er beſchwert ſich, daß dergleichen Unterſuchungen verlaſſen worden ſeyen von ſolchen, die er bezeichnet als ignavi regionum exploratores. In ſeiner Natur-Hiſtorie giebt er förmliche Recepte, Gold zu machen und viele Wunder zu verrichten.“ [1] Baco ſteht ſo noch gar nicht auf dem verſtändigen Standpunkt der Naturbetrachtung, ſondern iſt noch im gröbſten Aberglauben, falſcher Magie u. ſ. f. befangen. Dieß wird

[1] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 50—51; cf. Bacon. Silva silvarum sive historia naturalis, Cent. IV, Sect. 326—327 (Operum p. 822—823).

im Ganzen in verſtändiger Weiſe vorgetragen; und er bleibt ſo in den Vorſtellungen ſeiner Zeit. „Verwandelung des Silbers, Queckſilbers oder irgend eines andern Metalls in Gold iſt eine ſchwer zu glaubende Sache. Doch wer die Natur des Gewichts, der Farbe, Hämmerbarkeit, des Firen und Volatilen begreift und die erſten Samen der Metalle und ihre Niederſchlagungsmittel kennt, kann wahrſcheinlich Gold nach vieler und ſcharfſinniger Anſtrengung endlich hervorbringen, aber freilich nicht durch ein Paar Tropfen Elixirs. So wer die Natur des Eintrocknens, der Aſſimilation und des Ernährungs-Proceſſes kennt, kann durch Bäder, Diät u. ſ. f. ſein Leben verlängern, oder die Kraft der Jugend in einem gewiſſen Grade wieder herſtellen.“ [1] Dieſe Behauptungen ſind alſo nicht ſo grell, als ſie zunächſt ausſehen. Bei der Medicin ſpricht er unter Anderem von der Erweichung (Malacissatio per exterius) [2] u. ſ. w.

Ein Hauptzug bei ihm iſt in Anſehung des Formellen der Betrachtung, daß er ſagt, „die Natur-Philoſophie theile ſich in zwei Theile: der erſte beſtehe in der Betrachtung der Urſachen; der zweite in der Hervorbringung der Wirkungen. Von den Urſachen, die zu unterſuchen ſind, unterſcheidet er entweder die Endurſache und die formelle Urſache, oder anders die materielle und die wirkende Urſache; — jene gehören der Metaphyſik, dieſe der Phyſik. Die letztere ſieht er als einen Zweig der Philoſophie an, der in Würde und Wichtigkeit weit unter dem erſten ſteht. Die Unterſuchung der erſtern zu befördern, iſt Zweck ſeines Organon.“ [3] Er ſagt ſelber: „Mit Recht wird behauptet, die Wahrheit wiſſen, heißt die Urſachen erkennen; nicht mit Unrecht werden auch vier Urſachen angegeben, die Materie, die Form, die wirkende und die Endurſache.“ [4] (ſ. Th. I, S. 191—192, Th. II, S. 284).

[1] Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 5, p. 245—246 (p. 95).

[2] Bacon. De augmentis scientiarum IV, c. 2, p. 293 (p. 112).

[3] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 51—52; cf. Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 3—4, p. 200—206 (p. 78—80).

[4] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 2.

Eine Hauptbestimmung ist hierbei aber, daß sich Baco gegen die teleologische Betrachtung der Natur, gegen die Betrachtung nach Endursachen gekehrt hat. „Die finale Ursache zu erforschen, ist nutzlos; sie verdirbt sogar die Wissenschaften, und hat nur Interesse in der Moral.“ [1] Die Betrachtung durch causae efficientes ist so bei Baco die Hauptsache. Zur Betrachtung nach Endursachen gehören z. B. die Behauptungen: „daß wir Haare an den Augenliedern haben, damit sie uns die Augen schützen; daß das dicke Fell der Thiere dazu sey, um Hitze und Kälte abzuhalten; die Blätter der Bäume, damit die Früchte von Sonne und Wind nicht leiden;“ [2] die Haare auf dem Kopfe, wegen der Wärme; daß Donner und Blitz Strafe Gottes seyen, oder die Erde fruchtbar machen; Murmelthiere in den Winterschlaf fallen, weil sie nichts zu fressen finden; die Schnecke ein Haus hat, um gegen Angriffe gesichert zu seyn; die Biene einen Stachel hat. Nach Baco sind unzählige Ausführungen hiervon gemacht worden. Die negative äußerliche Seite des Gebrauchs wird heraus gekehrt, und auch der Mangel an dieser Zweckmäßigkeit aufgefaßt: wenn Sonne oder Mond, kann man z. B. sagen, immer schienen, so könnte die Polizei viel Geld sparen, wofür man ganze Monate essen und trinken könnte. Es ist richtig, daß sich Baco solcher Betrachtung nach Endursachen entgegen setzte, weil sie sich auf äußerliche Zweckmäßigkeit bezieht, wie Kant davon auch gut die innere Zweckmäßigkeit unterschieden hat. In der That ist gegen den äußerlichen Zweck der innere Zweck der innere Begriff der Sache selbst, wie wir dieß auch schon früher bei Aristoteles (Th. II, 302—309) sahen. Weil das Organische innere Zweckmäßigkeit hat, so sind zwar die Glieder auch äußerlich zweckmäßig gegen einander; die Zwecke aber als äußerliche Zwecke sind Diesem heterogen, haben nicht ihren Zusammenhang mit dem Gegenstand, der

[1] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 2; cf. The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

[2] Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 237 (p. 92).

betrachtet wird. Ueberhaupt ist der Begriff der Natur nicht an ihr selbst, so daß der Zweck an ihr selbst wäre; sondern der Begriff als Zweckmäßigkeit ist ihr etwas Fremdes. Sie hat den Zweck an sich selbst nicht so, daß wir sie eben zu respectiren hätten: wie der einzelne Mensch Zweck an ihm selbst, und deßwegen zu respectiren ist. Selbst der einzelne Mensch aber als einzelner ist nur zu respectiren für den Einzelnen als solchen, nicht für's Allgemeine. Wer im Namen des Allgemeinen handelt, des Staats, ein General z. B., braucht den Einzelnen gar nicht zu respectiren; sondern dieser, obgleich Zweck an sich, hört nicht auf, relativ zu seyn. Er ist dieser Zweck an sich nicht als sich ausschließend und entgegensetzend, sondern nur insofern sein Wesen der allgemeine Begriff ist. Der Zweck des Thiers an sich als eines Einzelnen ist seine Selbsterhaltung; aber sein wahrer Zweck an sich ist die Gattung. Es kommt auch nicht dazu, sich zu erhalten; sondern die Selbsterhaltung seiner Einzelnheit ist das Gegentheil, das Aufheben seiner selbst, die Production der Gattung.

Baco trennt nun das allgemeine Princip und die wirkende Ursache, und darum verweist er eben die Betrachtung nach Zwecken aus der Physik in die Metaphysik: oder er erkennt den Begriff nicht als Allgemeines an der Natur, sondern nur als Nothwendigkeit, d. h. als Allgemeines, das sich in dem Gegensatze seiner Momente darstellt, nicht sie in der Einheit verbunden hat; mit andern Worten, er kennt nur ein Begreifen eines Bestimmten aus einem andern Bestimmten in's Unendliche, nicht Beider aus ihrem Begriffe. Das Forschen nach der wirkenden Ursache hat Baco so allgemeiner gemacht, und behauptet, daß der Physik nur diese Betrachtung angehöre, wiewohl er einräumt, daß beide Arten der Betrachtung auch neben einander bestehen können. [1] Durch jene Ansicht hat er sehr viel gewirkt; und insofern sie dem gedankenlosen Aberglauben entgegengearbeitet hat, welcher in den Germanischen Völkern an Fürchterlichkeit und Absurdität den der

[1] Bacon. De augm. scient. III, c. 4, p. 239 (p. 92).

alten Welt weit hinter ſich zurückgelaſſen hat, hat ſie eben das Verdienſt, das wir bei der Epikureiſchen Philoſophie gegen die abergläubiſchen Stoiker und den Aberglauben überhaupt ſahen, der irgend ein vorgeſtelltes Weſen zur Urſache macht (ein Jenſeits, das ſelbſt auf eine ſinnliche Weiſe ſeyn und als Urſache wirken ſoll), oder auch zwei ſinnliche Dinge auf einander wirken läßt, die gar keine Beziehung haben. Dieſe Polemik Baco's gegen Geſpenſter, Aſtrologie, Magie u. ſ. f. [1] kann nun freilich eben nicht für Philoſophie angeſehen werden, wie ſeine anderen Gedanken; aber es iſt dieß wenigſtens ein Verdienſt für die Bildung.

Auch räth er, auf die formellen Urſachen, die Formen der Dinge, die Aufmerkſamkeit zu richten und ſie zu erkennen. [2] „Aber herauszubringen, was er unter formellen Urſachen verſteht, iſt ſchwer; was dieſe Formen ſeyen, darüber iſt Baco ſich nicht klar geworden." [3] Man kann meinen, er habe die immanenten Beſtimmtheiten der Dinge, die Natur-Geſetze darunter verſtanden; in der That ſind die Formen nichts Anderes, als die allgemeinen Beſtimmungen, Gattungen u. ſ. w. [4] Er ſagt: „Die Erforſchung der Form wird für unmöglich gehalten. Die wirkende und die materielle Urſache, wie man ſie gewöhnlich auffaßt und erforſcht, nämlich abgeſehen vom verborgenen Proceſſe der Form, ſind nur oberflächlich und nützen der wahren und wirklichen Wiſſenſchaft faſt gar nichts. Obgleich in der Natur nichts wahrhaft exiſtirt als individuelle Körper, welche rein individuelle Acte nach einem Geſetz von ſich geben: ſo iſt doch in der Wiſſenſchaft dieß Geſetz ſelber und die Erforſchung, Entdeckung und Auslegung deſſelben als die Grundlage anzuſehen, ſowohl für das Wiſſen

[1] Bacon. De augmentis scientiarum I, p. 46 (p. 19); III, c. 4, p. 211—213 (p. 82—83); Novum Organon, L. I, Aphor. 85, p. 304.

[2] Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 231 — 234 (p. 89—90).

[3] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52.

[4] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 17, p. 345—346.

als auch für die Thätigkeit. Die Paragraphen dieſes Geſetzes ſind es, was wir unter dem Namen der Formen verſtehen. Die Erforſchung der Formen, welche ewig und unveränderlich ſind, bildet den Gegenſtand der Metaphyſik. Wer die Formen erkennt, umfaßt die Einheit der Natur in der ungleichartigſt ſcheinenden Materie." [1] Dieß geht er weitläufig durch, und führt darüber viele Beiſpiele an, z. B. die Wärme. „Der Geiſt muß ſich von den Unterſchieden zu den Gattungen erheben. Sonnenwärme und Feuerwärme ſind heterogen. Wir ſehen, daß bei der Sonnenwärme Trauben reifen. Um aber zu ſehen, ob die Sonnenwärme ſpecifiſch ſey, beobachten wir auch andere Wärme, und finden, daß auch im warmen Zimmer Trauben reifen; ſo iſt alſo die Sonnenwärme nicht ſpecifiſch." [2] — „Die Phyſik, ſagt er, leitet uns durch enge, rauhe Pfade, indem ſie die Wege der gewöhnlichen Natur nachahmt. Aber wer eine Form verſteht, kennt die letzte Möglichkeit, dieſe Natur auf alle Arten von Gegenſtänden zu ſuperinduciren: d. i., wie er es erklärt, die Natur von Gold in die von Silber einzuführen," d. h. aus Gold Silber zu machen, „und alle dieſe Wunder zu verrichten, auf welche die Alchymiſten Anſprüche machen. Der Irrthum von dieſen beſteht nur darin, zu hoffen, auf fabelhafte und phantaſtiſche Weiſe dieß zu erlangen;" die wirkliche Weiſe iſt, dieſe Formen zu erkennen. „Die formalen Urſachen und die logiſchen Regeln, ſie kennen zu lernen, ſind der Gegenſtand der Instauratio magna und des Novum Organon." [3] Es ſind gute Regeln, aber nicht, jenen Zweck zu erreichen.

Dieß iſt, was von Baco anzuführen war. Bei Locke ſoll

[1] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 2, p. 325—326 (Tennemann, Bd. X, S. 35—36); Lib. I, Aphor. 51, p. 286; L. II, Aphor. 9; Aphor. 3, p. 326.

[2] Bacon. Novum Organon, L. II, Aphor. 35, p. 366.

[3] The Quarterly Review, Vol. XVI, April 1817, p. 52; cf. Bacon. De augmentis scientiarum III, c. 4, p. 236 (p. 91).

noch mehr von diesem empirischen Verfahren der Engländer die Rede seyn.

B. Jakob Böhme.

Von jenem Englischen Lordstaatskanzler, dem Heerführer des äußerlichen, sinnlichen Philosophirens, wollen wir zum philosophus teutonicus, wie er genannt wurde, zum Deutschen Schuster aus der Lausitz gehen, dessen wir uns nicht zu schämen haben. In der That ist durch ihn erst in Deutschland Philosophie mit einem eigenthümlichen Charakter hervorgetreten; er ist das andere gerade im Entgegengesetzten stehende Extrem zu Baco, und hieß auch theosophus teutonicus, wie denn philosophia teutonica schon früher Mysticismus hieß.[1] Dieser Jacob Böhme war lange vergessen, und als ein pietistischer Schwärmer verschrien; besonders durch die Aufklärung ist sein Publicum sehr beschränkt worden. Leibnitz ehrte ihn noch sehr; doch erst in neuern Zeiten ist seine Tiefe wieder anerkannt worden und er wieder zu Ehren gekommen. Es ist gewiß, daß er einerseits jene Verachtung nicht verdient, aber auch andererseits nicht die hohen Ehren, in die er hat erhoben werden sollen. Ihn als Schwärmer zu qualificiren, heißt weiter nichts. Denn wenn man will, kann man jeden Philosophen so qualificiren, selbst den Epikur und Baco; denn sie selbst haben dafür gehalten, daß der Mensch noch in etwas Anderem seine Wahrheit habe, als im Essen und Trinken, und in dem verständigen täglichen Leben des Holzhackens, Schneiderns, Handelns, oder sonstiger Stands- und Amtsgeschäfte. Was aber die hohen Ehren betrifft, zu denen Böhme erhoben worden, so dankt er diese besonders seiner Form der Anschauung und des Gefühls; denn Anschauung und inneres Fühlen, Beten und Sehnen, und die Bildlichkeit der Gedanken, die

[1] Jacob Böhme's Leben und Schriften (nach seinen Werken, Hamburg 1715. 4.), Nr. I, §. 18, S. 11—12; Nr. V, §. 2, S. 54 und das Titelblatt; Nr. I, §. 57, S. 27—28.

Allegorien und dergleichen werden zum Theil für die wesentliche Form der Philosophie gehalten. Aber es ist nur der Begriff, das Denken, worin die Philosophie ihre Wahrheit haben, worin das Absolute ausgesprochen werden kann, und auch *ist*, wie es an sich ist. Von dieser Seite ist Böhme vollkommen Barbar; — ein Mann jedoch, der bei seiner rohen Darstellung ein concretes, tiefes Herz besitzt. Weil er aber keine Methode und Ordnung hat, so ist es schwer, eine Vorstellung von seiner Philosophie zu geben.

Jacob Böhme in Alt-Seidenberg bei Görlitz in der Oberlausitz 1575 von armen Eltern geboren, war in seiner Jugend eben Bauernjunge, der das Vieh hütete. Im Lutherthum ist er erzogen, und darin stets geblieben. Die Lebensbeschreibung, die seinen Werken beigegeben ist, wurde nach seiner Erzählung von einem Geistlichen verfaßt, der ihn persönlich kannte. Man findet darin viel erzählt, wie er zu einer tiefern Erkenntniß gelangt ist durch mehrere Regungen, die er gehabt hat; schon als Hirt bei'm Viehhüten, wie er von sich erzählt, hatte er solche wunderbare Erscheinungen. Die erste wunderbare Erweckung hatte er in einem Gesträuch, worin er eine Höhle und eine Bütte Geldes gesehen. Durch diesen Glanz erschrocken, ist er innerlich geweckt worden aus trüber Dumpfheit; er hat sie aber hernach nicht mehr gefunden. In der Folge wurde er dann zu einem Schuster in die Lehre gegeben. Vorzüglich „ist er durch den Spruch (Lucä XI, 13):" „„Der Vater im Himmel will den heiligen Geist geben denen, die ihn darum bitten,"" „in sich selber erwecket, daß er um die Wahrheit zu erkennen, jedoch in Einfalt seines Geistes inbrünstig und unaufhörlich gebetet, gesuchet und angeklopfet, bis er, damals bei seinem Meister auf der Wanderschaft, durch den Zug des Vaters in dem Sohne, dem Geiste nach, in den heiligen Sabbat und herrlichen Ruhetag der Seelen versetzet und also seiner Bitte gewähret worden; alwo er (seiner eigen Bekäntniß nach) mit göttlichem Lichte umfangen,

und sieben Tage lang in höchster göttlicher Beschaulichkeit und Freudenreich gestanden." Sein Meister hat ihn deßhalb fortgeschickt, mit dem Bemerken: er könne „solchen Haus-Propheten nicht" bei sich haben. In der Folge hat er in Görlitz gelebt; 1594 war er Meister und verheirathet. Später, „Anno 1600, im fünfundzwanzigsten Jahre seines Alters," ging ihm „zum andern Mal" das Licht auf, in einem zweiten Gesicht der Art. Er erzählt nämlich: Er sah ein blankgescheuertes zinnernes Geräthe im Zimmer; und „durch den gählichen Anblick des lieblichen jovialen Scheins" dieses Metalls ward er (zu einer Beschauung, und Entrückung seines astralischen Geistes) „in den Mittelpunkt der geheimen Natur" und in das Licht des göttlichen Wesens „eingeführt. Er ging vor das Thor, um sich diese Phantasie aus dem Hirne zu schlagen, in's Grüne: und" hat „doch nichts desto weniger solchen empfangenen Blick" in sich „je länger, je mehr und klärer empfunden; also daß er, vermittelst der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und in die innerste Natur hineinsehen können (wie auch in seinem Buch De signatura rerum dieser ihm eingedrückte Grund genugsam verkläret und enthalten), wodurch er mit großer Freudigkeit überschüttet, Gott gedanket, und ruhig an sein Hauswesen gegangen." Er schrieb dann später mehrere Schriften. In Görlitz hat er sein Handwerk getrieben, ist dabei geblieben: und dort 1624 als Schuhmachermeister gestorben. [1]

Seine Werke sind besonders von Holländern aufgesucht, und daher die meisten Ausgaben in Amsterdam gemacht, in Hamburg aber nachgedruckt. Seine erste Schrift ist die „Aurora" oder „Morgenröthe im Aufgange," der dann viele folgten; die „Von den drei Principien," und eine andere „Vom dreifachen Leben des Menschen" sind unter mehrern andern von seinen merkwürdigsten. Die Bibel hat Böhme immer gelesen. Welche Schriften er sonst gelesen hat, ist nicht bekannt. Aber eine Menge Stellen in seinen Werken beweisen, daß er viel gelesen hat, offenbar besonders mystische, theosophische und alchymistische Schriften, zum Theil wohl des Theophrastus Paracelsus Bombastus von Hohenheim, eines Philosophen ähnlichen Calibers, aber eigentlich verworrener und ohne die Tiefe des Gemüths des Böhme. Er ist von den Geistlichen vielfältig verfolgt, hat jedoch in Deutschland weniger Aufsehen erregt als in Holland und in England, wo seine Schriften vielfach aufgelegt worden sind. [1] Es ist uns bei'm Lesen seiner Werke wunderbar zu Muthe; und man muß mit seinen Ideen vertraut seyn, um in dieser höchst verworrenen Weise das Wahrhafte zu finden.

[1] Jacob Böhme's Leben und Schriften, Nr. I, 2—4, S. 3—4; §. 6—7, S. 5; §. 10—11, S. 7—8; §. 28—29, S. 17—18.

Der Inhalt des Philosophirens von Jacob Böhme ist ächt deutsch; denn was ihn auszeichnet und merkwürdig macht, ist das schon erwähnte protestantische Princip, die Intellectual-Welt in das eigene Gemüth hereinzulegen, und in seinem Selbstbewußtseyn Alles anzuschauen und zu wissen und zu fühlen, was sonst jenseits war. Die allgemeine Idee Böhme's zeigt sich so einerseits tief und gründlich; er kommt andererseits aber, bei allem Bedürfniß und Ringen nach Bestimmung und Unterscheidung in der Entwickelung seiner göttlichen Anschauungen des Universum's, nicht zur Klarheit und Ordnung. Es ist kein systematischer Zusammenhang, sondern die größte Verworrenheit in der Abscheidung, — selbst in seiner Tabelle, [2] wo drei Nummern vorkommen:

I.

Was Gott außer Natur und Creatur sey.

II.

Schiedlichkeit:	Mysterium	Das I. Principium.
Gott in Liebe.	magnum.	Gott in Zorn.

[1] Jacob Böhme's Leben und Schriften, Nr. VI, §. 3—8, S. 81—87; Nr. I, §. 12—17, S. 8—11.

[2] Theosophische Sendbriefe, 47. Brief (Werke, Hamburg 1715. 4.), S. 3879.

III.
Gott in Zorn und Liebe.

Es zeigt sich hier kein bestimmtes Auseinanderhalten der Momente, sondern man hat nur das Gefühl des Ringens; bald sind diese, bald jene Unterschiede gesetzt: und wie sie abgerissen hingestellt sind, so laufen sie auch wieder durcheinander.

Die Art und Weise seiner Darstellung muß sonach barbarisch genannt werden; die Ausdrücke in seinen Werken beweisen dieß, wenn er z. B. vom göttlichen Salitter, dem Marcurius u. s. f. spricht. Wie Böhme das Leben, die Bewegung des absoluten Wesens in's Gemüth legt, ebenso schaute er alle Begriffe in einer Wirklichkeit an; oder er gebraucht die Wirklichkeit als Begriff, d. h. gewaltsam statt Begriffsbestimmungen natürliche Dinge und sinnliche Eigenschaften, um seine Ideen darzustellen. Z. B. Schwefel und dergleichen ist bei ihm nicht das Ding, das wir so heißen, sondern sein Wesen; oder der Begriff hat diese Form der Wirklichkeit. Böhme steht im tiefsten Interesse der Idee, und kämpft sich damit herum. Die speculative Wahrheit, die er vortragen will, bedarf, um sich selbst zu fassen, wesentlich des Gedankens und der Form des Gedankens. Nur im Gedanken kann diese Einheit, in deren Mittelpunkte sein Geist steht, gefaßt werden; aber gerade die Form des Gedankens ist es, die ihm fehlt. Die Formen, die er gebraucht, sind wesentlich keine Begriffsbestimmungen mehr. Es sind sinnliche, chemische Bestimmungen einerseits: so Qualitäten, Herbe, Süß, Sauer, Grimmig; dann Empfindungen, wie Zorn, Liebe; ferner Tinctur, Essenz, Qual u. s. f. Diese sinnlichen Formen behalten bei ihm aber nicht die eigenthümliche sinnliche Bedeutung; sondern er gebraucht sie, um dem Gedanken Worte zu geben. Es erhellt aber sogleich, wie die Darstellung gewaltsam erscheinen muß, indem nur der Gedanke der Einheit fähig ist. Es sieht also kraus aus, wenn man von der Bitterkeit Gottes, vom Schrack, Blitz liest; man muß die Idee vorher haben, und ahnet sie dann freilich darin. Das Andere aber ist, daß Böhme als Form der

Idee die christliche Form, besonders der Dreieinigkeit, gebraucht, die ihm zunächst liegt; die sinnliche Weise und die Weise der vorstellenden Religion, sinnliche Bilder und Vorstellungen, bringt er ineinander. So ganz roh und barbarisch dieß nun aber auch einerseits ist, und so sehr man es nicht aushalten kann, anhaltend den Böhme zu lesen und seine Gedanken festzuhalten (denn es geht Einem immer der Kopf herum von Qualitäten, Geistern, Engeln): so muß doch andererseits ebenso diese Gegenwärtigkeit anerkannt werden, in Allem aus seiner Wirklichkeit, aus seinem Gemüthe zu sprechen. Dieß derbe, Deutsche, tiefe Gemüth, das mit dem Innersten verkehrt, exercirt so eigentlich in der That eine ungeheure Macht und Kraft, die Wirklichkeit als Begriff zu gebrauchen, und was im Himmel vorgeht, um sich herum und in sich zu haben. Wie Hans Sachs in seiner Manier den Herrgott, Christus und den heiligen Geist nicht minder zu Spießbürgern seines Gleichen vorgestellt hat, als die Engel und die Erzväter, und sie nicht als vergangene, historische genommen, eben so Böhme.

Dem Glauben hat der Geist Wahrheit, aber in dieser Wahrheit fehlt das Moment der Gewißheit seiner selbst. Daß der Gegenstand des Christenthums die Wahrheit, der Geist ist, haben wir gesehen; sie ist dem Glauben als unmittelbare Wahrheit gegeben. Er hat sie, aber bewußtlos, ohne Wissen, ohne sie als sein Selbstbewußtseyn zu wissen: und weil im Selbstbewußtseyn das Denken, der Begriff wesentlich ist, — die Einheit der Entgegengesetzten bei Bruno, — so fehlt dem Glauben vorzüglich diese Einheit. Seine Momente fallen als besondere Gestalten auseinander, besonders die höchsten Momente: das Gute und das Böse, oder Gott und der Teufel. Gott *ist*, und *auch* der Teufel; Beide sind für sich. Ist Gott aber das absolute Wesen, so fragt sich: Welches absolute Wesen ist dieß, das alle Wirklichkeit und besonders das Böse nicht an ihm hat? Böhme ist daher eines Theils darauf gerichtet, die Seele des Menschen zum göttlichen Leben zu führen, in ihr selbst es hervorzubringen, den Streit in ihr selbst

anzuschauen, und zu ihrer Arbeit und ihrem Bemühen zu machen: und dann eben in Ansehung dieses Inhalts es herauszukriegen, wie das Böse im Guten enthalten sey, — eine Frage der jetzigen Zeit. Weil Böhme aber den Begriff nicht hat und in der Gedankenbildung so weit zurück ist, so stellt sich dieß als ein fürchterlicher, schmerzhafter Kampf seines Gemüths und Bewußtseyns mit der Sprache dar; und der Inhalt dieses Kampfes ist die tiefste Idee Gottes, welche die absolutesten Gegensätze in Eins zu bringen und zu binden sucht, — nicht aber für die denkende Vernunft. Wenn man es also zusammenfassen will, so hat Böhme gerungen, da ihm Gott Alles ist, das Negative, das Böse, den Teufel in und aus Gott zu begreifen, Gott als absolut zu fassen; und dieser Kampf ist der ganze Charakter seiner Schriften, wie die Qual seines Geistes. Es ist eine ungeheure wilde und rohe Anstrengung des Innern, das zusammenzupacken, was durch seine Gestalt und Form so weit auseinander liegt; in seinem starken Geiste bringt Böhme Beides zusammen, und zerbricht darin alle diese unmittelbare Bedeutung der Wirklichkeit, die Beides hat. Wenn er aber auch diese Bewegung, dieß Wesen des Geistes in ihm selbst, so im Innern auffaßt: so nähert sich die Bestimmung der Momente doch nur mehr der Form des Selbstbewußtseyns, dem Gestaltlosen, dem Begriffe. Im Hintergrunde steht zwar der speculativste Gedanke, der aber nicht zu seiner ihm angemessenen Darstellung kommt. Auch populare, derbe Weisen der Vorstellung, eine vollkommene Parrhesie kommt vor, die uns gemein erscheint. Mit dem Teufel hat er besonders viel zu thun; und er redet ihn oft an. „Komm her," sagt er, „Du Schwarzhans. Was willtu? Ich will Dir ein Recept verschreiben." [1] Wie Prospero bei Shakspeare — im Sturm [2] — Ariel droht, eine wurzelknorrige Eiche zu spalten und ihn tausend Jahre darin einzuklemmen: so ist Böhme's großer Geist in die harte knorrige Eiche des Sinnlichen, — in die knorrige, harte Verwachsung der Vorstellung eingesperrt, ohne zur freien Darstellung der Idee kommen zu können.

[1] Trostschrift von vier Complexionen, §. 43—63, S. 1602—1607.

[2] Act I, Scene 2, S. 27—28 (übersetzt von Schlegel, Berlin 1818).

Ich will die Haupt-Ideen Böhme's kurz angeben, dann mehrere einzelne Formen, in die er sich herumwirft; denn er bleibt nicht bei Einer Form, weil weder die sinnliche noch die religiöse genügen kann. Macht dieß nun auch, daß er sich häufig wiederholt, so sind die Formen seiner Hauptvorstellungen doch auch wieder allenthalben sehr verschieden; und man würde sich in seiner Arbeit täuschen, wenn man es bei Böhme unternehmen wollte, eine consequente Entwickelung seiner Vorstellungen zu geben, besonders insofern sie weiter hinausgehen. Man muß daher bei Böhme weder eine systematische Darstellung, noch eine wahrhafte Hinüberführung ins Einzelne erwarten. Von seinen Gedanken läßt sich meist nicht viel sprechen, ohne die Weise seines Ausdrucks anzunehmen und die einzelnen Stellen selbst anzuführen; denn anders läßt sich's nicht ausdrücken. Die Grund-Idee des Jacob Böhme ist das Streben, Alles in einer absoluten Einheit zu erhalten; denn er will die absolute göttliche Einheit, und die Vereinigung aller Gegensätze in Gott aufzeigen. Sein Haupt-, ja man kann sagen, sein einziger Gedanke, der durch Alles hindurchgeht, ist im Allgemeinen, die heilige Dreifaltigkeit in Allem aufzufassen, alle Dinge als ihre Enthüllung und Darstellung zu erkennen; so daß sie das allgemeine Princip ist, in welchem und durch welches Alles ist: und zwar so, daß alle Dinge nur diese göttliche Dreieinigkeit in sich haben, nicht als eine Dreieinigkeit der Vorstellung, sondern als die reale der absoluten Idee. Alles, was ist, ist nach Böhme nur diese Dreiheit; diese Dreiheit ist Alles. [1] Das Universum ist ihm also Ein göttliches Leben und Offenbaren Gottes in allen Dingen: so daß näher aus dem Einen Wesen Gottes, dem Inbegriff aller Kräfte und Qualitäten, der Sohn ewig geboren wird, der in jenen Kräften

[1] Von Christi Testament der heiligen Taufe, Buch II, Cap. 1, §. 4—5 S. 2653—2654.

leuchtet; die innere Einheit dieses Lichts mit der Substanz der Kräfte ist der Geist. Die Darstellung ist bald trüber, bald lichter. Das Weitere ist dann die Explication dieser Dreieinigkeit; und hier besonders treten die verschiedenen Formen ein, die er gebraucht, den Unterschied, der in ihr vorkommt, zu bezeichnen.

In der Aurora, der „Wurzel oder Mutter der Philosophie, Astrologie und Theologie," giebt er eine Eintheilung, worin er diese Wissenschaften neben einanderstellt, jedoch ohne klare Bestimmung mehr nur von der einen zur andern übergeht. „1) Durch die Philosophie wird gehandelt von der göttlichen Kraft, was Gott sey, und wie im Wesen Gottes die Natur, Sternen und Elementa beschaffen sind, und woher alle Ding seinen Ursprung hat, wie Himmel und Erde beschaffen sind, auch Engel, Menschen und Teufel, darzu Himmel und Hölle, und Alles, was creatürlich ist, auch was die beiden Qualitäten in der Natur, aus rechtem Grunde in Erkenntniß des Geistes, im Trieb und Wallen Gottes. 2) Durch die Astrologie wird gehandelt von den Kräften der Natur, der Sternen und Elementen, wie daraus alle Creaturen sind herkommen, wie Böses und Gutes durch sie gewirket wird in Menschen und Thieren. 3) Durch die Theologie wird gehandelt von dem Reiche Christi, wie dasselbe sey beschaffen, wie es der Höllen Reich sey entgegengesetzt, auch wie es in der Natur mit der Höllen Reich kämpfet." [1]

1. Das Erste ist Gott, der Vater; dieß Erste ist zugleich unterschieden in sich, und ist die Einheit dieser Beiden. „Gott ist Alles," sagt er, „er ist Finsterniß und Licht, Liebe und Zorn, Feuer und Licht; aber er nennet sich alleine einen Gott nach dem Lichte seiner Liebe. Es ist ein ewiges Contrarium zwischen Finsterniß und Licht: Keines ergreifet das Ander, und ist Keines das Ander, und ist doch nur ein einiges Wesen, aber mit der Qual unterschieden; auch mit dem Willen, und ist doch kein abtrennlich Wesen. Nur Ein Principium scheidet das, daß Eines

[1] Morgenröthe im Aufgang, Vorrede §. 84—85, 88, S. 18.

im Andern als ein Nichts ist, und ist doch: aber nach dessen Eigenschaft, darinnen es ist, nicht offenbar." [1] Mit der Qual ist das ausgedrückt, was absolute, eben die selbstbewußte, gefühlte Negativität heißt, das sich auf sich beziehende Negative, das darum absolute Affirmation ist. Um diesen Punkt dreht sich nun das ganze Bemühen Böhme's; das Princip des Begriffs ist in ihm durchaus lebendig, nur kann er es nicht in der Form des Gedankens aussprechen. Es kommt nämlich Alles darauf an, das Negative als einfach zu denken, da es zugleich ein Entgegengesetztes ist; so ist die Qual diese innere Zerrissenheit, und doch zugleich das Einfache. Davon leitet Böhme Quellen ab, — ein gutes Wortspiel; denn die Qual, diese Negativität, geht fort in Lebendigkeit, Thätigkeit: und so bringt er es auch mit Qualität, woraus er Quallität macht, zusammen. [2] Die absolute Identität der Unterschiede ist durchaus bei ihm vorhanden.

a. So stellt nun Böhme Gott nicht als die leere Einheit vor, sondern als diese sich selbst theilende Einheit des absolut Entgegengesetzten; aber eine ganz bestimmte Unterscheidung muß man da nicht erwarten. Das Erste, Eine, der Vater, hat zugleich die Weise des natürlichen Seyns; so spricht er davon, daß Gott die einfache Essenz ist, wie bei Proklus. Diese einfache Essenz nennt er das Verborgene: bestimmt es darum auch als das Temperamentum, dieselbe Einheit Verschiedener, worin Alles temperirt ist. Wir sehen es ihn auch den großen Salitter — bald den göttlichen, bald den Salitter der Natur —, auch Salniter nennen. Wenn er, als von etwas Bekanntem, von diesem großen Salitter schwatzt, so weiß man nicht sogleich, was dieß seyn soll. Aber es ist eine schustermäßige Radebrechung des Worts sal nitri, Salpeter (der im Oestreichischen noch jetzt Salniter heißt): d. h. also eben noch das neutrale und in Wahrheit allgemeine Wesen. Das ist die göttliche Pomp: In Gott

[1] Von wahrer Gelassenheit, Cap. 2, §. 9—10, S. 1673.

[2] Von den drei Principien göttlichen Wesens, Cap. 10, §. 42, S. 470.

iſt eine herrlichere Natur, Bäume, Gewächſe u. ſ. f. „In der göttlichen Pomp ſind fürnehmlich zwei Dinge zu betrachten: Der Salitter, oder die göttlichen Kräfte, er gebäret ſich alle Frucht; und der Marcurius oder Schall.“ [1] Dieſer große Salitter iſt nun das nicht geoffenbarte Weſen, wie die Neuplatoniſche Einheit ohne Wiſſen von ihr ſelbſt und ebenſo unerkannt iſt.

b. Dieſe erſte Subſtanz enthält alle Kräfte oder Qualitäten als noch nicht geſchieden; ſo erſcheint dieſer Salitter dann auch als der Leib Gottes, der alle Qualitäten in ſich faßt. Qualität iſt nun ein Hauptbegriff und die erſte Beſtimmung bei Böhme; und von den Qualitäten fängt er in ſeiner Schrift „Morgenröthe im Aufgang“ an. Mit der Qualität bringt er nachher auch Inqualiren zuſammen, und ſagt daſelbſt: „Qualität iſt die Beweglichkeit, das Quallen oder Treiben eines Dinges.“ Dieſe Qualitäten will er dann beſtimmen, das iſt aber eine trübe Darſtellung: „Als da iſt die Hitze, die brennet, verzehret und treibet Alles, das in ſie kommt, das nicht ihrer Eigenſchaft iſt. Hinwiederum erleuchtet und wärmet ſie Alles, was da iſt kalt, naß und finſter, und machet das Weiche hart. Sie hat aber noch zwei Species in ſich: als nemlich das Licht und die Grimmigkeit“ (Negativität). „Das Licht, das Herze der Hitze, iſt ein lieblich, freudenreicher Anblick, eine Kraft des Lebens, — ein Stück oder Quell der himmliſchen Freudenreich; denn es machet in dieſer Welt Alles lebendig und beweglich: alles Fleiſch, ſowohl Bäume, Laub und Gras wächſet in dieſer Welt in Kraft des Lichts, und hat ſein Leben darinnen, als in dem Guten. Hinwiederum hat ſie die Grimmigkeit, daß ſie brennet, verzehret und verderbet; dieſelbe Grimmigkeit quellet, treibet und erhebet ſich in dem Lichte und machet das Licht beweglich: ringet

[1] Von der Gnadenwahl, Cap. 1, §. 3—10, S. 2408—2410; Cap. 2, §. 9, S. 2418; §. 19—20, S. 2420; Schlüſſel der vornehmſten Puncten und Wörter, §. 2, S. 3668; §. 145—146, S. 3696—3697; Morgenröthe, Cap. 4, §. 9—21, S. 49—51; Cap. 11, §. 47, S. 126—127, u. ſ. f.

und kämpfet miteinander in ſeinem zweifachen Quell. Das Licht beſtehet in Gott ohne Hitze, aber in der Natur beſtehet es nicht; denn in der Natur ſind alle Qualitäten in einander, nach Art und Weiſe, wie Gott Alles iſt. Gott“ (der Vater) „iſt das Herz“ — das andere Mal (Vom dreifachen Leben des Menſchen, Cap. 4, §. 68, S. 881) iſt der Sohn das Herz Gottes; auch wieder der Geiſt heißt das Herz (Morgenröthe, Cap. 2, §. 13, S. 29) — „oder Quellbrunn der Natur; aus ihm rühret her Alles. Nun herrſchet die Hitze in allen Kräften der Natur, und erwärmet Alles, und iſt ein Quell in Allen. Das Licht aber in der Hitze giebt allen Qualitäten die Kraft, daß Alles lieblich und wonnereich iſt.“ Der Qualitäten zählt Böhme eine ganze Reihe auf: die kalte, hitzige, bittere, ſüße, grimmige, herbe, harte, derbe, weiche Qualität, Schall u. ſ. w. „Die bittere Qualität iſt auch in Gott, aber nicht auf Art und Weiſe, wie im Menſchen die Galle, ſondern iſt eine ewigwährende Kraft, ein erheblicher, triumphirender Freuden-Quäll. Aus dieſen Qualitäten ſind alle Creaturen gemacht und kommen daher und leben darinnen als in ihrer Mutter.“ [1]

„Die Kräfte der Sternen ſind die Natur. Alles rührt in dieſer Welt von den Sternen her. Das will ich Dir beweiſen, ſo Du aber nicht ein Klotz biſt, und ein wenig Vernunft haſt. So man das ganze Curriculum oder den ganzen Umcirk der Sternen betrachtet, ſo findet ſich's bald, daß daſſelbe ſey die Mutter aller Dinge oder die Natur, daraus alle Dinge worden ſind, und darinnen alle Dinge ſtehen und leben, und dadurch ſich Alles beweget; und alle Dinge ſind aus denſelben Kräften gemacht und bleiben darinne ewiglich.“ So ſagt man, Gott iſt die Realität aller Realitäten. Böhme fährt fort: „Du mußt aber Deinen Sinn allhie im Geiſt erheben und betrachten, wie die ganze Natur mit allen Kräften, die in der Natur ſind, darzu die Weite,

[1] Morgenröthe, Cap. 1, §. 3—7, 9—24, S. 23—27; Cap. 2, §. 38—40, S. 34—35; §. 1, S. 28.

Tiefe, Höhe, Himmel, Erde und Alles, was darinnen ist, und über dem Himmel, sey der Leib Gottes; und die Kräfte der Sternen sind die Quelladern in dem natürlichen Leibe Gottes in dieser Welt. Nicht mußt Du denken, daß in dem Corpus der Sternen sey die ganze triumphirende heilige Dreifaltigkeit, Gott Vater, Sohn und heiliger Geist. Aber dieß ist nicht also zu verstehen, daß Er gar nicht sey in dem Corpus der Sternen und in dieser Welt. Allhier ist nun die Frage, woher denn der Himmel solche Kraft hat oder nimmt, daß er solche Beweglichkeit in der Natur machet? Hie mußtu nun sehen über und außer die Natur in die Licht-heilige, triumphirende, göttliche Kraft, in die unveränderliche, heilige Dreifaltigkeit, die ist ein triumphirend, quallend, beweglich Wesen; und sind alle Kräfte darinnen, wie in der Natur: davon Himmel, Erden, Sternen, Elementa, Teufel, Engel, Menschen, Thier und Alles worden ist, und darinnen Alles stehet. So man nennet Himmel und Erden, Sternen und Elemente, und Alles, was darinnen ist, und Alles, was über allen Himmeln ist: so nennet man hiemit den ganzen Gott, der sich in diesen" vielen „oberzehlten Wesen in seiner Kraft, die von ihm ausgehet, also creatürlich gemacht hat." [1]

c. Näher bestimmt Böhme Gott, den Vater, folgendermaßen: „Wenn man nun betrachtet die ganze Natur und ihre Eigenschaft, so sihet man den Vater; wenn man anschauet den Himmel und die Sternen, so sihet man seine ewige Kraft und Weisheit. Also viel Sternen unter dem Himmel stehen — unzählich —: also viel- und mancherlei ist Gottes des Vaters Kraft und Weisheit. Es hat jeder Stern seine eigene Qualität. Nicht mustu" aber „denken, daß jede Kraft, die im Vater ist, an einem besondern Theil und Ort in dem Vater stehe, wie die Sternen am Himmel. Nein! Sondern der Geist zeigt, daß alle Kräfte in dem Vater," als dem Reservoir, „in einander sind, wie Eine Kraft." Dieses Ganze ist die allgemeine Kraft überhaupt, die

[1] Morgenröthe, Cap. 2, §. 8, 14—18, 31—33, S. 29—34.

als Gott, der Vater, existirt, worin die Unterschiede vereint sind; creatürlich existirt sie aber als Totalität der Sterne, also als Trennung in die verschiedenen Qualitäten. „Nicht mustu denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwan stehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, welche keine Vernunft und Wissenschaft in sich habe, wie die Sonne, die in ihrem Cirkel herumläuft und schüttet von sich die Wärme und das Licht, es bringe gleich der Erde oder den Creaturen Schaden oder Frommen. Nein! So ist der Vater nicht; sondern ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja die Freude selbst." [1]

Indem Böhme den Vater alle Kräfte nennt, unterscheidet er dieselben auch wieder als die sieben ersten Quellgeister. [2] Aber es ist da Verwirrung, keine Gedankenbestimmung, kein bestimmter Unterschied, weßhalb es gerade sieben sind; dergleichen Festes findet man nicht bei ihm. Diese sieben Qualitäten sind auch die sieben Planeten, die im großen Salitter Gottes arbeiten: Die sieben Planeten bedeuten die sieben Geister Gottes oder die Fürsten der Engel." Aber sie sind im Vater als Eine Einheit; und diese Einheit ist ein Quellen und Gähren in sich. „In Gott triumphiren alle Geister, wie Ein Geist, und ein Geist sänftiget und liebet immer den anderen; und ist nichts, denn eitel Freude und Wonne. Es steht nicht Ein Geist neben dem andern, wie Sterne am Himmel; sondern alle sieben sind ineinander, wie Ein Geist. Jeder Geist in den sieben Geistern Gottes ist aller sieben Geister Gottes schwanger;" jeder ist so in Gott selbst Totalität. „Einer gebäret den anderen in und durch sich selber;" dieses ist das Aufblitzen des Lebens aller Qualitäten. [3]

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 2, 8—11, S. 36—38.

[2] Ebendaselbst, Cap. 4, §. 5—6, S. 48; Cap. 8, §. 15 — Cap. 11, §. 46, S. 78—126.

[3] Ebendaselbst, Cap. 3, §. 18, S. 40; Cap. 10, §. 54, S. 115; §. 39—40, S. 112; Cap. 11, §. 7—12, S. 119—120.

2. Wie das Erste das Quellen und Keimen aller Kräfte und Qualitäten war, so ist das Zweite das Aufgehen. Dieß zweite Princip ist ein Hauptbegriff, welcher bei Böhme unter sehr vielen Gestaltungen und Formen erscheint: als das Wort, der Separator, die Offenbarung, überhaupt die Ichheit, der Quell aller Scheidung, des Willens und Insichseyns, das in den Kräften der natürlichen Dinge ist; so daß aber zugleich das Licht darin aufgeht, das sie zur Ruhe zurückführt.

a. Gott, als das einfache absolute Wesen, ist nicht Gott absolut; in ihm ist nichts zu erkennen. Was wir erkennen, ist etwas Anderes; — eben dieß Andere ist aber in Gott selbst enthalten, als Gottes Anschauen und Erkennen. Von dem Zweiten sagt Böhme daher, eine Separation habe in diesem Temperament geschehen müssen: „Kein Ding kann ohne Widerwärtigkeit ihme offenbar werden; denn so es nichts hat, das ihme widerstehet, so gehet's immerdar für sich aus, und gehet nicht wieder in sich ein. So es aber nicht wieder in sich eingehet, als in das, daraus es ist ursprünglich gegangen, so weiß es nichts von seinem Urstand." Urstand gebraucht er für Substanz; und es ist Schade, daß wir diesen und so manchen anderen treffenden Ausdruck nicht gebrauchen dürfen. „Ohne die Widerwärtigkeit hätte das Leben keine Empfindlichkeit, noch Wollen, Wirken, weder Verstand noch Wissenschaft. Hätte der verborgene Gott, welcher ein Einig Wesen und Wille ist, nicht mit seinem Willen aus sich, aus der ewigen Wissenschaft im Temperamento sich in Schiedlichkeit des Willens ausgeführet, und dieselbe Schiedlichkeit in eine Infaßlichkeit" (Identität) „zu einem natürlichen und creatürlichen Leben eingeführet, und daß dieselbe Schiedlichkeit im Leben nicht im Streit stünde: wie wollte ihme der Wille Gottes, der nur Einer ist, offenbar seyn? Wie mag in einem Einigen Willen eine Erkenntniß seiner selbst seyn?" [1] Wir sehen, Böhme ist unendlich erhaben über das leere Abstractum des höchsten Wesens u. s. f.

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 1, §. 8—10, S. 1739.

Böhme fährt fort: „Der Anfang aller Wesen ist das Wort, als das Aushauchen Gottes; und Gott ist das ewige Ein von Ewigkeit gewesen und bleibet's auch in Ewigkeit. Das Wort ist der ewige Anfang und bleibet's ewig; denn es ist die Offenbarung des ewigen Einen, damit und dadurch die göttliche Kraft in Eine Wissenschaft des Etwas gebracht wird. Mit dem Worte verstehen wir den offenbaren Willen Gottes: mit dem Wort Gott den verborgenen Gott, daraus das Wort ewig entspringet. Das Wort ist der Ausfluß des göttlichen Ein, und doch Gott selber als seine Offenbarung." Λόγος ist bestimmter, als Wort; und es ist eine schöne Zweideutigkeit des Griechischen Ausdrucks, zugleich Vernunft und Sprache zu bezeichnen. Denn Sprache ist die reine Existenz des Geistes; es ist ein Ding, das, vernommen, in sich zurückgekehrt ist. „Das Ausgeflossene ist Weisheit, aller Kräfte, Farben, Tugend und Eigenschaften Anfang und Ursach." [1]

Das ist der Sohn, von dem Böhme sagt: „Der Sohn ist" vom Vater und „im Vater, des Vaters Herz oder Licht; und der Vater gebäret ihn von Ewigkeit zu Ewigkeit immerdar." Demnach „ist der Sohn" zwar „eine andere Person, als der Vater, aber kein anderer," sondern derselbe „Gott, als der Vater," dessen Abglanz er ist. [2] „Der Sohn ist das Herz," das Pulsirende, „im Vater. Alle Kräfte, die im Vater sind, sind des Vaters Eigenthum. Der Sohn ist das Herz oder der Kern in allen Kräften; er ist aber die Ursache der quellenden Freuden in allen Kräften in dem ganzen Vater. Es steiget von ihm auf die ewige himmlische Freude und quillet in allen Kräften des Vaters, wie die Sonne das Herz der Sternen ist. Sie bedeutet recht den Sohn, der Sternen Zirk bedeutet des Vaters mancherlei Kräfte: sie er-

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 1, §. 1—3, S. 1755—1756.

[2] Morgenröthe, Cap. 3, §. 33—35, S. 44 (vergl. Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Philos. Bd. II, Anhang, S. 106, §. 7).

leuchtet den Himmel, die Sternen, und die Tiefe über der Erden, und wirket in allen Dingen, was in dieser Welt ist; sie giebt allen Sternen Licht und Kraft, und temperirt ihre Kraft. Der Sohn Gottes wird von allen Kräften seines Vaters von Ewigkeit, wie die Sonne aus den Sternen geboren ist, immer geboren und nicht gemacht, und ist das Herz und Glanz aus allen Kräften. Er leuchtet in allen Kräften des Vaters, und seine Kraft ist die bewegliche, quällende Freude in allen Kräften des Vaters; und er leuchtet in dem ganzen Vater, wie die Sonne in der ganzen Welt. Denn so der Sohn nicht in dem Vater leuchtete, so wäre der Vater ein finster Thal; denn des Vaters Kraft stiege nicht auf von Ewigkeit zu Ewigkeit, und könnte das göttliche Wesen nicht bestehen." [1] Diese Lebendigkeit des Sohns ist ein Hauptpunkt; über dieses Aufgehen und Manifestiren hat Böhme denn auch äußerst wichtige Bestimmungen beigebracht.

b. „Aus solcher Offenbarung der Kräfte, darinnen sich der Wille des ewigen Ein beschauet, fließt der Verstand und die Wissenschaft des Ichts, da sich der ewige Wille im Ichts schauet." Ichts ist ein Wortspiel mit Nichts, denn es ist eben das Negative; aber zugleich ist es das Gegentheil von Nichts, da das Ich des Selbstbewußtseyns darin liegt. Der Sohn, das Etwas, ist so Ich, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn; Gott ist also nicht nur das abstracte Neutrale, sondern auch das Sichsammeln zum Punkt des Fürsichseyns. Das Andere Gottes ist so das Ebenbild Gottes. „Dieß Ebenbildniß ist das Mysterium magnum, als der Schöpfer aller Wesen und Creaturen; denn es ist der Separator" (des Ganzen) „in dem Ausfluß des Willens, welcher den Willen des ewigen Ein schiedlich machet, — die Schiedlichkeit im Willen, daraus Kräfte und Eigenschaften urständen." Dieser Separator ist „zum Amtmann der Natur geordnet, mit welchem der ewige Wille alle Dinge regiret, machet, formet und bildet." Der Separator ist das Bethätigende, sich Unterschei-

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 15, 18—22, S. 39—41.

dende; und Böhme nennt dieß Ichts nun auch den Lucifer, den erstgebornen Sohn Gottes, den creatürlich erstgebornen Engel, der einer unter den sieben Geistern gewesen sey. Aber dieser Lucifer sey abgefallen, und Christus an seine Stelle gekommen. [1] Das ist der Zusammenhang des Teufels mit Gott: nämlich das Andersseyn, und dann das Fürsichseyn, oder Für-Eines-Seyn, so daß das Andere für Eines sey; und dieß ist der Ursprung des Bösen in Gott und aus Gott. So ist dieß die höchste Tiefe der Gedanken des Jacob Böhme. Diesen Abfall des Lucifer macht er so vorstellig, daß das Ichts, d. h. das Sichselbstwissen, die Ichheit (ein Wort, das bei ihm vorkommt) das Sichinsichhineinimaginiren, das Sichinsichhineinbilden (das Fürsichseyn), das Feuer sey, das Alles in sich hineinzehre. Dieß ist das Negative im Separator, die Qual, oder es sey der Zorn Gottes; dieser Zorn Gottes sey die Hölle und der Teufel, der durch sich selbst sich in sich hinein imaginire. Das ist sehr kühn und speculativ; so sucht Böhme in Gott selbst die Quelle des göttlichen Zorns nachzuweisen. Den Willen des Ichts nennt er dann auch die Selbheit; es ist das Uebergehen des Ichts in Nichts, daß das Ich sich in sich hinein imaginirt. Er sagt: „Himmel und Hölle sind so fern von einander, wie Tag und Nacht, wie Ichts und Nichts." In der That ist hier Böhme in die ganze Tiefe des göttlichen Wesens hineingestiegen; das Böse, die Materie, oder wie es genannt worden ist, ist das Ich=Ich, das Fürsichseyn, die wahrhafte Negativität. Früher war es das nonens, das selbst positiv ist, die Finsterniß; die wahre Negativität ist aber das Ich. Es ist nicht etwas Schlechtes, weil es das Böse genannt wird; im Geist allein ist das Böse, weil es in ihm begriffen ist, wie es an

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 1, §. 4—5, S. 1756; §. 12, S. 1758; Morgenröthe, Cap. 12, §. 99—107, S. 149—150; Cap. 13, §. 92—104, 31—52, S. 166—168, 157—160; Cap. 14, §. 36, S. 178; Von den drei Principien göttlichen Wesens, Cap. 4, §. 69, S. 406; Cap. 15, §. 5. S. 543—544.

sich ist. „Wo Gottes Wille in einem Dinge will, da ist Gott offenbar; in solcher Offenbarung wohnen auch die Engel. Und wo Gott in einem Dinge nicht mit des Dinges Willen will, so ist Gott alda ihm" (selbst) „nicht offenbar: sondern" (er) „wohnet" (da) „nur in sich selber, ohne Mitwirkung desselben Dings; alsdann „ist in dem Dinge eigener Wille, und wohnet der Teufel, und Alles, was außer Gott ist." [1]

Die nähere Form dieses Aufgehens trägt Böhme nun nach seiner Weise bildlich vor: Dieser „Separator führet Eigenschaften aus sich aus, davon die unendliche Vielheit entstehet, und dadurch sich das ewige Ein empfindlich machet" (so daß es für Andere sey), „nicht nach der Einheit, sondern nach dem Ausfluß der Einheit." Eben Insichseyn und Vielheit sind absolut entgegengesetzt durch den Begriff, den Böhme nicht hat: Fürsichseyn ist einmal Für-ein-Anderes-Seyn, und die Rücknahme als die andere Seite. Böhme geht hin und her in scheinbaren Widersprüchen, weiß sich nicht recht zu helfen. „Allein der Ausfluß führet sich so weit bis in die größeste Schärfe, bis in die feurende Art" — das dunkle Feuer ohne Licht, die Finsterniß, das Verschlossene, die Selbheit —: [2] „in welcher feurenden Art" aber, indem dieses Feuer sich erhebt und zuspitzt, „das ewige Ein majestätisch und ein Licht wird;" und dieses da ausbrechende Licht ist nun die Form, in welche das andere Princip ausgeht. Das ist die Rückkehr zum Einen. „Dadurch" (durch Feuer) „wird die ewige Kraft begierlich und wirkend, und" (das Feuer) „ist der Urstand" (Essenz) „des empfindlichen" (empfindenden) „Lebens,

[1] Morgenröthe, Cap. 13, §. 53—64, S. 160—162; Vierzig Fragen von der Seele, XII, §. 4, S. 1201; Von sechs theosophischen Puncten, V, 7, §. 3, S. 1537; Von wahrer Gelassenheit, Cap. 1, §. 1—7, S. 1661—1663; Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap 1, §. 23—26, S. 1742—1743; Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen, Cap. 16, §. 49, S. 2391; Vom übersinnlichen Leben, §. 41—42, S. 1696.

[2] Von der Menschwerdung Jesu Christi, Th. I, Cap. 5, §. 14, S. 1323; Von den drei Principien göttlichen Wesens, Cap. 10, §. 43, S. 470.

da in dem Wort der Kräfte ein ewig, empfindlich Leben urständet. Denn so das Leben keine Empfindlichkeit hätte, so hätte es kein Wollen noch Wirken; aber das Peinen" — die Angst, Qual — „machet es" (alles Leben) erst „wirkend und wollend. Und das Licht solcher Anzündung durch's Feuer machet es freudenreich; denn es ist eine Salbung," Freude und Lieblichkeit „der Peinlichkeit." [1]

Dieß wirft Böhme in viele Formen herum, um das Ichts zu fassen, den Separator, wie er aus dem Vater sich „empöre." [2] Die Qualitäten steigen im großen Salitter auf, bewegen, erheben, „rügen" sich. Böhme hat da im Vater die Qualität der Herbigkeit; und stellt dann das Hervorgehen des Ichts als ein Scharfwerden, ein Zusammmenziehen vor, als einen Blitz, der hervorbricht. Dieß Licht ist der Lucifer. Das Fürsichseyn, Sichvernehmen nennt Böhme Zusammenziehen in Einen Punkt. Das ist Herbigkeit, Schärfe, Durchdringung, Grimmigkeit; dahin gehört der Zorn Gottes, und hier faßt Böhme auf diese Weise das Andere Gottes in Gott selbst. „Dieser Quell kann angezündet werden durch die große Rügung und Erhebung. Durch die Zusammenziehung wird geformt das creatürliche Wesen, daß ein himmlisches Corpus" faßlich „gebildet wird. So sie" — die Herbigkeit — „aber durch Erhebung angezündet wird (welches allein die Creaturen, die aus dem Salitter geschaffen sind, thun können): so ist es eine brennende Quellader des Zorns Gottes. Der Blitz ist des Lichtes Mutter, denn der Blitz gebäret das Licht von sich: und ist der Grimmigkeit Vater; denn die Grimmigkeit bleibet im Blitze als ein Saame im Vater. Und derselbe Blitz gebäret auch den Ton oder Schall;" — Blitz ist überhaupt das absolut Gebärende. Der Blitz ist noch mit Schmerz verbunden; das Licht ist das sich Verständigende. Die göttliche

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 3, §. 11, S. 1757.

[2] S. Unten, S. 294.

Geburt ist das Aufgehen des Blitzes, des Lebens aller Qualitäten.[1] Dieses ist Alles aus der Aurora.

In den Quaestionibus theosophicis gebraucht Böhme dann besonders auch für den Separator, für diesen Gegensatz, die Form von Ja und Nein. Er sagt: „Der Leser soll wissen, daß in Ja und Nein alle Dinge bestehen, es sey göttlich, teuflisch, irdisch, oder was genannt mag werden. Das Eine, als das Ja, ist eitel Kraft und Leben: und ist die Wahrheit Gottes oder Gott selber. Dieser wäre in sich selber unerkenntlich, und wäre darinnen keine Freude oder Erheblichkeit noch Empfindlichkeit" — Leben — „ohne das Nein. Das Nein ist ein Gegenwurf des Ja oder der Wahrheit" (diese Negativität ist das Princip alles Wissens, Verstehens): „auf daß die Wahrheit offenbar, und Etwas sey, darinnen ein Contrarium sey, darinnen die ewige Liebe wirkende, empfindlich, wollende, und das zu lieben sey. Und können doch nicht sagen, daß das Ja vom Nein abgesondert und zwei Ding neben einander sind: sondern sie sind nur Ein Ding, scheiden sich aber selber in zwei Anfänge, und machen zwei Centra, da ein jedes in sich selber wirket und will. Außer diesen beiden, welche doch in stetem Streite stehen, wären alle Dinge ein Nichts, und stünden still ohne Beweguiß. Wenn der ewige Wille nicht selber aus sich ausflösse und führte sich in Annehmlichkeit ein: so wäre kein Gestältniß noch Unterschiedlichkeit, sondern es wären alle Kräfte" dann „nur Eine Kraft. So möchte auch kein Verständniß seyn; denn die Verständniß urständet" (hat ihre Substanz) „in der Unterschiedlichkeit der Vielheit, da eine Eigenschaft die andere sihet, probiret und will. Der ausgeflossene Wille will die Ungleichheit, auf daß er von der Gleichheit unterschieden und sein eigen Etwas sey: auf daß etwas sey, das das ewige Sehen sehe und empfinde. Und aus dem eigenen Willen entstehet das Nein; denn er führet sich in Eigenheit,

[1] Morgenröthe, Cap. 8, §. 15—20, S. 78—79; Cap. 10, §. 38, S. 112; Cap. 13, §. 69—91, S. 162—166; Cap. 11, §. 5—13, S. 119—120.

als in Annehmlichkeit seiner selber. Er will Etwas seyn, und gleichet sich nicht mit der Einheit; denn die Einheit ist ein ausfließend Ja, welches ewig also im Hauchen seiner selber stehet, und ist eine Unempfindlichkeit: denn sie hat nichts, darinnen sie sich möge empfinden, als nur in der Annehmlichkeit des abgewichenen Willens, als in dem Nein, welches ein Gegenwurf ist des Ja, darinnen das Ja offenbar wird, und darinnen es etwas hat, das es wollen kann. Und heißet das Nein darum ein Nein, daß es eine eingekehrete Begierde ist, als Nein-werts einschließende. Der ausgeflossene begehrende Wille ist einziehend, und fasset sich selber in sich; darvon kommen Gestältnisse und Eigenschaften: 1) Schärfe; 2) Bewegniß; 3) Empfindung. 4) Die vierte Eigenschaft ist das Feuer, als der Blitz des Glanzes; das urständet in der Zusammenfügung der großen ängstlichen Schärfe, und der Einheit. Also ist's ein Schrack in der Zusammenfügung; und in diesem Schrack wird die Einheit ergriffen, daß sie ein Blick oder Glast wird, als eine erhebliche Freude." Das ist das Einschlagen der Einheit. „Denn also urständet das Licht mitten in der Finsterniß; denn die Einheit wird zu einem Lichte, und die Annehmlichkeit des begierlichen Willens in den Eigenschaften wird zu einem Geist-Feuer, welches seinen Quall und Ursprung aus der herben, kalten Schärfe hat. Und darnach ist Gott ein zorniger" und „eifriger Gott;" und darin liegt das Böse. „a) Die erste Eigenschaft des Einziehens ist das Nein; b) Schärfe; c) Härte; d) Empfindniß; e) Feuer-Quall, Hölle oder Höhle, Verborgenheit. 5) Die fünfte Eigenschaft, die Liebe, macht im Feur, als in der Peinlichkeit, ein ander Principium, als ein großes Liebefeuer."[1] Das ist die Hauptbestimmung des Zweiten. In diesen Tiefen kämpft sich Böhme herum, da es ihm an Begriffen fehlt, und nur religiöse und chemische Formen in ihm sind; und weil er diese dann gewaltsam gebraucht, um

[1] 177 Fragen von göttlicher Offenbarung, III, §. 2—5, 10—16, Seite 3591—3595.

seine Ideen auszudrücken, so geht daraus nicht nur Barbarei des Ausdrucks, sondern auch Unverständlichkeit hervor.

c. „Aus diesem ewigen Wirken der Empfindlichkeit ist die sichtbare Welt entsprungen; die Welt ist das ausgeflossene Wort, welches sich in Eigenschaften eingeführet, da in Eigenschaften ist eigener Wille entstanden. Der Separator hat es in ein eigen Wollen nach solcher Form gebracht." [1] Das Weltall ist nichts Anderes, als eben die creatürlich gemachte Wesenheit Gottes. [2] „Wenn Du" daher „ansiehst die Tiefe" des Himmels, „die Sterne, die Elemente, die Erde" und ihre Erzeugungen: „so begreifst Du mit Deinen Augen" freilich „nicht die helle und klare Gottheit, ob sie wohl" auch „darinnen ist;" Du siehst nur ihre creatürliche Darstellung. „So Du aber Deine Gedanken erhebest, und denkest . . . an den Gott, welcher in Heiligkeit in diesem All regieret: so brichstu durch den Himmel aller Himmel, und ergreifest Gott bei seinem heiligen Herzen. Der Himmel Kräfte arbeiten stets in Bildnissen, Gewächsen und Farben, zu offenbaren den heiligen Gott, auf daß er erkannt werde in allen Dingen." [3]

3. Das Dritte endlich in diesen Formen der Dreifaltigkeit ist die Einheit des Lichts, des Separator und der Kraft; — dieß ist nun der Geist, der schon zum Theil im Vorhergehenden liegt. „Alle Sterne bedeuten die Kraft des Vaters, aus ihnen ist die Sonne" (sie machen sich einen Gegenwurf der Einheit). „Nun gehet aus allen Sternen aus die Kraft, die in jedem Sterne ist; nun gehet der Sonne Kraft, Hitze und Schein auch in die Tiefe," — zu den Sternen zurück, in die Kraft des Vaters. „In der Tiefe ist aller

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 3, §. 12, 14, S. 1757, 1758.

[2] Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Philos. Bd. II, Anhang, S. 108, §. 5 (nach Böhme's Morgenröthe, Cap. 2, §. 16, S. 30—31; §. 33, S. 34).

[3] Morgenröthe, Cap. 23, §. 11—12, S. 307—308 (vergl. Rixner: Handb. d. Gesch. d. Philos. Bd. II, Anhang, S. 108, §. 5); Theosophische Sendbriefe I, §. 5, S. 3710.

Sternen Kraft mit der Sonne Schein und Hitze Ein Ding: eine bewegende Wallung, gleich eines Geistes. Nun ist in der ganzen Tiefe des Vaters außer dem Sohne nichts, denn die vielerlei und unermessliche Kraft des Vaters und das Licht des Sohnes; das ist in der Tiefe des Vaters ein lebendiger, allkräftiger, allwissender, allhörender, allsehender, allriechender, allschmeckender, allfühlender Geist, in dem alle Kraft und Glanz und Weisheit ist, wie in dem Vater und Sohne." [1] Das ist die Liebe, das Besänftigen aller Kräfte durch das Licht des Sohnes. Wir sehen, daß das Sinnliche so dazu gehört.

Böhme hat wesentlich die Vorstellung: „Gottes Wesen" (aus der ewigen Tiefe als Welt herausgegangen) „ist also nicht etwas Fernes, das eine sonderliche Stätte oder Ort besäße; denn" das Wesen, „der Abgrund der Natur und Creatur ist Gott selber. Du mußt nicht denken, daß im Himmel etwan ein Corpus sey" — die sieben Quellgeister gebären dieß Corpus, Herze —, „den man für alles Andere Gott heiße. Nein, sondern die ganze göttliche Kraft, die selber Himmel und aller Himmel Himmel ist, wird also geboren, und heist Gott der Vater, aus dem alle Engel Gottes, auch der Menschengeist ewig geboren werden. Du kannst keinen Ort weder im Himmel noch in dieser Welt ernennen, da die göttliche Geburt nicht sey. Die Geburt der heiligen Dreifaltigkeit geschieht auch in Deinem Herzen; es werden alle drei Personen in Deinem Herzen geboren, Gott Vater, Sohn," und „heiliger Geist. In der göttlichen Kraft, — überall ist der Quellbrunn göttlicher Geburt; da sind schon alle sieben Quellgeister Gottes, als wenn Du einen räumlichen, creatürlichen Cirkel schlössest, und hättest die Gottheit darinnen." [2] In jedem Geiste sind alle enthalten.

Diese Dreiheit ist dem Böhme das ganz allgemeine Leben in jedem

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 29—30, S. 43.

[2] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 3, §. 13, S. 1758; Morgenröthe, Cap. 10, §. 55, 60, 58, S. 115, 116 (Cap. 11, §. 4, S. 118).

Einzelnen; es ist die absolute Substanz. Er sagt: „Alle Ding in dieser Welt ist nach dem Gleichniß dieser Dreiheit worden. Ihr blinden Juden, Türken und Heiden, thut die Augen des Gemüths auf; ich muß Euch an Eurem Leibe und an allen natürlichen Dingen zeigen, an Menschen, Thieren, Vögeln und Würmern, sowohl an Holz, Steine, Kraut, Laub und Gras das Gleichniß der heiligen Dreiheit in Gott. Ihr saget, es sey ein einig Wesen in Gott, Gott habe keinen Sohn. Nun thue die Augen auf, und sihe Dich selber an; ein Mensch ist nach dem Gleichniß und aus der Kraft Gottes in seiner Dreiheit gemacht. Schaue Deinen inwendigen Menschen an, so wirstu das hell und rein sehen, so Du nicht ein Narr und unvernünftig Thier bist. So merke: In Deinem Herzen, Adern und Hirne hastu Deinen Geist; alle die Kraft, die sich in Deinem Herzen, Adern und Hirne beweget, darinne Dein Leben stehet, bedeut Gott den Vater. Aus der Kraft empöret (gebäret) sich Dein Licht, daß Du in derselben Kraft siehest, versteheſt und weist, was Du thun sollst: denn dasselbe Licht schimmert in Deinem ganzen Leibe, und beweget sich der ganze Leib in Kraft und Erkenntniß; das ist der Sohn, der in Dir geboren wird." Dieß Licht, dieß Sehen, Verstehen ist die zweite Bestimmung; es ist das Verhältniß zu sich selbst. „Aus Deinem Lichte gehet aus in dieselbe Kraft Vernunft, Verstand, Kunst und Weisheit, den ganzen Leib zu regiren, und auch Alles, was außer dem Leibe ist, zu unterscheiden. Und dieses Beides ist in Deinem Regiment des Gemüths ein Ding, dein Geist; und das bedeut Gott, den heiligen Geist. Und der heilige Geist aus Gott herrschet auch in diesem Geiste in Dir, bist Du ein Kind des Lichts und nicht der Finsterniß. Nun merke: In einem Holze, Steine und Kraut sind drei Dinge, und kann nichts geboren werden oder wachsen, so unter den dreien sollte in einem Dinge nur eins aussen bleiben. Erstlich ist die Kraft, daraus ein Leib wird, es sey gleich Holz oder Stein oder Kraut: hernach ist in demselben" Ding „ein Saft, das ist das

Herze eines Dings: zum Dritten ist darinnen eine quellende Kraft, Geruch oder Geschmack, — das ist der Geist eines Dinges, davon es wächst und zunimmt; so nun unter den Dreien eins fehlt, so kann kein Ding bestehen." [1] So betrachtet Böhme Alles als diese Dreieinigkeit.

Wenn er in's Einzelne kommt, sieht man, daß er trübe wird; aus der besondern Exposition ist daher nicht viel zu schöpfen. Als Probe seiner Manier, natürliche Dinge zu begreifen, will ich nur noch ein Beispiel davon anführen, wie er, bei der weitern Verfolgung des Seyns der Natur als eines Gegenwurfs der göttlichen Wissenschaft, das, was wir Dinge nennen, als Begriffe gebraucht (s. oben, S. 274). Das Creatürliche, sagt er, hat „dreierlei Kräfte oder Spiritus in unterschiedenen Centris, aber in einem Corpore. α) Der erste und äußerliche Spiritus ist der grobe Schwefel, Salz und Mercurius, der ist ein Wesen der vier Elemente" (Feuer, Wasser, Erde, Luft) „oder des Gestirnes. Er bildet das sichtbare Corpus nach der Constellation der Sternen oder Eigenschaft der Planeten und jetzt entzündeten Elemente, — der größten Kraft des Spiritus mundi. Der Separator macht die Signatur oder Bezeichnung," — die Selbheit. Das Salz, der Salitter, ist ungefähr das Neutrale: Merk (auch Mark) das Wirkende, die Unruhe gegen die Ernährung: der grobe Schwefel die negative Einheit. β) „Der ander Spiritus liegt im Oele des Schwefels, die fünfte Essenz, als eine Wurzel der vier Elemente. Das ist die Sänftigung und Freude des groben, peinlichen Schwefels und Salzgeistes: die rechte Ursach des wachsenden Lebens, eine Freude der Natur, wie die Sonne in den Elementen ist," — das unmittelbare Lebens-Princip. „In dem inwendigen Grunde jenes groben sieht man ein schön klar Corpus, darinnen das eingebildete Licht der Natur vom göttlichen Ausfluß scheinet." Das Aufgenommene signire der äußere Separator mit der Bildung und Form der Pflanze, die diese grobe Nahrung in sich nehme.

[1] Morgenröthe, Cap. 3, §. 36—38, 47, S. 44—46.

γ) „Das Dritte ist die Tinctur, ein geistliches Feuer und Licht: der höchste Grund, daraus die erste Schiedlichkeit der Eigenschaften im Wesen dieser Welt urständet. Fiat ist das Wort eines jeden Dings, und gehöret nach ihrer Selbsteigenschaft zur Ewigkeit. Ihr Urstand ist die heilige Kraft Gottes. Der Ruch" (Geruch) „ist die Empfindlichkeit dieser Tinctur. Die Elemente sind nur ein Gehäuse und Gegenwurf der innern Kraft, eine Ursache der Bewegniß der Tinctur." [1] Die sinnlichen Dinge verlieren ganz die Kraft dieses sinnlichen Begriffs: Böhme gebraucht sie, aber nicht als solche, zu Gedankenbestimmungen; das macht das Harte und Barbarische der Böhme'schen Darstellung, aber zugleich diese Einheit mit der Wirklichkeit, und diese Gegenwart des unendlichen Wesens.

Den Gegensatz in der Creatur beschreibt Böhme nun folgenmaßen: Wenn die Natur der anfängliche Ausfluß des Separatoris ist, so sind aber im Gegenwurf göttlichen Wesens zweierlei Leben zu verstehen; außer jenem zeitlichen ein ewiges, dem das göttliche Verständniß gegeben ist. Es steht im Grunde der ewigen geistlichen Welt, im Mysterio magno göttlichen Gegenwurfs (Ichheit): ein Gehäuse göttlichen Willens, dadurch er sich offenbart, und zu keiner Eigenheit eigenen Willens offenbart wird. Der Mensch eben in diesem Centrum hat beide Leben an sich, er ist aus Zeit und Ewigkeit: ist α) Allgemeines im „ewigen Verstand des einigen guten Willens, der ein Temperament ist; β) der anfängliche Wille der Natur, als der Infaßlichkeit der Centrorum, da sich ein jedes Centrum in der Schiedlichkeit in eine Stätte zur Ichheit und Selbwollens als ein eigen Mysterium oder Gemüth einschließt. Jenes begehret nur einen Gegenwurf seiner Gleichheit: dieses — der selberborne, natürliche Wille in der Stätte der Selbheit der finstern Impression — auch eine

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 1, §. 33, S. 1745; Cap. 2, §. 29, S. 1754; Cap. 3, §. 15, 18—24, 27, 29, S. 1758—1761; Von den drei Principien göttlichen Wesens, Cap. 8, §. 5, S. 433; Mysterium magnum, oder Erklärung des ersten Buchs Mosis, Cap. 19, §. 28, S. 2830—2831.

Gleichheit, als einen Gegenwurf durch seine eigene Infaßlichkeit; durch welches Infassen er nichts begehret, als nur seiner Corporalität, als eines natürlichen Grundes." Dieß Ich, das Finstere, die Qual, das Feuer, der Zorn Gottes, das Insichseyn, Insichfassen, Harte ist es nun, das in der Wiedergeburt aufgebrochen wird; das Ich wird zerbrochen, die Peinlichkeit in die wahre Ruhe gebracht, — wie das finstere Feuer in Licht ausbricht. [1]

Dieß sind nun die Hauptgedanken des Böhme; die tiefsten sind: α) das Erzeugtwerden des Lichts, als des Sohnes Gottes, aus den Qualitäten, durch lebendigste Dialektik; β) Gottes Diremtion seiner selbst. So wenig die Barbarei in der Ausführung zu verkennen ist, ebenso wenig ist zu verkennen die größte Tiefe, die sich mit der Vereinigung der absolutesten Gegensätze herumgeworfen hat. Böhme faßt die Gegensätze auf das Härteste, Rohste; aber er läßt sich durch ihre Sprödigkeit nicht abhalten, die Einheit zu setzen. Diese rohe und barbarische Tiefe, die ohne Begriff ist, ist immer eine Gegenwart, ein aus sich selbst Sprechen, das Alles in sich selbst hat und weiß. Zu erwähnen ist noch Böhme's frommes Wesen, das Erbauliche, der Weg der Seele in seinen Schriften. Dieß ist im höchsten Grade tief und innig; und wenn man mit seinen Formen vertraut ist, so wird man diese Tiefe und Innigkeit finden. Aber es ist eine Form, mit der man sich nicht versöhnen kann, und die keine bestimmte Vorstellung über das Detail zuläßt: wenn man auch nicht verkennen wird, welches tiefe Bedürfniß des Speculativen in diesem Menschen gelegen hat.

[1] Von göttlicher Beschaulichkeit, Cap. 1, §. 23—39, S. 1742—1746; Cap. 2, §. 1—13, 15—30, S. 1747—1754.

Zweiter Abschnitt.

Periode des denkenden Verstandes.

Mit Carteſius treten wir, ſeit der Neuplatoniſchen Schule, und dem, was damit zuſammenhängt, erſt eigentlich in eine ſelbſtſtändige Philoſophie ein, welche weiß, daß ſie ſelbſtſtändig aus der Vernunft kommt, und daß das Selbſtbewußtſeyn weſentliches Moment des Wahren iſt. Die Philoſophie auf eigenem, eigenthümlichem Boden verläßt gänzlich die philoſophirende Theologie, dem Principe nach, und ſtellt ſie auf die andere Seite. Hier, können wir ſagen, ſind wir zu Hauſe, und können, wie der Schiffer nach langer Umherfahrt auf der ungeſtümen See, „Land" rufen; mit Carteſius hebt in der That die Bildung der neuern Zeit, das Denken der modernen Philoſophie wahrhaft an, nachdem lange auf dem vorigen Wege fortgegangen worden. Der Deutſche beſonders, je knechtiſcher er auf der Einen Seite iſt, deſto zügelloſer iſt er auf der andern; Beſchränktheit und Maaßloſes, Originalität, iſt der Satansengel, der uns mit Fäuſten ſchlägt. In dieſer neuen Periode iſt das allgemeine Princip, wodurch Alles in der Welt regulirt wird, das von ſich ausgehende Denken: dieſe Innerlichkeit, die überhaupt in Rückſicht auf das Chriſtenthum aufgezeigt wurde, und die das proteſtantiſche Princip iſt, demzufolge das Denken allgemein zum Bewußtſeyn gekommen iſt als das, worauf jeder Anſpruch habe. Indem ſo das für ſich ſeyende Denken, dieſe reinſte Spitze der Innerlichkeit, jetzt als ſolches aufgeſtellt und feſtgehalten iſt, ſo wird die todte Aeußerlichkeit der Autorität zurückgeſetzt

und für ungehörig angeſehen. Nur durch mein freies Denken in mir kann aber das Denken anerkannt und mir bewährt werden. Dieß hat zugleich den Sinn, daß dieß Denken allgemeines Geſchäft für die Welt und die Individuen, ja die Pflicht eines Jeden iſt, da Alles darauf baſirt; ſo daß, was in der Welt für etwas Feſtes gelten ſoll, der Menſch durch ſeine Gedanken einſehen muß. Die Philoſophie iſt ſo eine allgemeine Angelegenheit geworden, über die Jeder zu urtheilen wiſſe; denn denkend iſt Jeder von Hauſe aus.

Wegen dieſes Wiederanfangs der Philoſophie findet man auch in ältern Geſchichten der Philoſophie aus dem ſiebzehnten Jahrhundert, z. B. bei Stanley, nur die Philoſophie der Griechen und Römer, und das Chriſtenthum macht den Beſchluß: ſo daß in demſelben und von da an keine Philoſophie mehr vorhanden geweſen ſey, weil ſie nicht mehr nöthig, indem die philoſophiſche Theologie des Mittelalters nicht das freie, von ſich ausgehende Denken zum Princip hatte (ſ. Th. I, S. 128—129). Iſt dieß nun aber auch jetzt philoſophiſches Princip geworden, ſo dürfen wir doch nicht erwarten, daß es ſich ſchon methodiſch aus dem Gedanken entwickelt. Das alte Vorurtheil iſt vorausgeſetzt, daß der Menſch nur Wahrheit erlangt durch das Nachdenken; dieß iſt ſchlechthin die Grundlage. Aber es iſt noch nicht die Beſtimmung von Gott, die Weltanſchauung des erſcheinenden Vielen als aus dem Denken nothwendig hervorgehend aufgezeigt; ſondern wir haben nur das Denken von einem Inhalte, der durch die Vorſtellung, Beobachtung und Erfahrung gegeben wird.

Einerſeits ſehen wir eine Metaphyſik, andererſeits die beſonderen Wiſſenſchaften: einerſeits das abſtracte Denken als ſolches, andererſeits den Inhalt deſſelben aus der Erfahrung genommen; dieſe zwei Linien ſtehen abſtract gegeneinander, theilen ſich aber nicht ſo ſcharf. Wir werden zwar auf den Gegenſatz kommen: von aprioriſchem Denken, daß die Beſtimmungen, die dem Denken gelten ſollen, aus dem Denken ſelbſt genommen ſeyn ſollen; — und

der Bestimmung, daß wir aus der Erfahrung anfangen, schließen und denken müssen. Dieß ist der Gegensatz von Rationalismus und Empirismus; aber er ist ein untergeordneter, weil auch das metaphysische Philosophiren, was nur den immanenten Gedanken gelten lassen will, nicht methodisch Entwickeltes aus der Nothwendigkeit des Denkens nimmt, sondern seinen Inhalt ebenso aus der innern oder äußern Erfahrung schöpft, und durch Nachdenken in Abstraction bringt. Die Form der Philosophie, welche durch das Denken zunächst erzeugt wird, ist die der Metaphysik, die Form des denkenden Verstandes; diese Periode enthält als Hauptpersonen Cartesius und Spinoza nebst Malebranche, ferner Locke, Leibnitz und Wolf. Die andere Form ist der Skepticismus und Kriticismus gegen den denkenden Verstand, gegen die Metaphysik als solche und gegen das Allgemeine des Empirismus: hier werden wir von den weitern Gestaltungen Theils der Schottischen, Theils der Deutschen, Theils der Französischen Philosophie reden; die Französischen Materialisten kehren dann wieder zur Metaphysik zurück.

Erstes Kapitel.

Verstandes-Metaphysik.

Die Metaphysik ist die Tendenz zur Substanz, so daß Eine Einheit, Ein Denken gegen den Dualismus festgehalten wird, wie bei den Alten das Seyn. In der Metaphysik selbst haben wir aber den Gegensatz von Substantialität und Individualität. Das Erste ist die unbefangene, aber auch unkritische Metaphysik: Cartesius und Spinoza, welche die Einheit von Seyn und Denken setzen. Das Zweite ist Locke, der den Gegensatz selbst behandelt, indem er die metaphysische Idee der Erfahrung betrachtet;

das ist der Ursprung der Gedanken, ihre Berechtigung: noch nicht die Frage, ob sie an und für sich wahr. Leibnitzens Monade ist drittens die Totalität der Weltanschauung.

A.

Erste Abtheilung.

Wir treffen hier zuerst die ideae innatae des Cartesius. Die Spinozistische Philosophie verhält sich zweitens zur Philosophie des Cartesius nur als deren consequente Ausführung; die Methode ist eine Hauptsache. Eine Form, die dem Spinozismus an der Seite steht und auch eine vollendete Entwickelung des Cartesianismus ist, ist drittens die Weise, in der Malebranche diese Philosophie vorgestellt hat.

1. Descartes.

René Descartes ist ein Heros, der die Sache wieder einmal ganz von vorne angefangen, und den Boden der Philosophie von Neuem constituirt hat, auf den sie nun erst nach dem Verlauf von tausend Jahren zurückgekehrt ist. Die Wirkung dieses Menschen auf sein Zeitalter und die Bildung der Philosophie überhaupt kann nicht ausgebreitet genug vorgestellt werden; sie liegt vornehmlich darin, auf eine freie und einfache, zugleich populare Weise mit Hintansetzung aller Voraussetzung von dem popularen Gedanken selbst und ganz einfachen Sätzen angefangen, und den Inhalt auf Gedanken und Ausdehnung oder Seyn geführt, dem Gedanken gleichsam diesen seinen Gegensatz hingestellt zu haben. Dieß einfache Denken erschien in Form des bestimmten, klaren Verstandes; und man kann es so nicht speculatives Denken, speculative Vernunft nennen. Es sind feste Bestimmungen, aber nur des Gedankens, von denen Cartesius fortgeht; dieses ist die Weise seiner Zeit. Was die Franzosen exacte Wissenschaften nannten, Wissenschaften des bestimmten Verstandes, dieß

hat mit dieser Zeit angefangen. Philosophie und exacte Wissenschaft ist nicht getrennt gewesen; und erst später trat diese Trennung Beider ein.

Was das Leben des Cartesius betrifft, so ist er 1596 zu La Haye in Touraine geboren, aus einem alt adlichen Geschlecht. Er genoß die gewöhnliche Erziehung in einer Jesuitenschule, machte große Fortschritte, war von einem lebhaften, unruhigen Geist, griff mit einem unersättlichen Eifer nach allen Seiten hin, trieb sich in allen Systemen und Formen herum, und studirte außer der alten Literatur besonders Philosophie, Mathematik, Chemie, Physik, Astronomie u. s. f. Aber seine Jugend-Studien in der Jesuiterschule und sein ferner fortgesetztes Studium hatten ihm, nachdem er sich mit Anstrengung in ihnen herumgetrieben hatte, eine starke Abneigung gegen das Studium aus Büchern gegeben; er verließ diese Anstalt, doch wurde sein Eifer zur Wissenschaft durch diese Verwirrung und unbefriedigte Sehnsucht nur desto reger gemacht. Er ging als ein junger Mann, achtzehn Jahre alt, nach Paris, und lebte dort in der großen Welt. Als er aber auch hier keine Befriedigung fand, verließ er bald die Gesellschaft, und kehrte zu den Studien zurück. Er retirirte sich nämlich in eine Vorstadt von Paris, und lebte da im Studium der Mathematik insbesondere, allen seinen vorigen Freunden ganz verborgen, bis er nach zwei Jahren endlich von denselben hier entdeckt, hervorgezogen und wieder in die große Welt eingeführt wurde. Er entsagte jetzt wieder ganz dem Bücher-Studium, und warf sich in die Wirklichkeit. Er ging hierauf nach Holland und nahm Militair-Dienste; bald nachher 1619, in dem ersten Jahre des dreißigjährigen Krieges, ging er als Freiwilliger unter die Bairischen Truppen, und machte mehrere Feldzüge unter Tilly mit. Manchen haben die Wissenschaften nicht befriedigt, und er ist Soldat geworden, — aber nicht, weil ihm die Wissenschaften zu wenig, sondern weil sie ihm zu viel, zu hoch waren. Hier in den Winter-Quartieren studirte Cartesius fleißig, und machte z. B. in Ulm Bekanntschaft mit einem Bürger, der sehr in die Mathematik eingeweiht war. Dieß war noch mehr in den Winter-Quartieren zu Neuburg an der Donau der Fall, wo in ihm abermals erst recht tief der Trieb erwachte, sich eine neue Bahn in der Philosophie durch Umschaffung derselben zu brechen; er gelobte der Mutter Gottes eine Wallfahrt nach Loretto, wenn sie ihm dieß Vorhaben gelingen lassen würde, und er nun endlich ruhig zu sich selber käme. Er war auch in der Schlacht bei Prag, worin Friedrich von der Pfalz die Böhmische Krone verlor. Doch da ihn der Anblick dieser wilden Scenen nicht befriedigen konnte, so verließ er 1621 die Kriegsdienste, und machte noch mehrere Reisen durch das übrige Deutschland, dann Polen, Preußen, die Schweiz, Italien und Frankreich. Er zog sich darauf wegen der größern Freiheit nach Holland zurück, um daselbst sein Vorhaben auszuführen; hier lebte er in Ruhe, von 1629 bis 1644, — eine Periode, worin er seine meisten Schriften verfaßte und herausgab, und sie auch gegen die mannigfaltigen Angriffe vertheidigte, die sie besonders von der Geistlichkeit erlitten. Die Königin Christine von Schweden berief ihn endlich an ihren Hof nach Stockholm, das der Sammelplatz der berühmtesten Gelehrten der damaligen Zeit war; und dort starb er 1650. [1]

Unter seinen philosophischen Schriften haben besonders diejenigen, welche die Grundlage enthalten, in ihrer Darstellung etwas sehr Populares, was sie beim Beginne des Studium's sehr empfehlenswerth macht; er geht ganz einfach und kindlich dabei zu Werke, — es ist ein Erzählen seiner Gedanken nacheinander. Professor Cousin in Paris hat Cartesius' Werke neu herausge-

[1] Brucker. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 203—217; Cartes. De Methodo, I—II. (Amstelod. 1672, 4.), p. 2—7 (Oeuvres complètes de Descartes publiées par Victor Cousin, T. I, p. 125—133; Notes sur l'éloge de Descartes par Thomas (Oeuvres de Descartes publiée par Cousin, T. I), p. 83, et suiv.; Tennemann, Band X, S. 210—216.

geben, elf Bände in Octav; der größte Theil derselben besteht in Briefen über physicalische Gegenstände. Cartesius hat der Mathematik ebenso ein neues Emporstreben gegeben, als der Philosophie. Mehrere Haupt-Methoden sind seine Entdeckungen, worauf nachher die glänzendsten Resultate der höhern Mathematik gebaut worden sind. Seine Methode macht so noch heute eine wesentliche Grundlage der Mathematik aus; denn Cartesius ist der Erfinder der analytischen Geometrie, und somit derjenige, der auch hierin der modernen Mathematik ihre Bahn angewiesen hat. Auch hat er Physik, Optik, Astronomie cultivirt, und darin die größten Entdeckungen gemacht; doch diese Seite gehört nicht hierher. Auch Anwendung der Metaphysik auf kirchliche Angelegenheiten, Untersuchungen u. s. f. hat kein besonderes Interesse für uns.

1. In der Philosophie hat Cartesius eine ganz neue Wendung genommen: mit ihm beginnt die neue Epoche der Philosophie, wodurch der Bildung das Princip ihres höhern Geistes in Gedanken, in der Form der Allgemeinheit zu fassen vergönnt war, wie Böhme es in Anschauungen, sinnlichen Formen faßte. Cartesius ging davon aus, der Gedanke müsse von sich selbst anfangen; alles bisherige Philosophiren, besonders das von der Autorität der Kirche ausging, wurde seitdem hintangestellt. Da das Denken sich hier aber eigentlich nur als abstracter Verstand gefaßt hat, dem der concretere Inhalt noch drüben auf der andern Seite steht: so wurden die bestimmten Vorstellungen noch nicht aus dem Verstande abgeleitet, sondern erst empirischer Weise aufgenommen. Bei der Philosophie des Cartesius ist also zu unterscheiden, was allgemeines Interesse für uns hat und was nicht: Jenes ist der Gang seiner Gedanken selbst; Dieses die Weise, wie diese Gedanken gestellt und abgeleitet werden. Wir müssen jedoch den Gang nicht für eine consequent beweisende Methode halten; es ist zwar ein tiefer, innerer Fortgang, der aber naiv erscheint. Um Cartesius' Gedanken Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, ist es nöthig, daß wir für uns vertraut sind mit der Nothwendigkeit

dieser Erscheinung; der Geist seiner Philosophie ist nun aber eben das Wissen, als Einheit des Denkens und Seyns. Doch ist im Ganzen wenig von seiner Philosophie zu sagen.

a. Daß nur vom Denken als solchem angefangen werden müsse, drückt Cartesius so aus, daß man an Allem zweifeln müsse (De omnibus dubitandum est); und das ist ein absoluter Anfang. Zum ersten Erforderniß der Philosophie macht er somit dieß Aufheben aller Bestimmungen selbst. Dieser erste Satz hat jedoch nicht den Sinn des Skepticismus, der sich kein anderes Ziel setzt, als das Zweifeln selbst, daß man stehen bleiben soll bei dieser Unentschiedenheit des Geistes, der darin seine Freiheit hat; sondern er hat vielmehr den Sinn, man müsse jedem Vorurtheil entsagen, — d. h. allen Voraussetzungen, die unmittelbar als wahr angenommen werden, — und vom Denken anfangen, um erst von da aus auf etwas Festes zu kommen und einen reinen Anfang zu gewinnen. Dieß ist bei den Skeptikern nicht der Fall; denn ihnen ist der Zweifel das Resultat.[1] Aber Cartesius' Zweifeln, keine-Voraussetzung-Machen, weil nichts Festes, Sicheres sey, geschieht nicht im Interesse der Freiheit selbst als solcher, daß nichts gelte außerhalb der Freiheit, nichts sey in Qualität eines äußerlich Objectiven. Unfest ist ihm zwar Alles, insofern das Ich davon abstrahiren, d. i. denken kann; denn eben reines Denken ist Abstrahiren von Allem. Ueberwiegend aber ist im Bewußtseyn der Zweck, zu etwas Festem, Objectivem zu kommen: nicht das Moment des Subjectiven, daß es von mir gesetzt, erkannt, erwiesen sey. Dieß Interesse fällt jedoch mit darein, denn von meinem Denken aus will ich dahin kommen; es liegt also der Trieb der Freiheit auch dabei zu Grunde.

In den Sätzen, worin Cartesius in seiner Weise den Grund dieses großen, höchst wichtigen Princips angiebt, spricht sich eben ein naives, empirisches Raisonnement aus. Nämlich: „Weil wir

[1] Spinoza: Principia philosophiae Cartesianae (Benedicti de Spinoza Opera, ed. Paulus. Jenae 1802, T. I), p. 2.

als Kinder geboren sind, und von den sinnlichen Dingen vielerlei Urtheile vorher gefällt haben, ehe wir den vollkommenen Gebrauch unserer Vernunft hatten, so werden wir durch viele Vorurtheile von der Kenntniß des Wahren abgestoßen. Von diesen scheinen wir uns nicht anders befreien zu können, als wenn wir einmal im Leben an dem zu zweifeln streben, worin wir nur den geringsten Verdacht einer Ungewißheit haben. Ja, es wird sogar nützlich seyn, alles das, woran wir zweifeln, für falsch zu halten, damit wir desto klarer das finden, was das Gewisseste und Erkennbarste sey. Doch ist dieß Zweifeln auf die Betrachtung der Wahrheit einzuschränken; denn was die Führung unseres Lebens betrifft, weil da oft die Gelegenheit zum Handeln vorüberginge, ehe wir uns unsere Zweifel lösen könnten, sind wir genöthigt, das Wahrscheinliche zu wählen. Hier aber, wo es nur um das Suchen der Wahrheit zu thun ist, werden wir vornehmlich zweifeln, ob irgend das Sinnliche und Vorstellbare existire: erstens weil wir finden, daß die Sinne uns oft täuschen, und es der Klugheit gemäß ist, dem nicht zu vertrauen, was uns nur einmal getäuscht hat; alsdann weil wir täglich im Traume Unzähliges zu fühlen oder uns vorzustellen meinen, was niemals ist, und dem Zweifelnden keine solche Zeichen erscheinen, an denen er den Schlaf vom Wachen sicher unterscheide. Wir werden hiermit auch an allem Andern zweifeln, selbst an den mathematischen Sätzen: Theils weil wir gesehen, daß Einige sich auch in dem irren, was uns für das Gewisseste gilt, und gelten lassen, was uns falsch scheint; dann weil wir gehört haben, daß ein Gott ist, der uns geschaffen, der Alles kann, also vielleicht uns so geschaffen, daß wir irren sollen. Wenn wir uns aber einbilden, nicht von Gott, sondern von irgend etwas Anderem, etwa aus uns selbst, zu existiren: so ist es um so wahrscheinlicher, daß wir so unvollkommen sind, zu irren. So viel erfahren wir aber, die Freiheit in uns zu haben, daß wir uns immer dessen enthalten

können, was nicht völlig gewiß und ergründet ist." [1] Das Bedürfniß, was bei diesen Raisonnements des Cartesius zum Grunde liegt, ist also, daß das, was als wahr anerkannt wird, die Stellung haben soll, daß darin das Denken bei sich selbst sey. Die sogenannte unmittelbare Anschauung, und innere Offenbarung, die in der neuern Zeit beliebt worden, gehört auch dahin. Weil aber in der Cartesianischen Form das Princip der Freiheit als solches nicht herausgehoben ist, so sind es mehr populare Gründe, die hier hervortreten.

b. Cartesius suchte etwas an sich selbst Gewisses und Wahres, das weder nur wahr wäre, wie der Gegenstand des Glaubens ohne Wissen, noch die sinnliche, auch skeptische Gewißheit, die ohne Wahrheit ist. Das ganze bisherige Philosophiren war damit behaftet, etwas als wahr vorauszusetzen: und zum Theil, wie die Neuplatonische Philosophie, die Form der Wissenschaft nicht ihrem Wesen zu geben, oder die Momente desselben nicht auseinander zu setzen. Bei Cartesius aber ist nichts wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtseyn hat, oder was die Vernunft nicht so deutlich und bündig erkennt, daß ein Zweifel daran schlechterdings unmöglich ist. „Indem wir so Alles wegwerfen oder für falsch erklären, an dem wir auf irgend eine Weise zweifeln können: so ist es uns leicht, vorauszusetzen, daß kein Gott, kein Himmel, kein Körper, — aber darum nicht, daß wir nicht seyen, die wir dieses denken. Denn es ist widersprechend, zu meinen: das, was denke, existire nicht. Daher ist diese Erkenntniß, Ich denke, also bin ich, die erste von allen, und die gewisseste, die sich Jedem, der in Ordnung philosophirt, darbietet. Dieß ist der beste Weg, die Natur des Geistes und seine Verschiedenheit vom Körper zu erkennen. Denn wenn wir untersuchen, wer wir sind, die wir Alles, was von

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 1—6 (Amstelod. 1672, 4), p. 1—2 (Oeuvres, T. III, p. 63—66); cf. Meditationes de prima philosophia, I (Amstelod. 1685, 4), p. 5—8 (Oeuvres, T. I, p. 235—245); De Methodo, IV, p. 20 (p. 156—158).

uns verschieden ist, als unwahr setzen können: so sehen wir deutlich, daß keine Ausdehnung, noch Figur, noch Ortsbewegung, noch etwas dergleichen, das dem Körper zuzuschreiben ist, unsere Natur ausmache, sondern das Denken allein; dieses wird also früher und gewisser, als irgend eine körperliche Sache, erkannt." [1] Ich hat so hier die Bedeutung als Denken, nicht als Einzelnheit des Selbstbewußtseyns. Der zweite Satz der Cartesianischen Philosophie ist daher die unmittelbare Gewißheit des Denkens. Das Gewisse ist nur das Wissen als solches in seiner reinen Form als sich auf sich beziehend, und dieß ist das Denken; so geht dann der unbeholfene Verstand weiter fort zum Bedürfniß des Denkens.

Cartesius fängt, wie später auch Fichte, mit dem Ich als dem schlechthin Gewissen an; ich weiß, daß sich etwas in mir darstellt. Hiermit ist auf einmal die Philosophie in ein ganz anderes Feld und auf einen ganz anderen Standpunkt versetzt, nämlich in die Sphäre der Subjectivität. Es wird aufgegeben Vorausgesetztes der Religion, nur das Beweisen gesucht, nicht der absolute Inhalt, der vor der abstract unendlichen Subjectivität verschwindet. Es ist bei Cartesius ebenso dieß Gährende vorhanden, aus großem Gefühl, aus der Anschauung zu sprechen: wie Bruno und so viele Andere, jeder in seiner Weise, als Individualitäten ihre eigenthümliche Weltanschauung aussprechen. Den Inhalt in sich selbst zu betrachten, ist nicht das Erste; denn von allen meinen Vorstellungen kann ich abstrahiren, nicht aber von dem Ich. Wir denken dieß und jenes, deßwegen sey es, — ist die gewöhnliche altkluge Instanz der Unfähigkeit, das aufzufassen, wovon die Rede ist; daß bestimmter Inhalt sey, ist eben das, woran zu zweifeln ist, — es giebt nichts Festes. Das Denken ist das ganz Allgemeine, nicht aber bloß, weil ich abstrahiren kann, sondern eben weil Ich dieß Einfache, mit sich Identische ist. Das Denken ist mithin das Erste; die nächste Bestimmung, die hinzukommt, unmittelbar damit zusammenhangend, ist die Bestimmung des Seyns. Das „Ich denke"

[1] Cartes. Principia philosophiae, P, I, §. 7—8, p. 2 (p. 66—67).

enthält unmittelbar mein Seyn; dieß, sagt Cartesius, ist das absolute Fundament aller Philosophie. [1] Die Bestimmung des Seyns ist in meinem Ich; diese Verbindung selbst ist das Erste. Das Denken als Seyn und das Seyn als Denken, das ist meine Gewißheit, Ich; im berühmten Cogito, ergo sum ist so Denken und Seyn unzertrennlich verbunden.

Diesen Satz sieht man einerseits als einen Schluß an: aus dem Denken werde das Seyn geschlossen. Und besonders hat Kant gegen diesen Zusammenhang eingewandt: im Denken sey nicht das Seyn enthalten, es sey verschieden vom Denken. Dieß ist richtig: aber ebenso sind sie unzertrennlich, d. h. sie machen dennoch eine Identität aus; ihre Einheit wird durch ihre Verschiedenheit nicht gefährdet. Indessen wird dieser Ausspruch der reinen abstracten Gewißheit, die allgemeine Totalität, in der Alles an sich ist, nicht bewiesen; [2] man muß diese Proposition daher nicht in einen Schluß verwandeln wollen. Cartesius sagt selbst: „Es ist ganz und gar kein Schluß. Denn dazu müßte der Obersatz seyn: Alles, was denkt, existirt," — wozu die Subsumtion im Untersatz käme: Nun aber bin ich. Damit würde eben die Unmittelbarkeit aufgehoben, die in dem Satze liegt. „Aber jener Obersatz" wird gar nicht aufgestellt, sondern „ist vielmehr erst ein abgeleiteter von dem ersten: Ich denke, also bin ich." [3] Zu einem Schlusse gehören drei Glieder, hier ein Drittes, wodurch Denken und Seyn vermittelt wären; so ist es aber hier nicht. Das Also, welches beide Seiten verbindet, ist nicht das Also eines Schlusses; der Zusammenhang von Seyn und Denken ist nur unmittelbar gesetzt. Also diese Gewißheit ist das prius; alle anderen Sätze sind später. Das

[1] Cartes. De Methodo, IV, p. 20—21 (p. 158); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 14.

[2] Cartes. De Methodo, IV, p. 21 (p. 159); Epistol. T. I, ep. 118 (Amstelod. 1682, 4), p. 379 (Oeuvres, T. IX, p. 442—443).

[3] Cartes. Responsiones ad sec. objectiones, adjunctae Meditationibus de prima philosophia, p. 74 (p. 427); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 4—5.

denkende Subject als die einfache Unmittelbarkeit des Beimirseyns ist eben dasselbe, als was Seyn heißt; und es ist ganz leicht, diese Identität einzusehen. Als das Allgemeine ist das Denken in allem Besondern enthalten, und so die reine Beziehung auf sich selbst, das reine Einsseyn mit sich. Beim Seyn muß man sich nun ebensowenig einen concreten Inhalt vorstellen; und so ist es dieselbe unmittelbare Identität, die auch das Denken ist. Unmittelbarkeit ist aber eine einseitige Bestimmung; das Denken enthält sie nicht allein, sondern auch die Bestimmung, sich mit sich selbst zu vermitteln: und dadurch, daß das Vermitteln zugleich Aufheben der Vermittelung ist, ist es Unmittelbarkeit. Im Denken ist so Seyn; Seyn ist aber eine arme Bestimmung, ist das Abstractum von dem Concreten des Denkens. Diese Identität von Seyn und Denken, welche die interessanteste Idee der neuern Zeit überhaupt ist, hat Cartesius also nicht weiter nachgewiesen, sondern sich einzig und allein auf das Bewußtseyn berufen, und sie einstweilen voran gestellt. Denn bei Cartesius ist das Bedürfniß noch gar nicht vorhanden, die Unterschiede aus dem „Ich denke" zu entwickeln; Fichte ist dann erst dazu fortgegangen, aus dieser Spitze der absoluten Gewißheit alle Bestimmungen abzuleiten.

Es sind gegen Cartesius auch andere Sätze aufgestellt worden. Gassendi [1] z. B. macht den Einwand **Ludificor, ergo sum**: Ich werde von meinem Bewußtseyn zum Besten gehabt, Also existire ich; — eigentlich, Also werde ich zum Besten gehabt. Daß dieser Einwurf Beachtung verdiene, hat Cartesius selbst gewußt; aber er widerlegt ihn hier selbst, indem nur das Ich, nicht der sonstige Inhalt festzuhalten sey. Das Seyn nur ist identisch mit dem reinen Denken, nicht der Inhalt desselben, er mag seyn, welcher er will. Cartesius sagt näher: „Unter dem Denken begreife ich aber das Alles, was mit unserem Bewußtseyn in uns vorgeht, insofern wir uns dessen bewußt sind; also auch Wollen, Vorstellen,

[1] Appendix ad Cartes. Meditationes, continens objectiones quint., p. 4 (Oeuvres, T. II, p. 92—93).

auch Empfinden ist dasselbe, was das Denken. Denn wenn ich sage: Ich sehe, oder Ich gehe spazieren, Also bin ich, und dieß von dem Sehen, Gehen verstehe, das mit dem Körper vollbracht wird: so ist der Schluß nicht absolut gewiß, weil, wie im Traum oft geschieht, ich meinen kann zu sehen, zu gehen, ob ich gleich die Augen nicht aufmache, und mich nicht von der Stelle bewege, und vielleicht auch, wenn ich keinen Körper hätte. Aber wenn ich es von der subjectiven Empfindung oder dem Bewußtseyn des Sehens oder Gehens selbst verstehe, weil sie alsdann auf den Geist bezogen wird, der allein empfindet oder denkt, er sehe oder gehe, so ist dieser Schluß alsdann ganz gewiß." [1] „Im Traume" ist eine Weise des empirischen Raisonnements; sonst ist aber nichts dagegen einzuwenden. Im Wollen, Sehen, Hören u. s. w. ist auch das Denken enthalten; es ist absurd, zu meinen, die Seele habe das Denken in einer besondern Tasche, und anderwärts das Sehen, Wollen u. s. f. Aber wenn ich sage, Ich sehe, Ich gehe spazieren: so ist darin einerseits mein Bewußtseyn, Ich, und somit Denken; aber andererseits ist auch Wollen, Sehen, Hören, Gehen darin, also noch eine weitere Modification des Inhalts. Wegen dieser Modification kann ich nun eben nicht sagen: Ich gehe, Also bin ich; denn von der Modification kann ich ja abstrahiren, da sie nicht mehr das allgemeine Denken ist. Man muß also bloß auf das reine, in diesem concreten Ich enthaltene Bewußtseyn sehen. Nur wenn ich heraushebe, daß Ich darin als denkend bin, so liegt das reine Seyn darin; denn nur mit dem Allgemeinen ist das Seyn verbunden.

„Daß das Denken," sagt Cartesius, „mir gewisser ist, als der Körper, liegt darin. Wenn ich daraus, daß ich die Erde berühre oder sehe, urtheile, daß sie existirt: so muß ich hieraus ja noch viel mehr urtheilen, daß mein Denken existirt. Denn es kann vielleicht ebenso gut seyn, daß ich urtheile, die Erde existire, ob sie gleich nicht existirt: nicht aber, daß ich dieß urtheile, und mein Geist,

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 9, p. 2—3 (p. 67—68).

der dieß urtheilt, nicht ſey." [1] D. i. Alles, was für mich iſt, kann ich ſetzen als nichtſeyend; indem ich mich aber als nichtſeyend ſetze, ſetze ich ſelbſt, oder es iſt mein Urtheil. Denn daß ich urtheile, das kann ich nicht weglaſſen, wenn ich auch von dem abſtrahiren kann, worüber ich urtheile. Damit hat nun die Philoſophie ihren eigentlichen Boden wiedergewonnen, daß das Denken vom Denken ausgeht, als einem in ſich Gewiſſen, nicht von etwas Aeußerem, nicht von etwas Gegebenem, nicht von einer Autorität, ſondern ſchlechthin von dieſer Freiheit, die im „Ich denke" enthalten iſt. An allem Andern kann ich zweifeln, an dem Daſeyn körperlicher Dinge, an meinem Körper ſelbſt; oder dieſe Gewißheit hat nicht die Unmittelbarkeit in ſich. Denn Ich iſt eben die Gewißheit ſelbſt, an allem Andern aber iſt ſie nur Prädicat; mein Körper iſt mir gewiß, er iſt nicht dieſe Gewißheit ſelbſt. [2] Gegen die Gewißheit, einen Körper zu haben, führt Carteſius die empiriſche Erſcheinung an, daß oft die Vorſtellung vorhanden iſt, man fühle Schmerzen in einem Gliede, das man ſchon lange nicht mehr hat. [3] Was wirklich iſt, ſagt er, iſt eine Subſtanz, die Seele die denkende Subſtanz; ſie iſt alſo für ſich, von allen äußern materiellen Dingen verſchieden und unabhängig. Daß ſie denkend iſt, iſt für ſich evident: ſie würde denken und exiſtiren, wenn auch keine materiellen Dinge vorhanden wären; die Seele kann ſich deßwegen leichter erkennen, als ihren Körper. [4]

Alles Weitere, was wir für wahr halten können, beruht auf

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 11, p. 3 (p. 69—70).

[2] Cartes. Respons. ad sec. object.: Rationes more geometr. dispos., Postulata, p. 86 (p. 454—455); Spinoza: Principia philosophiae Cartes., p. 13.

[3] Cartes. Princip. philos., P. IV, §. 196, p. 215—216 (p. 507—509); Meditation., VI, p. 38 (p. 329—330); Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 2—3.

[4] Cartes. Respons. ad sec. object.: Rat. more geom. dispos., Axiomata V—VI, p. 86 (p. 453), et Propositio IV, p. 91 (p. 464—465); Meditationes, II, p. 9—14 (p. 246—262).

dieſer Gewißheit; denn zum Fürwahrhalten gehört Evidenz, nichts aber iſt wahr, was nicht dieſe innere Evidenz im Bewußtſeyn hat. „Die Evidenz von Allem beruht nun darauf, daß wir es ebenſo klar und deutlich einſehen, als jene Gewißheit ſelbſt, und daß es ſo von dieſem Princip abhängt und mit ihm übereinſtimmt, daß, wenn wir daran zweifeln wollten, wir auch an dieſem Principe" (an unſerem Ich) „zweifeln müßten." [1] Dieſes Wiſſen iſt zwar für ſich die vollkommene Evidenz, aber es iſt noch nicht die Wahrheit; oder wenn wir jenes Seyn als Wahrheit nehmen, ſo iſt dieß ein leerer Inhalt, und um den Inhalt iſt es zu thun.

c. Das Dritte iſt alſo der Uebergang dieſer Gewißheit zur Wahrheit, zu Beſtimmtem; dieſen Uebergang macht Carteſius wieder auf naive Weiſe, und damit betrachten wir zunächſt die Metaphyſik deſſelben. Der Fortgang iſt hier, daß ein Intereſſe entſteht für weitere Vorſtellungen von der abſtracten Einheit des Seyns und Denkens; da geht Carteſius äußerlich reflectirend zu Werke. „Das Bewußtſeyn, das nur ſich ſelbſt gewiß weiß, ſucht nun aber ſeine Kenntniß zu erweitern, und findet, daß es Vorſtellungen von vielen Dingen hat: in welchen Vorſtellungen es ſich nicht täuſcht, ſo lange es nicht behauptet oder negirt, daß ihnen etwas Aehnliches außer ihm entſpreche." Die Täuſchung bei den Vorſtellungen hat erſt Sinn in Beziehung auf äußerliche Exiſtenz. „Es findet auch allgemeine Begriffe, und macht daraus Beweiſe, die evident ſind: z. B. der geometriſche Satz, daß die drei Winkel im Dreieck zuſammen zweien Rechten gleich ſeyen, iſt eine Vorſtellung, die an ſich unwiderſtehlich aus andern folgt; aber bei der Reflexion, ob es ſolche Dinge wirklich gebe, zweifelt es daran." [2] Es iſt ja das Dreieck gar nicht gewiß, da die Ausdehnung nicht in der unmittelbaren Gewißheit meiner ſelbſt enthalten iſt. Die Seele kann ſeyn ohne das Körperliche, und die-

[1] Cartes. De Methodo, IV, p. 21 (p. 158—159); Spinoza: Principia philosoph. Cartes., p. 14.

[2] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 13, p. 3—4 (p. 71—72).

ses ohne sie; sie sind realiter verschieden, eins denkbar ohne das andere. Die Seele denkt und erkennt also das Andere nicht ebenso deutlich, als die Gewißheit ihrer selbst. [1]

Die Wahrheit alles Wissens beruht nun auf dem Beweise vom Daseyn Gottes. Die Seele ist eine unvollkommene Substanz, hat aber die Idee eines absolut vollkommenen Wesens in sich: diese Vollkommenheit ist nicht in ihr selbst erzeugt, eben weil sie eine unvollkommene Substanz ist; diese Idee ist also angeboren. Das Bewußtseyn hierüber drückt sich bei Carteſius so aus, daß, so lange Gottes Daseyn nicht bewiesen und eingesehen ist, die Möglichkeit bleibt, daß wir uns täuschen, weil man nicht wissen kann, ob wir nicht eine zum Irren eingerichtete Natur haben (s. oben S. 306). [2] Die Form ist etwas schief, drückt nur überhaupt den Gegensatz aus, den das Selbstbewußtseyn gegen das Bewußtseyn von Anderem hat, von Gegenständlichem; und es ist um die Einheit von Beiden zu thun, — ob das, was im Denken ist, auch die Gegenständlichkeit habe. Diese Einheit liegt in Gott, oder ist Gott selbst. Ich trage diese Sätze in der Weise des Carteſius vor: „Unter den verschiedenen Vorstellungen, die wir haben, ist auch die Vorstellung eines höchst intelligenten, höchst mächtigen und absolut vollkommenen Wesens; und dieß ist die vorzüglichste aller Vorstellungen." Diese allbefassende, allgemeine Vorstellung hat also das Ausgezeichnete, daß bei ihr die Ungewißheit über das Seyn, die bei den übrigen Vorstellungen vorkommt, nicht Statt findet. Sie hat das Eigenthümliche, daß „wir darin die Existenz nicht als eine bloß mögliche und zufällige erkennen, wie in den Vorstellungen anderer Dinge, die wir deutlich wahrnehmen, sondern als eine schlechthin nothwendige und ewige Bestimmung. Wie der Geist z. B. wahrnimmt, daß im Begriffe des Dreiecks enthalten ist, die drei Winkel seyen zweien Rechten gleich, also habe das Dreieck sie: so muß er daraus, daß er percipirt, die Existenz sey nothwendig und ewig in dem Begriffe des vollkommensten Wesens enthalten, schließen, daß das vollkommenste Wesen existire." [1] Zur Vollkommenheit gehört nämlich auch die Bestimmung der Existenz; denn die Vorstellung von einem Nichtexistirenden ist weniger vollkommen. Da haben wir also die Einheit des Denkens und Seyns, und den ontologischen Beweis vom Daseyn Gottes; dieß sahen wir nun schon früher (Seite 147 flgd.) bei'm Anselm.

Der Beweis der Existenz Gottes aus seiner Idee ist hiernach: In diesem Begriff ist das Daseyn enthalten; also ist es wahr. Carteſius geht dazu näher so fort, daß er, in Weise von Erfahrungssätzen Axiome aufstellt: α) „Es giebt verschiedene Grade der Realität oder Entität; denn die Substanz hat mehr Realität als das Accidenz oder der Modus, die unendliche Substanz mehr als die endliche." β) „In dem Begriff eines Dings ist die Existenz enthalten, entweder die nur mögliche oder die nothwendige:" d. h. im Ich das Seyn als die unmittelbare Gewißheit eines Andersseyns, des dem Ich entgegengesetzten Nichtich. γ) „Kein Ding oder keine Vollkommenheit eines Dings, die wirklich actu existirt, kann zur Ursache ihrer Existenz das Nichts haben. Denn wenn von Nichts etwas prädicirt werden könnte, so könnte ebenso gut das Denken von ihm prädicirt werden: und ich würde also sagen, ich sey nichts, indem ich denke." Hier geht Carteſius in eine Trennung, in ein Verhältniß über, das nicht erkannt ist; es kommt der Begriff von Ursache hinzu, der wohl ein Denken ist, aber ein bestimmtes Denken. Spinoza in seiner Erläuterung sagt, „daß die Vorstellungen mehr oder weniger Realität enthalten, und jene Momente ebenso viel Evidenz haben als das Denken selbst, weil sie nicht nur sagen, daß wir denken, sondern wie

[1] Cartes. Respons. ad sec. object: Rationes more geom. dispos., Def. I, p. 85 (p. 451—452), et Proposit. IV, p. 91 (p. 464—465); Meditationes, III, p. 15—17 (p. 263—268).

[2] Cartes. Principia philos., P. I, §. 20, p. 6 (p. 76—77); Meditationes, III, p. 17—25 (p. 268—292); De Methodo, IV, p. 21—22 (p. 159—162); Spinoza: Principia philos. Cartes., p. 10.

[1] Cartes. Principia philos., P. I, §. 14, p. 4 (p. 72—73).

wir denken." Aber diese bestimmten Weisen als Unterschiede in der Einfachheit des Denkens wären eben zu erweisen. Spinoza setzt noch zu diesem Uebergange hinzu, daß „die Grade der Realität, welche wir in den Ideen wahrnehmen, nicht in den Ideen sind, sofern sie nur als Arten des Denkens betrachtet werden: sondern sofern die eine eine Substanz, eine andere nur einen Modus der Substanz vorstellt; oder mit einem Worte, insofern sie als Vorstellungen von Dingen betrachtet werden." δ) „Die objective Realität der Begriffe" (d. h. die Entität des Vorgestellten, insofern es in dem Begriffe ist) „erfordert eine Ursache, worin dieselbe Realität nicht nur objectiv" (d. h. im Begriffe), „sondern formell oder auch eminenter enthalten ist;" — „formell, d. h. ebenso vollkommen: eminenter, vollkommener. Denn es muß wenigstens so viel in der Ursache seyn, als in der Wirkung." ε) „Die Existenz Gottes wird unmittelbar" — a priori — „aus der Betrachtung seiner Natur erkannt. Daß etwas in der Natur oder in dem Begriffe eines Dings enthalten ist, ist so viel als sagen, daß es wahr ist: die Existenz ist unmittelbar in dem Begriff Gottes enthalten; es ist also wahr, von ihm zu sagen, daß eine nothwendige Existenz in ihm ist. In dem Begriffe jedes Dings ist entweder eine mögliche oder eine nothwendige Existenz enthalten: eine nothwendige im Begriffe Gottes, d. h. des absolut vollkommenen Wesens; denn sonst würde er als unvollkommen begriffen." [1]

Cartesius nimmt auch diese Wendung. „Lehrsatz: A posteriori aus dem bloßen Begriffe in uns die Existenz Gottes zu beweisen. Die objective Realität eines Begriffes erfordert eine Ursache, in welcher dieselbe Realität nicht bloß objectiv" (als im Endlichen), „sondern formaliter" (frei, rein für sich selbst, außer uns) „oder eminenter" (als ursprünglich) „enthalten ist." (Axiom δ.)

[1] Cartes. Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. disp., Ax. III—VI, X, Prop. I, p. 88—89 (p. 458—461); Spinoza: Princ. phil. Cart., p. 14—17.

„Wir haben nun einen Begriff von Gott, seine objective Realität ist aber in uns weder formell noch eminenter enthalten, und kann also nur in Gott selbst seyn." [1] Wir sehen somit, daß diese Idee bei Cartesius eine Voraussetzung ist. Jetzt würde man sagen: Wir finden diese höchste Idee in uns. Fragen wir dann, ob diese Idee existire, so soll gerade dieß die Idee seyn, daß damit auch die Existenz gesetzt ist. Sagt man nämlich, es sey nur eine Vorstellung: so widerspricht das dem Inhalte dieser Vorstellung. Aber es befriedigt hier nicht, daß die Vorstellung so eingeführt wird: Wir haben diese Vorstellung, — daß sie mithin so als ein Vorausgesetztes erscheint. Sodann ist nicht von diesem Inhalt an ihm selbst gezeigt, daß er sich zu dieser Einheit des Denkens und Seyns bestimmt. Es ist also hier in der Form von Gott keine andere Vorstellung gegeben, als die in Cogito, ergo sum, worin Seyn und Denken unzertrennlich verbunden sind: nur jetzt in Gestalt einer Vorstellung, die ich in mir habe. Der ganze Inhalt dieser Vorstellung, der Allmächtige, Allweise u. s. f. sind Prädicate, die sich erst später ergeben; der Inhalt selbst ist der Inhalt der Idee, mit der Existenz verbunden. So sehen wir diese Bestimmungen auf einander folgen in einer Weise, die empirisch ist, also nicht philosophisch beweist: ein Beispiel, wie in der aprioristischen Metaphysik überhaupt Voraussetzungen von Vorstellungen gemacht und diese gedacht werden, gerade wie es in der Empirie mit Versuchen, Beobachtungen und Erfahrungen geschieht.

Cartesius fährt dann fort: „Und dieß glaubt der Geist um so mehr, wenn er bemerkt, daß er die Vorstellung von keinem andern Dinge bei sich findet, worin die Existenz als nothwendig enthalten sey. Daraus wird er einsehen, daß jene Idee des höchsten Wesens nicht von ihm erdichtet, noch etwas Chimärisches, sondern eine wahrhafte und unveränderliche Natur ist, die nicht anders als existiren kann, da die nothwendige Existenz in ihr enthalten ist. Unsere

[1] Spinoza: Princip. philos. Cart., p. 20; Cartesii Resp. ad sec. obj.: Rat. more geom. dispos., Propos. II, p. 89 (p. 461—462).

Vorurtheile hindern uns daran, dieß leicht festzuhalten, da wir gewohnt sind, bei allem Andern die Essenz" (den Begriff) „von der Existenz zu unterscheiden." Darüber, daß das Denken nicht untrennbar sey von der Existenz, ist das gewöhnliche Gerede: Wenn das wäre, was man sich denkt, so würde es anders stehen. Aber man berücksichtigt hierbei nicht, daß das immer ein besonderer Inhalt ist, und daß darin gerade das Wesen der Endlichkeit der Dinge besteht, daß Begriff und Seyn trennbar sind. Wie kann man aber von endlichen Dingen auf das Unendliche schließen? „Ferner ist dieser Begriff," sagt Cartesius, „nicht von uns gemacht." Es ist eine ewige Wahrheit, heißt es jetzt, die in uns geoffenbart ist. „Wir finden in uns die Perfectionen nicht, die in dieser Vorstellung enthalten sind. Also sind wir gewiß, daß eine Ursache, worin alle Perfection ist, d. h. Gott, als real existirend, sie uns gegeben; denn es ist uns gewiß, daß aus Nichts Nichts entstehe" (nach Böhme hat Gott die Materie der Welt aus sich selbst genommen), „und was vollkommen, nicht die Wirkung von etwas Unvollkommenem seyn könne. Von ihm müssen wir also in der wahrhaften Wissenschaft alle erschaffenen Dinge ableiten." [1] Mit dem Erweise des Daseyns Gottes wird zugleich die Gültigkeit und Evidenz aller Wahrheit in ihrem Ursprunge begründet. Gott als Ursache ist das Fürsichseyn, die Realität, die nicht bloß die Entität oder Existenz im Denken ist. Eine solche Existenz, wie diese Ursache (nicht Sache überhaupt), liegt im Begriff des Nicht-Ich, nicht jedes bestimmten Dinges, — denn diese als bestimmte sind Negationen, — sondern nur in dem der reinen Existenz oder der vollkommenen Ursache. Sie ist Ursache der Wahrheit der Ideen; denn sie eben ist die Seite des Seyns derselben.

d. Das Vierte ist nun, daß Cartesius behauptet: „Was uns von Gott geoffenbart ist, müssen wir glauben, ob wir es gleich nicht begreifen. Es ist nicht zu verwundern, da wir endlich, daß

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 15—16, 18, 24, p. 4—5, 7 (p. 73—75, 78—79).

in Gottes Natur als unbegreiflich Unendliches ist, das über unsere Fassung geht." Dieß ist denn das Hereinfallen einer gewöhnlichen Vorstellung; Böhme sagte dagegen (s. oben, S. 293): Das Mysterium der Dreieinigkeit wird immer in uns geboren. Cartesius aber schließt: „Deßwegen müssen wir uns nicht mit Untersuchungen über das Unendliche ermüden; denn da wir endlich, ist es ungereimt, etwas darüber zu bestimmen." [1] Das aber lassen wir jetzt.

„Das erste Attribut Gottes ist nun, daß er wahrhaftig ist, und der Geber alles Lichts; es ist seiner Natur also ganz zuwider, daß er uns täuscht. Daher kann das Licht der Natur oder das Erkenntnißvermögen, von Gott uns gegeben, kein Object berühren, das nicht wahr wäre, insofern es von ihm" (dem Erkenntnißvermögen) „berührt wird, d. i. deutlich und klar eingesehen wird." Gott schreiben wir Wahrhaftigkeit zu. Daraus folgert Cartesius also das allgemeine Band zwischen dem absoluten Erkennen, und der Objectivität dessen, was wir so erkennen. Das Erkennen hat Gegenstände, hat einen Inhalt, der erkannt wird; diesen Zusammenhang heißen wir dann Wahrheit. Die Wahrhaftigkeit Gottes ist gerade diese Einheit des vom Subjecte Gedachten oder klar Eingesehenen, und der äußern Realität oder des Seyenden. „Dadurch wird nun der Zweifel gehoben, als ob es seyn könnte, daß das nicht wahr wäre, was uns ganz evident ist. Mathematische Wahrheiten dürfen uns also nicht mehr verdächtig seyn. Ebenso, wenn wir auf das Acht geben, was wir in den Sinnen, im Wachen oder im Schlaf klar und deutlich unterscheiden: so ist es leicht, in jeder Sache zu erkennen, was in ihr Wahres ist." Da, was richtig und klar gedacht wird, auch ist, so spricht Cartesius damit aus, daß der Mensch durch das Denken erfahre, was in der That an den Dingen ist; die Quellen der Irrthümer liegen dagegen in der Endlichkeit unserer Natur. „Es ist gewiß, wegen Gottes Wahrhaftigkeit, daß das Vermögen zu percipiren, und das Vermögen durch den Willen

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 24—26, p. 7 (p. 79—80).

zuzustimmen, wenn es sich nur auf das klar Percipirte erstreckt, nicht auf Irrthum gehen könne. Wenn dieß auch auf keine Weise bewiesen werden könnte, so ist es so fest von Natur in Allen, daß, so oft wir Etwas deutlich percipiren, wir ihm von selbst beistimmen, und auf keine Weise zweifeln können, daß es wahr ist." [1]

Dieß Alles ist höchst schlicht hererzählt, aber es bleibt unbestimmt, formell und ohne Tiefe; es wird nur behauptet, dieß ist eben so. Der Gang bei Cartesius ist nur der Gang des klaren Verstandes. Gewißheit ist ihm das Erste; davon wird kein Inhalt mit Nothwendigkeit abgeleitet, weder ein Inhalt überhaupt, noch weniger seine Objectivität als unterschieden von der innern Subjectivität des Ich. So haben wir einmal den Gegensatz des subjectiven Erkennens und der Wirklichkeit, das andere Mal ihre unzertrennliche Verbindung. Im ersten Falle tritt das Bedürfniß ein, sie zu vermitteln, und als dieß Vermittelnde wird dann die Wahrhaftigkeit Gottes gesetzt, welche eben darin besteht, daß sein Begriff unmittelbar die Realität in sich enthält. Der Beweis dieser Einheit beruht dann aber lediglich darauf, daß gesagt wird, wir finden in uns die Idee des Vollkommensten; diese Vorstellung erscheint hier also nur als eine vorgefundene. Daran wird gemessen die bloße Vorstellung von Gott, die keine Existenz in sich enthält; und es wird gefunden, daß sie ohne Existenz unvollkommen wäre. Diese Einheit Gottes selbst, seiner Idee mit seinem Daseyn, ist allerdings die Wahrhaftigkeit; an dieser haben wir eben damit den Grund, das für wahr zu halten, was für uns ebenso gewiß ist, als die Wahrheit unserer selbst. In der weitern Ausführung liegt also bei Cartesius zu Grunde, daß Alles nur Wahrheit habe, insofern es überhaupt ein Gedachtes, Allgemeines sey. Diese Wahrhaftigkeit Gottes hat nachher ein Cartesianer, wenn man ihn anders so

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 29—30, 35—36, 38, 43, p. 8—11 (p. 81—86, 89); Meditationes, IV, p. 25—26 (p. 293—297).

nennen darf, Malebranche, den man hier gleich erwähnen könnte,[1] in seiner Recherche de la vérité, wie wir sehen werden, noch bestimmter ausgedrückt und enger zusammengezogen.

Die Grundbestimmungen der Cartesianischen Metaphysik sind so erstens: von der Gewißheit seiner selbst zur Wahrheit zu kommen, im Begriffe des Denkens das Seyn zu erkennen. Indem aber in jenem Denken „Ich denke" ich ein Einzelner bin, so schwebt das Denken als ein subjectives vor; es wird daher nicht im Begriff des Denkens selbst das Seyn aufgezeigt, sondern nur überhaupt zur Trennung fortgegangen. Zweitens schwebt das Negative des Seyns für das Selbstbewußtseyn ebenso vor; und dieß Negative, vereinigt mit dem positiven Ich, ist als an sich vereinigt in einem Dritten, in Gott gesetzt. Gott, der vorher eine sich nicht widersprechende Möglichkeit war, hat jetzt gegenständliche Form für das Selbstbewußtseyn, ist alle Realität, insofern sie positiv, d. h. eben Seyn, Einheit des Denkens und Seyns, vollkommenstes Wesen ist; eben im Negativen, im Begriffe, im Gedachtseyn desselben ist das Seyn enthalten. Ein Einwurf gegen diese Identität ist schon alt, auch Kantisch: daß aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens mehr nicht folgt, als daß im Gedanken Daseyn und vollkommenstes Wesen verknüpft sind, nicht aber außer dem Gedanken. Allein eben der Begriff des Daseyns ist dieß Negative des Selbstbewußtseyns, nicht außer dem Gedanken, sondern der Gedanke von dem Außer dem Denken.

2. Das Seyn nimmt Cartesius in dem ganz positiven Sinne, und hat nicht den Begriff davon, daß es das Negative des Selbstbewußtseyns ist: das einfache Seyn, als Negatives des Selbstbewußtseyns gesetzt, ist nun aber die Ausdehnung; Cartesius negirt also von Gott die Ausdehnung, bleibt bei dieser Trennung stehen, verknüpft das Universum, die Materie, so mit Gott, daß er Schöpfer, Ursache desselben sey, und hat den richtigen Gedan-

[1] In den Vorlesungen von 1829—1830 ist die Philosophie des Malebranche gleich hier eingeschoben. Anm. d. Herausgebers.

ken, daß die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung ist, sofern die Schöpfung als Thätigkeit getrennt gesetzt wird. Cartesius führt aber eben die Ausdehnung nicht auf wahrhafte Weise in das Denken zurück: Die Materie, die ausgedehnten Substanzen stehen den denkenden Substanzen, die einfach sind, gegenüber; sofern das Universum von Gott erschaffen ist, konnte es nicht so vollkommen seyn, als seine Ursache. In der That die Wirkung ist unvollkommener als die Ursache, da sie Gesetztseyn ist, wenn einmal beim Verstandesbegriffe der Ursache stehen geblieben wird. Die Ausdehnung ist nach Cartesius daher das Unvollkommenere: Als unvollkommen können die ausgedehnten Substanzen aber nicht durch sich selbst oder ihren Begriff existiren und bestehen; sie bedürfen also jeden Moment der Assistenz Gottes zu ihrer Erhaltung, und ohne dieselbe würden sie augenblicklich in Nichts zurücksinken. Erhaltung aber ist unaufhörliche Wiederhervorbringung.[1]

Cartesius geht nun zu weitern Bestimmungen fort, und sagt Folgendes: „Das, was unter unser Bewußtseyn fällt, betrachten wir entweder als Dinge oder deren Eigenschaften, oder als ewige Wahrheiten, die keine Existenz außer unserem Denken haben," — die nicht dieser oder jener Zeit, diesem oder jenem Orte angehören. Die letzten nennt er nun uns eingeboren, die nicht von uns gemacht noch bloß empfunden sind,[2] sondern der ewige Begriff des Geistes selbst, und die ewigen Bestimmungen seiner Freiheit, seiner selbst als seiner, sind. Von hier geht daher die Vorstellung aus, daß die Ideen angeboren sind (innatae ideae); worüber Locke und Leibnitz stritten. Der Ausdruck, „ewige Wahrheiten," ist bis auf die neuesten Zeiten ganz gebräuchlich, und bezeichnet die ganz allgemeinen Bestimmungen und

[1] Cartes. Principia philos. P. I, §. 22—23, p. 6—7 (p. 77—78); Responsiones quartae, p. 133 (p. 70); Spinoza: Princip. philos. Cart., p. 30—31, 36, 38; Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Band III, Abth. 1, S. 17—18.

[2] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 48, p. 12 (p. 92); Meditationes, III, p. 17 (p. 268—269).

Zusammenhänge, die für sich sind; angeboren ist aber ein schlechter und crasser Ausdruck, weil die Vorstellung der physischen Geburt, die dabei vorschwebt, nicht für den Geist paßt. Die angeborenen Ideen sind dem Cartesius nicht das Allgemeine, wie bei Plato und Spätern, sondern das, was Evidenz, unmittelbare Gewißheit hat; eine unmittelbare Vielheit, die im Denken selbst gegründet ist: mannigfaltige Begriffe in der Form eines Seyns, wie, nach Cicero, natürlich feste, in's Herz gepflanzte Gefühle. Wir würden lieber sagen, es liege dieß in der Natur, im Wesen unseres Geists begründet. Der Geist ist thätig, und verhält sich in seiner Thätigkeit auf eine bestimmte Weise; diese hat aber keinen anderen Grund, als seine Freiheit. Daß dieß jedoch so sey, dazu gehört mehr, als es nur zu sagen; es müßte als ein nothwendiges Produciren unseres Geistes abgeleitet werden. Solche Ideen sind z. B. die logischen Gesetze: „Aus Nichts wird Nichts," „Etwas kann nicht zugleich seyn und nicht seyn;"[1] ebenso moralische Grundsätze. Das sind Facta des Bewußtseyns, die Cartesius jedoch bald wieder verläßt; sie sind nur im Denken als subjectivem, und er hat so noch nicht nach ihrem Inhalt gefragt.

Was nun die Dinge betrifft, zu deren Betrachtung Cartesius sich wendet, das Andere zu diesen ewigen Wahrheiten: so sind die allgemeinen Bestimmungen der Dinge Substanz, Dauer, Ordnung u. s. f.[2] Von diesen Gedanken giebt er dann Definitionen, wie Aristoteles die Kategorien aufsucht. Legte aber Cartesius auch vorhin zum Grunde, man müsse keine Voraussetzungen machen: so nimmt er doch jetzt die Vorstellungen, zu denen er dann übergeht, als ein in unserem Bewußtseyn Gefundenes auf. Er definirt nun die Substanz so: „Unter Substanz verstehe ich nichts Anderes als eine Sache (rem), die keines andern Etwas zum Existiren bedarf; und als eine solche Substanz, die keiner andern Sache bedarf, kann nur eine einzige angesehen werden, nämlich Gott."

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 49, p. 13 (p. 93).

[2] Ibidem, §. 48, p. 12 (p. 92).

Das ist, was Spinoza sagt; man kann sagen, es sey auch die wahrhafte Definition, die Einheit der Begriffs und der Realität. „Alle anderen" (Dinge) „können nur vermöge einer Concurrenz (concursus) Gottes existiren;" was wir außer Gott noch Substanz nennen, existirt also nicht für sich, hat seine Existenz nicht im Begriffe selbst. Das nannte man denn das System der Assistenz (systema assistentiae), welches aber transscendent ist. Gott ist das absolut Verknüpfende von Begriff und Wirklichkeit; die Anderen, die Endlichen, die eine Grenze haben, in Abhängigkeit stehen, bedürfen eines Andern. „Heißen wir daher auch andere Dinge Substanzen, so kommt ihnen und Gott dieser Ausdruck nicht, wie man in den Schulen sagt, univoce zu: d. h. es kann keine bestimmte Bedeutung dieses Worts angegeben werden, die Gott und den Creaturen gemeinschaftlich wäre." [1]

„Ich anerkenne aber nicht mehr als zweierlei Gattungen der Dinge: nämlich die eine ist die Gattung der denkenden, und die andere die Gattung der Dinge, die sich auf das Ausgedehnte beziehen." Das Denken, der Begriff, Geistiges, Selbstbewußtes ist das, was bei sich ist, und seinen Gegensatz am Ausgedehnten, Räumlichen, Außereinanderseyenden, Nichtbeisichselbstseyenden, Unfreien hat. Dieß ist der reale Unterschied (distinctio realis) der Substanzen: „Die eine Substanz kann deutlich und bestimmt gefaßt werden, ohne die andere. Die körperliche und die denkende erschaffende Substanz können aber darum unter diesen gemeinschaftlichen Begriff gefaßt werden, weil sie Dinge sind, die allein Gottes Beistand zum Existiren bedürfen." Sie sind allgemeiner; die anderen endlichen Dinge bedürfen anderer Dinge, die ihre Bedingungen sind, zu ihrer Existenz. Aber die ausgedehnte Substanz, das Reich der Natur, und die geistige Substanz bedürfen einander nicht. [2] Man kann sie Substanzen nennen, weil

[1] Cartes. Princip. philosophiae, P. I, §. 51, p. 14 (p. 95).

[2] Cartes. Princip. philosoph. P. I, §. 48, p. 12—13 (p. 92); §. 60, p. 16 (p. 101); §. 52, p. 14 (p. 95); Ration. more geometr. dispos., Definit. X, p. 86 (p. 454).

Jedes dieser ganze Umfang, eine Totalität für sich ist. Weil nun aber, schloß Spinoza, jede Seite, sowohl das Reich des Denkens als die Natur, Ein totales System in sich ist, so sind sie auch an sich, d. h. absolut identisch als Gott, die absolute Substanz; für den denkenden Geist ist dieses Ansich also Gott, oder ihre Unterschiede sind ideelle.

Cartesius geht vom Begriff Gottes zum Erschaffenen, zu Denken und Ausdehnung, und von da in's Besondere über. „Die Substanzen haben nun mehrere Attribute, ohne die sie nicht gedacht werden können," — ihre Bestimmtheit; „jede hat aber ein solches eigenthümliches, das ihre Natur und Essenz ausmacht," eine einfache, allgemeine Bestimmtheit, „und worauf sich die anderen alle beziehen. So macht das Denken das absolute Attribut des Geistes aus," Denken ist seine Qualität; „Ausdehnung ist" die wesentliche Bestimmung der Körperlichkeit, und nur dieß ist „die wahrhafte Natur des Körpers. Alles Andere, sind nur secundäre Qualitäten, Modi, wie Figur, Bewegung im Ausgedehnten: Einbildungskraft, Empfindung, Wille im Denkenden; sie können weggenommen und weggedacht werden. Gott ist die unerschaffene, denkende Substanz." [1]

Hier geht Cartesius nun zum Einzelnen; und indem er das Ausgedehnte verfolgt, kommt er auf Materie, Ruhe, Bewegung. Ein Hauptgedanke des Cartesius ist, daß Materie, Ausdehnung, Körperlichkeit für den Gedanken ganz dasselbe ist; nach ihm ist die Natur des Körpers vollendet durch sein Ausgedehntseyn, und nur dieß Gedachte soll von der körperlichen Welt als das Wesentliche aufgenommen werden. Wir sagen: Der Körper leistet auch Widerstand, hat Geruch, Geschmack, Farbe, Durchsichtigkeit, Härte u. s. w.; denn ohne solche ist kein Körper. Alle diese weiteren Bestimmungen des Ausgedehnten, wie Quantum von Ausdehnung, Ruhe, Bewe-

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 53—54, p. 14 (p. 96—97).

Das ist, was Spinoza sagt; man kann sagen, es sey auch die wahrhafte Definition, die Einheit der Begriffs und der Realität. „Alle anderen" (Dinge) „können nur vermöge einer Concurrenz (concursus) Gottes existiren;" was wir außer Gott noch Substanz nennen, existirt also nicht für sich, hat seine Existenz nicht im Begriffe selbst. Das nannte man denn das System der Assistenz (systema assistentiae), welches aber transscendent ist. Gott ist das absolut Verknüpfende von Begriff und Wirklichkeit; die Anderen, die Endlichen, die eine Grenze haben, in Abhängigkeit stehen, bedürfen eines Andern. „Heißen wir daher auch andere Dinge Substanzen, so kommt ihnen und Gott dieser Ausdruck nicht, wie man in den Schulen sagt, univoce zu: d. h. es kann keine bestimmte Bedeutung dieses Worts angegeben werden, die Gott und den Creaturen gemeinschaftlich wäre." [1]

„Ich anerkenne aber nicht mehr als zweierlei Gattungen der Dinge: nämlich die eine ist die Gattung der denkenden, und die andere die Gattung der Dinge, die sich auf das Ausgedehnte beziehen." Das Denken, der Begriff, Geistiges, Selbstbewußtes ist das, was bei sich ist, und seinen Gegensatz am Ausgedehnten, Räumlichen, Außereinanderseyenden, Nichtbeisichselbstseyenden, Unfreien hat. Dieß ist der reale Unterschied (distinctio realis) der Substanzen: „Die eine Substanz kann deutlich und bestimmt gefaßt werden, ohne die andere. Die körperliche und die denkende erschaffende Substanz können aber darum unter diesen gemeinschaftlichen Begriff gefaßt werden, weil sie Dinge sind, die allein Gottes Beistand zum Existiren bedürfen." Sie sind allgemeiner; die anderen endlichen Dinge bedürfen anderer Dinge, die ihre Bedingungen sind, zu ihrer Existenz. Aber die ausgedehnte Substanz, das Reich der Natur, und die geistige Substanz bedürfen einander nicht. [2] Man kann sie Substanzen nennen, weil

[1] Cartes. Princip. philosophiae, P. I, §. 51, p. 14 (p. 95).

[2] Cartes. Princip. philosoph. P. I, §. 48, p. 12—13 (p. 92); §. 60, p. 16 (p. 101); §. 52, p. 14 (p. 95); Ration. more geometr. dispos., Definit. X, p. 86 (p. 454).

Jedes dieser ganze Umfang, eine Totalität für sich ist. Weil nun aber, schloß Spinoza, jede Seite, sowohl das Reich des Denkens als die Natur, Ein totales System in sich ist, so sind sie auch an sich, d. h. absolut identisch als Gott, die absolute Substanz; für den denkenden Geist ist dieses Ansich also Gott, oder ihre Unterschiede sind ideelle.

Cartesius geht vom Begriff Gottes zum Erschaffenen, zu Denken und Ausdehnung, und von da in's Besondere über. „Die Substanzen haben nun mehrere Attribute, ohne die sie nicht gedacht werden können," — ihre Bestimmtheit; „jede hat aber ein solches eigenthümliches, das ihre Natur und Essenz ausmacht," eine einfache, allgemeine Bestimmtheit, „und worauf sich die anderen alle beziehen. So macht das Denken das absolute Attribut des Geistes aus," Denken ist seine Qualität; „Ausdehnung ist" die wesentliche Bestimmung der Körperlichkeit, und nur dieß ist „die wahrhafte Natur des Körpers. Alles Andere, sind nur secundäre Qualitäten, Modi, wie Figur, Bewegung im Ausgedehnten: Einbildungskraft, Empfindung, Wille im Denkenden; sie können weggenommen und weggedacht werden. Gott ist die unerschaffene, denkende Substanz." [1]

Hier geht Cartesius nun zum Einzelnen; und indem er das Ausgedehnte verfolgt, kommt er auf Materie, Ruhe, Bewegung. Ein Hauptgedanke des Cartesius ist, daß Materie, Ausdehnung, Körperlichkeit für den Gedanken ganz dasselbe ist; nach ihm ist die Natur des Körpers vollendet durch sein Ausgedehntseyn, und nur dieß Gedachte soll von der körperlichen Welt als das Wesentliche aufgenommen werden. Wir sagen: Der Körper leistet auch Widerstand, hat Geruch, Geschmack, Farbe, Durchsichtigkeit, Härte u. s. w.; denn ohne solche ist kein Körper. Alle diese weiteren Bestimmungen des Ausgedehnten, wie Quantum von Ausdehnung, Ruhe, Bewe-

[1] Cartes. Principia philosophiae, P. I, §. 53—54, p. 14 (p. 96—97).

gung, Trägheit, sind aber etwas bloß Sinnliches; und das weist Cartesius nach, wie es schon längst von den Skeptikern gezeigt worden ist. Jenes ist allerdings der abstracte Begriff, oder das reine Wesen; aber eben zum Körper oder in das reine Wesen gehört nothwendig Negativität, Verschiedenheit. Daß außer der Ausdehnung alle Bestimmungen des Körpers ausgelöscht, keine absolut prädicirt werden kann, zeigte Cartesius durch folgenden Grund: Auf die Solidität, Härte der Materie schließen wir durch den Widerstand, den ein Körper unserer Berührung entgegensetzt, und vermöge der er seinen Ort zu behaupten sucht. Nun nehme man an, daß die Materie, so wie wir sie berühren, immer zurückwiche, wie der Raum, so hätten wir keinen Grund, ihr Solidität beizumessen. Geruch, Farbe, Geschmack sind ebenso nur sinnliche Eigenschaften; wahr ist aber nur, was wir deutlich einsehen. Wenn ein Körper in kleine Theile zerrieben wird, so weicht er auch, und verliert doch seine Natur nicht; Widerstand ist also nicht wesentlich. [1] Dieses Nichtfürsichseyn ist jedoch nur ein quantitativ geringerer Widerstand; dieser bleibt immer. Cartesius will aber nur denken; Widerstand, Farbe u. s. w. denkt er nun nicht, sondern faßt sie nur als sinnlich. Er sagt daher, alles dieses müsse auf die Ausdehnung, als besondere Modification derselben, zurückgeführt werden. Es macht allerdings dem Cartesius Ehre, nur das Gedachte für wahr zu nehmen; aber das Aufheben jener sinnlichen Eigenschaften ist eben die negative Bewegung des Denkens: das Wesen des Körpers ist bedingt durch dieses Denken, d. h. es ist nicht wahres Wesen.

Von dem Begriff der Ausdehnung geht nun Cartesius zu den Gesetzen der Bewegung über, als dem allgemeinen Erkennen des Ansich des Körperlichen: α) daß es kein Leeres giebt, denn das wäre eine Ausdehnung ohne körperliche Substanz, d. h. ein Körper ohne Körper; β) keine Atome (kein untheilbares Fürsichseyn), aus demselben Grunde, weil das Wesen des Körpers Ausdehnung ist; γ) ferner daß ein Körper durch Etwas außer ihm in Bewegung gesetzt werde, für sich aber im Zustande der Ruhe beharre, und ebenso im Zustande der Bewegung durch ein Anderes außer ihm zur Ruhe gebracht werden müsse, — die Trägheit. [1] Dieß sind nichtssagende Sätze; denn es ist eben eine Abstraction, z. B. die einfache Ruhe und Bewegung in ihrem Gegensatze festzuhalten.

[1] Cartes. Princip. philos., P. I, §. 66—74, p. 19—22 (p. 107—117); P. II, §. 4, p. 25 (p. 123—124).

Ausdehnung und Bewegung sind die Grundbegriffe der mechanischen Physik; sie sind, was die Wahrheit der Körperwelt ist. So schwebt dem Cartesius die Idealität vor und er ist weit erhaben über die Realität der sinnlichen Eigenschaften, geht aber nicht zur Besonderung dieser Idealität über. Er bleibt also bei der eigentlichen Mechanik stehen. Gebt mir Materie (Ausgedehntes) und Bewegung, und ich will Euch Welten bauen, sagt insofern Cartesius; [2] Raum und Zeit waren ihm so die einzigen Bestimmungen des materiellen Universums. Darin liegt denn die mechanische Weise, die Natur zu betrachten, oder daß die Natur-Philosophie des Cartesius rein mechanisch ist. [3] Das Verändern der Materie ist daher allein die Bewegung; so daß Cartesius alle Verhältnisse auf Ruhe und Bewegung von Partikeln, alle materielle Verschiedenheit, Farbe, Geschmack, kurz alle körperlichen Eigenschaften und animalischen Erscheinungen auf den Mechanismus zurückführt. Im Lebendigen sind Verdauung u. s. f. solche mechanische Effecte, deren Principe Ruhe und Bewegung sind. Wir sehen hier also den Grund und Ursprung der mechanischen Philosophie; es ist aber eine weitere Einsicht, daß dieß unbefriedigend ist, — Materie und Bewegung nicht hinreichen, um das Lebendige zu erklären. Es ist jedoch das Große darin, daß das Denken in seinen Bestimmungen fortgeht, und daß es diese Gedankenbestimmungen zu dem Wahrhaften der Natur macht.

[2] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Bd. III, Abth. 1, S. 19; cf. Cartes. Princip. phil., P. III, §. 46—47, p. 65 (p. 210—212).

[3] Cf. Cartes. Principia philos., P. II, §. 64, p. 49 (p. 178—179).

Die Mechanik ist von Cartesius weiter ausgebildet worden, indem er das Welt-System, und die Bewegung der himmlischen Körper betrachtet. Er kommt so auf die Erde, die Sonne u. s. f. zu sprechen, von da aus auf seine Vorstellung der in sich zurückgehenden Bewegung der Himmelskörper in der Form von Wirbeln, auf metaphysische Hypothesen vom Aus- und Einströmen, vom Durchgehen, Sich-Begegnen u. s. w. kleiner Partikelchen in Poren, zuletzt auch auf Salpeter und Schießpulver. [1]

Zuerst sollen die allgemeinen Gedanken das Interesse haben; das Andere ist dieses, daß der Uebergang zum Bestimmten in einer Physik errichtet wird, die das Resultat von Beobachtungen und Erfahrungen ist: und in dieser Ausführung geht er ganz auf verständige Weise fort. Cartesius hat so viele Beobachtungen mit einer solchen Metaphysik vermischt; und dieß ist für uns daher etwas Trübes. Bei dieser Philosophie ist so die denkende Behandlung des Empirischen vorherrschend; und auf eben diese Weise zeigen sich die Philosophen von dieser Zeit an. Die Philosophie hatte bei Cartesius und Andern noch die unbestimmtere Bedeutung, durch's Denken, Nachdenken, Raisonniren zu erkennen. Das speculative Erkennen, das Ableiten aus dem Begriffe, die freie selbstständige Entwickelung der Sache ist erst durch Fichte eingeführt; es ist somit das, was jetzt philosophisches Erkennen, und sonstiges wissenschaftliches Erkennen heißt, bei Cartesius noch nicht geschieden. Es rechnete sich also damals alle menschliche Wissenschaft zum Philosophiren; bei Cartesius' Metaphysik sahen wir so das ganz empirische Reflectiren und Raisonniren aus Gründen, aus Erfahrungen, Thatsachen, Erscheinungen, auf die naivste Weise eintreten: und es ist Einem dabei gar nicht speculativ zu Muthe. Das streng Wissenschaftliche daran bestand überhaupt näher in der

[1] Cartes. Principia philos., P. III, §. 5—42, 46 sqq. p. 51—63, 65 sqq. (p. 183—208, p. 210 et suiv.); P. IV, §. 1 sqq., 69, 109—115, p. 137 sqq., 166, 178—180 (p. 330 et suiv., 388, 420—425).

Methode des Beweisens, wie sie in der Geometrie längst gebraucht worden, und in der gewöhnlichen Weise des formell logischen Schließens. Daher geschieht es denn auch, daß das Philosophiren, das ein Ganzes von Wissenschaften ausmachen soll, von Logik und Metaphysik anfängt; der zweite Theil ist eine gewöhnliche Physik, Mathematik, freilich mit metaphysischen Speculationen vermischt; und der dritte, die Ethik, betrifft die Natur des Menschen, seine Pflichten, den Staat, den Bürger. So bei Cartesius. Der erste Theil der Principia philosophiae handelt De principiis cognitionis humanae, der zweite De principiis rerum materialium. Diese Naturphilosophie, als Philosophie über die Ausdehnung, ist jedoch nichts Anderes, als was damals eine ganz gewöhnliche Physik, Mechanik seyn konnte, und noch ganz hypothetisch; wir unterscheiden dagegen genau empirische Physik und Natur-Philosophie, wiewohl die erste auch denkend ist.

3. Zum dritten Theile, zur Philosophie des Geistes, ist Cartesius nicht gekommen: sondern hat, während er besonders die Physik ausbildete, auf ethischem Gebiete nur einen Tractat De passionibus bekannt gemacht. Cartesius handelt in dieser Rücksicht vom Denken und von der menschlichen Freiheit. Die Freiheit bewies er daraus, daß die Seele denke, der Wille unbeschränkt sey; und das mache die Vollkommenheit des Menschen aus. Das ist ganz richtig. In Ansehung der Freiheit des Willens kommt er auf die Schwierigkeit, wie sie sich mit der göttlichen Präscienz vereinbare. Der Mensch als frei könne etwas thun, was nicht von Gott vorher angeordnet sey, — das streite gegen die Allmacht und Allwissenheit Gottes; und wenn Alles von Gott angeordnet, so wäre damit die menschliche Freiheit wieder aufgehoben. Doch löst er den Widerspruch dieser beiden Bestimmungen nicht auf, ohne darum in Verlegenheit zu gerathen. Sondern seinem oben (S. 318—319) angedeuteten Verfahren gemäß, sagt er: „Der menschliche Geist ist endlich, Gottes Macht und Vorausbestimmung unendlich; wir sind also nicht fähig, das Verhält-

niß zu beurtheilen, in welchem die Freiheit der menschlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allwissenheit stehe, — aber im Selbstbewußtseyn haben wir ihre Gewißheit als Thatsache. Wir müssen uns aber nur an dem, was gewiß ist, halten." [1] Fernerhin erscheint ihm noch vielerlei als unerklärbar; doch sehen wir auch hier Zähigkeit und Eigensinn, dabei nach bester Einsicht zu bleiben. Die Weise des Erkennens, wie Cartesius sie angiebt, hat die Gestalt eines verständigen Raisonnements; und so ist es ohne besonderes Interesse.

Dieß sind nun die Haupt-Momente des Cartesianischen Systems. Es sind noch einige einzelne Behauptungen anzuführen, die ihn besonders berühmt gemacht haben, — besondere Formen, die sonst in der Metaphysik, auch bei Wolf, betrachtet worden sind. Man hebt, z. B., *erstens* heraus, daß Cartesius das *Organische*, die *Thiere*, als Maschinen angesehen habe, daß sie von einem Andern bewegt werden, das selbstthätige Princip des Denkens nicht in ihnen haben, [2] — eine mechanische *Physiologie*, ein bestimmter, verständiger Gedanke, der weiter von keiner Erheblichkeit ist. Bei dem scharfen Gegensatze des Denkens und der Ausdehnung ist jenes nicht betrachtet als Empfindung, so daß diese sich isoliren kann. Das Organische, als Körper, muß sich auf Ausdehnung reduciren; die weitere Ausführung beweist also nur ihre Abhängigkeit von den ersten Bestimmungen.

Zweitens ist das *Verhältniß zwischen Seele und Körper* nunmehr eine Hauptfrage; — eben jene Rückkehr des Gegenstandes in sich, so daß das Denken sich im Andern, in der Materie, setzt. In der Metaphysik finden sich viele Systeme darüber. Das eine ist das des influxus physicus, daß der Geist sich auf körperliche Weise verhalte, daß der Gegenstand auf den

[1] Cartes. Principia philosoph., P. I, §. 37, 39—41, p. 10—11 (p. 85—88).

[2] Cartes. De Methodo, V, p. 35—36 (p. 185—189).

Geist ein Verhältniß habe, wie die Körper gegen einander; eine solche Vorstellung ist sehr roh. Wie faßt nun Cartesius die Einheit von Seele und Leib? Die erste gehört dem Denken, der andere der Ausdehnung an; weil Beide Substanz, also Keines des Begriffs des Andern bedarf, so sind Seele und Leib unabhängig von einander, und können keinen directen Einfluß auf einander üben. Die Seele hätte nur Einfluß auf den Körper, insofern sie desselben bedürfte, und umgekehrt: d. h. insofern sie wesentliche Beziehung auf einander haben. Da aber Jedes Totalität ist, so hat Keines eine reale Beziehung auf das Andere. Den physischen Einfluß Beider hat Cartesius also consequenter Weise geläugnet; das wäre ein mechanisches Verhältniß Beider. Cartesius hat so das Intellectuelle, der Materie gegenüber, festgesetzt, und darauf das Fürsichbestehen des Geistes gegründet; denn in seinem cogito ist Ich zunächst nur sich selbst gewiß, indem ich von Allem abstrahiren kann. Nun ist das Bedürfniß da, ein Vermittelndes, die Verbindung anzugeben von dem Abstracten, und dem Aeußerlichen, dem Einzelnen. Dieß bestimmt nun Cartesius so, daß er zwischen Beiden setzt das, was den metaphysischen Grund ihrer gegenseitigen Veränderungen ausmacht, Gott als das Mittelglied der Verbindung, insofern er der Seele, in dem, was sie nicht durch ihre eigene Freiheit bewerkstelligen kann, Beistand leistet, damit die Veränderungen des Leibes und der Seele mit einander correspondiren. [1] Habe ich Triebe, einen Vorsatz, so werden sie leiblich; dieß Zusammenkommen von Seele und Leib ist, nach Cartesius, durch Gott bewirkt. Denn oben (Seite 319—320) sahen wir, Cartesius sagt von Gott, er ist eben die Wahrheit der Vorstellung: insofern ich richtig und consequent denke, so entspricht *dem* etwas Reales; und der Zusammenhang davon ist Gott. Gott ist hiermit die vollkommene Identität beider Gegensätze, da er, als Idee, die Einheit des Begriffs und des Realen ist. Dieß

[1] Cartes. De Methodo, V, p. 29 (173—174).

wird dann in der Spinozistischen Idee noch in seinen weitern Momenten herausgehoben. Cartesius' Gedanke ist ganz richtig; in den endlichen Dingen ist diese Identität unvollkommen. Nur ist bei Cartesius diese Form unpassend: daß es erstens zwei Dinge, Denken oder Seele und Leib, sind; zweitens Gott nun als ein drittes Ding erscheint, außerhalb Beider, nicht der Begriff der Einheit ist, noch die beiden Glieder selbst Begriff sind. Es muß aber nicht vergessen werden, daß Cartesius sagt, jene beiden ersten sind erschaffene Substanzen. Indem dieser Ausdruck Erschaffen aber nur der Vorstellung angehört und kein bestimmter Gedanke ist, so hat dann erst Spinoza diese Zurückführung auf den Gedanken gemacht.

2. Spinoza.

Cartesius' Philosophie hat sehr viele unspeculative Wendungen genommen; an ihn schließt sich unmittelbar Benedict Spinoza an, der zur ganzen Consequenz dieses Princips durchgedrungen ist. Ihm hören Seele und Leib, Denken und Seyn, auf, Besondere, jedes ein für sich seyendes Ding, zu seyn. Den Dualismus, der im Cartesianischen System vorhanden ist, hob Spinoza also vollends auf, — als ein Jude. Denn diese tiefe Einheit seiner Philosophie, wie sie in Europa sich ausgesprochen, der Geist, Unendliches und Endliches identisch in Gott, nicht als einem Dritten, ist ein Nachklang des Morgenlandes. Die morgenländische Anschauung der absoluten Identität ist mit Spinoza zuerst der Europäischen Denkweise, und näher dem Europäischen, Cartesianischen Philosophiren unmittelbar näher gebracht und darin eingeführt worden.

Zunächst sind jedoch die Lebensumstände des Spinoza zu betrachten. Er ist aus einer Portugiesisch-Jüdischen Familie, im Jahre 1632 zu Amsterdam geboren: und hieß mit Vornamen Baruch, den er jedoch in Benedict verwandelte. Er erhielt in seiner Jugend Unterricht von den Rabbinen der Synagoge, zu der er gehörte: bekam jedoch schon früh Händel mit ihnen, indem

sie sehr erbittert wurden, weil er sich gegen die Talmudistischen Träumereien erklärte. Er blieb daher bei Zeiten aus der Synagoge hinweg; und da die Rabbinen fürchteten, sein Beispiel werde böse Folgen haben, so boten sie ihm tausend Gulden Jahrgehalt, wenn er ihr ferner beiwohnen und sich ruhig verhalten wollte. Er schlug es jedoch aus; und ihre Verfolgungen gingen späterhin so weit, daß sie ihn durch Meuchelmord aus dem Wege zu räumen bedacht waren. Kaum entging er dem auf ihn gezückten Dolche, und verließ sodann die Jüdische Gemeinde förmlich, ohne jedoch zur christlichen Kirche überzutreten. Er legte sich nun besonders auf die Lateinische Sprache, und studirte vornehmlich die Cartesianische Philosophie. Später ging er nach Rynsburg bei Leyden, und lebte von 1664 an sehr geachtet von vielen Freunden, aber ruhig fort, zuerst in Voorburg, einem Dorfe bei'm Haag, dann im Haag selber, und ernährte sich selbst durch Verfertigung optischer Gläser. Es ist nicht gefällig, daß das Licht ihn beschäftigte; denn es ist in der Materie die absolute Identität selbst, welche die Grundlage der Orientalischen Anschauung bildet. Obgleich er reiche Freunde, und mächtige Protectoren, worunter selbst Feldherrn waren, hatte, so lebte er doch dürftig, indem er mehrere große Geschenke, die sie ihm anboten, ausschlug. So verbat er es sich auch, als ihn Simon von Vries zum Erben einsetzen wollte, und nahm nur ein Jahrgehalt von dreihundert Fl. von ihm an; ebenso überließ er sein väterliches Erbtheil seinen Schwestern. Vom Churfürsten von der Pfalz, Carl Ludwig, der höchst edel und frei von den Vorurtheilen seiner Zeit war, wurde er auch zur Professur nach Heidelberg gerufen, wobei er die Freiheit haben solle zu lehren und zu schreiben, indem „der Fürst glaube, daß er sie nicht mißbrauchen werde, die öffentlich festgesetzte Religion zu beunruhigen." Spinoza (in seinen gedruckten Briefen) lehnte dieses Anerbieten aber mit gutem Vorbedacht ab, weil „er nicht wisse, in welche Grenze jene philosophische Freiheit eingeschlossen werden müsse, daß er nicht scheine, die öffentlich festgesetzte Religion zu beunruhigen." Er blieb in Holland, einem für die allgemeine Bildung

höchst interessanten Lande, das zuerst in Europa das Beispiel einer allgemeinen Duldung gab, und vielen Individuen einen Zufluchtsort der Denkfreiheit gewährte; denn so gehässig auch die dortigen Theologen, z. B. gegen Bekker (Bruck. Hist. crit. phil. T. IV, P. 2, p. 719—720), ferner Voetius gegen die Cartesianische Philosophie wütheten, so hatte dieß doch nicht die Consequenz, die es in einem andern Lande würde gehabt haben. Spinoza starb den 21. Februar 1677, im 44. Jahre seines Alters an der Schwindsucht, an der er seit lange gelitten, — übereinstimmend mit seinem Systeme, in dem auch alle Besonderheit und Einzelnheit in der Einen Substanz verschwindet. Ein protestantischer Geistlicher, Colerus, eifert in der Lebensbeschreibung Spinoza's, die er herausgab, zwar stark gegen ihn, giebt aber recht genaue und gutmüthige Nachrichten von seinen Verhältnissen: wie er nur an zweihundert Thaler hinterlassen, was für Schulden er gehabt habe u. s. w. Ueber die Rechnung im Inventarium, wo der Barbier noch rückständige Bezahlung vom „wohlseeligen" Herrn Spinoza fordert, scandalisirt sich der Prediger, und macht dazu die Anmerkung: „Hätte der Barbier gewußt, was Spinoza für eine Frucht war, er würde ihn wohl nicht wohlseelig genannt haben." Unter Spinoza's Portrait setzt der Deutsche Uebersetzer dieser Lebensbeschreibung: **characterem reprobationis in vultu gerens**; und bezeichnet damit das, was der düstre Zug eines tiefen Denkers, sonst aber mild und wohlwollend ist. Mit der reprobatio hat es allerdings seine Richtigkeit; es ist aber nicht eine passive Verworfenheit, sondern eine active Mißbilligung der Meinungen, Irrthümer und gedankenlosen Leidenschaften der Menschen. [1]

Spinoza hat in Cartesius' Terminologie gesprochen und auch eine Darstellung von dessen System herausgegeben; denn die erste

[1] Collectanea de vita B. de Spinoza (addita Operibus ed. Paulus, Jenae 1802—1803, T. II), p. 593—604, 612—628 (Spinozae Epist. LIII—LIV in Oper. ed. Paul. T. I, p. 638—640), 642—665; Spinozae Oper. ed. Paul. T. II, Praef., p. XVI.

Schrift des Spinoza, die sich unter seinen Werken befindet, heißt: „Grundsätze des Cartesius, erwiesen nach geometrischer Methode." Später schrieb er seinen **tractatus theologico-politicus** und erwarb sich dadurch eine große Celebrität. So großen Haß sich nämlich Spinoza auch bei seinen Rabbinen zugezogen, so erweckte er doch zunächst durch jenen Tractat noch größeren gegen sich bei den christlichen, besonders protestantischen Theologen. Es findet sich darin die Lehre von der Inspiration, eine kritische Behandlung der Mosaischen Bücher und dergleichen, besonders aus dem Gesichtspunkte, daß diese Gesetze sich auf die Juden beschränken. Was spätere christliche Theologen hierüber Kritisches geschrieben haben, wodurch gewöhnlich gezeigt werden soll, daß diese Bücher erst später redigirt worden und zum Theil jünger sind als die Babylonische Gefangenschaft, — ein Haupt-Kapitel für die protestantischen Theologen, womit die neueren sich vor den ältern auszeichnen und viel Prunk getrieben haben, — dieß Alles findet sich schon in dieser Schrift Spinoza's. Am meisten Haß zog sich Spinoza aber durch seine Philosophie selbst zu, die wir nun näher aus seiner Ethik zu betrachten haben. Während Cartesius keine Ethik bekannt machte, so ist Spinoza's philosophisches Hauptwerk dagegen gerade seine Ethik, die erst nach seinem Tode durch Ludwig Mayer, einen Arzt, den vertrautesten Freund des Spinoza, herauskam. Sie besteht aus fünf Theilen: der erste handelt von Gott (**De Deo**). Es sind dieß allgemeine metaphysische Ideen, welche die Erkenntniß Gottes und der Natur in sich schließen. Der zweite Theil handelt von der Natur und dem Ursprunge des Geistes (**De natura et origine mentis**). Spinoza behandelt auf diese Weise gar nicht die Naturphilosophie, — Ausdehnung und Bewegung: sondern geht von Gott sogleich zur Philosophie des Geistes über, zur ethischen Seite; und das, was das Erkennen, den intelligenten Geist betrifft, kommt im ersten Theil, in den Principien der menschlichen Erkenntniß, vor. Das dritte Buch der Ethik handelt von dem Ursprung und der Natur der Leidenschaften (**De ori-**

gine et natura affectuum): das vierte von den Kräften derselben, oder von der menschlichen Knechtschaft (De servitute humana s. de affectuum viribus): endlich das fünfte von der Macht des Verstandes, dem Denken, oder von der menschlichen Freiheit (De potentia intellectus s. de libertate humana).[1] Kirchenrath Professor Paulus gab Spinoza's Werke in Jena heraus; und an dieser Ausgabe habe ich auch Antheil durch Vergleichung von Französischen Uebersetzungen.

Was die Philosophie des Spinoza anbetrifft, so ist sie sehr einfach, und im Ganzen leicht zu fassen; eine Schwierigkeit dabei liegt zum Theil in der verschränkten Methode, in der er seine Gedanken vorträgt, und in dem Beschränkten der Ansicht, wodurch er über Hauptgesichtspunkte und Hauptfragen unbefriedigend vorübergeht. Spinoza's System ist die Objectivirung des Cartesianischen, in der Form der absoluten Wahrheit. Der einfache Gedanke des Spinozistischen Idealismus ist: Was wahr ist, ist schlechthin nur die Eine Substanz, deren Attribute Denken und Ausdehnung oder Natur sind; und nur diese absolute Einheit ist die Wirklichkeit, nur sie ist Gott. Es ist, wie bei Cartesius, die Einheit des Denkens und Seyns, oder das, was den Begriff seiner Existenz in sich selbst enthält. Cartesius' Substanz hat, als Idee, wohl das Seyn selbst in ihrem Begriffe; aber es ist nur das Seyn als abstractes Seyn, nicht das Seyn als reales Seyn oder als Ausdehnung (s. oben, S. 321). Bei Cartesius sind die Körperlichkeit und das denkende Ich für sich selbstständige Wesen; diese Selbstständigkeit der beiden Extreme hebt sich im Spinozismus auf, indem sie zu Momenten des Einen absoluten Wesens werden. Wir sehen, daß es in diesem Ausdrucke darauf ankommt, das Seyn als die Einheit von Gegensätzen zu fassen; es ist das Haupt-Interesse, nicht den Gegensatz wegzulassen und auf die Seite zu stellen, sondern ihn zu vermitteln und aufzulösen. Indem dann

[1] Collectanea de vita B. de Spinoza, p. 629—641; Spinozae Ethic. (Oper. T. II.), p. 1, 3 et not., 33.

Seyn und Denken, nicht mehr die Abstractionen von Endlichem und Unendlichem oder Grenze und Unbegrenztem, den Gegensatz bilden (s. oben S. 243), so ist Seyn hier bestimmter als Ausdehnung genommen; denn in seiner Abstraction wäre es überhaupt nur dieselbe Rückkehr in sich, dasselbe einfache Gleichseyn mit sich selbst, was das Denken ist (s. oben, S. 310). Das reine Denken Spinoza's ist also nicht das unbefangene Allgemeine Plato's, sondern das zugleich mit dem absoluten Gegensatze des Begriffs und Seyns bekannt ist.

Dieß ist im Ganzen die Spinozistische Idee; und sie ist dasselbe, was bei den Eleaten das ὄν (s. oben, Th. I. S. 264, 272—273). Diese Spinozistische Idee ist im Allgemeinen als wahrhaft, als begründet zuzugeben; die absolute Substanz ist das Wahre, aber sie ist nicht das ganze Wahre; um dieß zu seyn, müßte sie auch als in sich thätig und lebendig gedacht werden, und eben dadurch sich als Geist bestimmen. Die Spinozistische Substanz ist aber nur die allgemeine, und somit die abstracte Bestimmung des Geistes; man kann zwar sagen, dieser Gedanke ist die Grundlage aller wahrhaften Ansicht, aber nicht als der absolut unten festbleibende Grund, sondern als die abstracte Einheit, die der Geist in sich selbst ist. Es ist also zu bemerken, daß das Denken sich auf den Standpunkt des Spinozismus gestellt haben muß; Spinozist zu seyn, ist der wesentliche Anfang alles Philosophirens. Denn, wie wir oben (Th. I. S. 162) sahen, wenn man anfängt zu philosophiren, muß die Seele zuerst sich in diesem Aether der Einen Substanz baden, in der Alles, was man für wahr gehalten hat, untergegangen ist; diese Negation alles Besondern, zu der jeder Philosoph gekommen seyn muß, ist die Befreiung des Geistes und seine absolute Grundlage. Der Unterschied unseres Standpunkts von der Eleatischen Philosophie ist nur dieser, daß durch das Christenthum in der modernen Welt im Geiste durchaus die concrete Individualität vorhanden ist. Bei dieser unendlichen Forderung des ganz Concreten ist nun aber die Substanz von Spinoza noch nicht als in sich concret bestimmt worden. Da das Concrete so nicht im

Inhalt der Substanz ist, so fällt es hiermit nur in das reflectirende Denken; und erst aus den unendlichen Gegensätzen des letztern resultirt eben jene Einheit. Von der Substanz als solcher ist nichts mehr anzugeben, es kann nur von dem Philosophiren über sie und den in ihr aufgehobenen Gegensätzen gesprochen werden; das Unterscheidende fällt dann darein, von welcher Art die Gegensätze seyen, die in ihr aufgehoben werden. Bewiesen hat Spinoza diese Einheit nun bei Weitem nicht so sehr, als es die Alten zu thun bemüht gewesen sind; es ist aber das Großartige der Denkungsart des Spinoza, auf alles Bestimmte, Besondere verzichten zu können, und sich nur zu verhalten zu dem Einen, nur dieß achten zu können.

1. Spinoza fängt (Eth. P. I., p. 35—36) mit einer Reihe von Definitionen an; woraus Folgendes zu nehmen ist.

a. Die erste Definition Spinoza's ist die Ursache seiner selbst. Er sagt: „Unter Ursache seiner selbst (causam sui) verstehe ich das, dessen Wesen" (oder Begriff) „die Existenz in sich schließt, oder was nicht anders gedacht werden kann, denn als existirend." Die Einheit des allgemeinen Gedankens und der Existenz ist sogleich von vorn herein aufgestellt; und um diese Einheit wird es sich ewig handeln. Die Ursache seiner selbst ist ein wichtiger Ausdruck; denn während wir uns vorstellen, daß die Wirkung der Ursache entgegengesetzt sey: so ist die Ursache seiner selbst die Ursache, die, indem sie wirkt und ein Anderes separirt, zugleich nur sich selbst hervorbringt, im Hervorbringen also diesen Unterschied aufhebt. Das Setzen ihrer als eines Andern ist der Abfall, und zugleich die Negation dieses Verlustes; es ist dieß ein ganz speculativer Begriff, ja ein Grundbegriff in allem Speculativen. Die Ursache, in der die Ursache mit der Wirkung identisch ist, ist die unendliche Ursache (s. unten, S. 342); hätte Spinoza näher entwickelt, was in der causa sui liegt, so wäre seine Substanz nicht das Starre.

b. Die zweite Definition ist die des Endlichen. „Endlich ist dasjenige, was durch ein Anderes seiner Art begrenzt wird." Denn es hat daran ein Ende, ist da nicht; was da ist, ist ein Anderes. Dieß Andere muß aber gleicher Art seyn; denn die, welche sich begrenzen wollen, müssen, um sich begrenzen zu können, einander berühren, mithin Beziehung auf einander haben: d. h. eben von Einer Art seyn, auf gleichem Boden stehen, eine gemeinschaftliche Sphäre haben. Das ist die affirmative Seite der Grenze. „Der Gedanke wird somit" nur „durch einen anderen Gedanken, der Körper durch einen anderen Körper begrenzt: aber der Gedanke nicht" etwa „durch den Körper, noch" umgekehrt „der Körper durch den Gedanken." Das sahen wir (S. 324) bei Cartesius: Der Gedanke ist für sich Totalität und ebenso die Ausdehnung, sie haben nichts mit einander zu thun; sie begrenzen einander nicht, jedes ist das in sich Beschlossene.

c. Die dritte Definition ist die der Substanz. „Substanz heißt, was in sich ist, und durch sich begriffen wird, oder dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dinges bedarf, von dem es gefaßt wird (a quo formari debeat);" sonst wäre es endlich, accidentell. Was ein Anderes nöthig hat, um begriffen zu werden, ist nicht selbstständig, sondern von diesem Andern abhängig.

d. Viertens definirt Spinoza die Attribute, die, als das Zweite der Substanz, zu ihr gehören. „Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz erfaßt als ihr Wesen ausmachend;" und nur dieß ist wahr bei Spinoza. Das ist eine große Bestimmung; das Attribut ist zwar eine Bestimmtheit, die aber zugleich Totalität bleibt. Spinoza nimmt deren, wie Cartesius, nur zwei an: das Denken und die Ausdehnung. Der Verstand faßt sie als das Wesen der Substanz; das Wesen ist aber nicht höher als die Substanz, sondern sie ist nur Wesen in der Betrachtung des Verstandes, die außerhalb der Substanz fällt. Jede der beiden Weisen der Betrachtung, die Ausdehnung und das Denken, enthält zwar den ganzen Inhalt der Substanz,

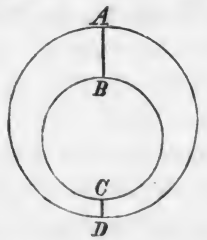
aber nur in Einer Form, die der Verstand mit hineinbringt; und eben darum sind beide Seiten an sich identisch, unendlich. Dieß ist die wahrhafte Vollendung; aber wo die Substanz zum Attribut übergeht, ist nicht gesagt.

e. Die fünfte Definition betrifft das Dritte zur Substanz, den Modus. „Unter Modus verstehe ich die Affectionen der Substanz, oder dasjenige, was in einem Andern ist, durch das es auch begriffen wird." Also Substanz ist durch sich begriffen; Attribut ist nicht das durch sich selbst Begriffene, sondern hat eine Beziehung auf den begreifenden Verstand, aber insofern er das Wesen begreift; Modus endlich ist, was nicht als das Wesen begriffen wird, sondern durch und in etwas Anderes. — Diese drei letzten Momente hätte Spinoza nicht nur so als Begriffe hinstellen, sondern sie deduciren müssen; sie sind vorzüglich wichtig, und entsprechen dem, was wir bestimmter als Allgemeines, Besonderes und Einzelnes unterscheiden. Aber man muß sie nicht als formell nehmen, sondern in ihrem concreten wahrhaften Sinne: das concrete Allgemeine ist die Substanz, das concrete Besondere die concrete Gattung; Vater und Sohn sind in dem christlichen Dogma so Besondere, deren jedes aber die ganze Natur Gottes, nur unter einer besondern Form, enthält. Der Modus ist das Einzelne, das Endliche als solches, welches in den äußerlichen Zusammenhang mit Anderem tritt. Spinoza steigt so nur herab, der Modus ist nur das Verkümmerte; der Mangel des Spinoza ist also, daß er das Dritte nur als Modus faßt, als schlechte Einzelnheit. Die wahrhafte Einzelnheit, Individualität und Subjectivität ist nicht nur eine Entfernung vom Allgemeinen, das schlechthin Bestimmte; sondern sie ist, als schlechthin bestimmt, zugleich das Fürsichseyende, nur sich selbst Bestimmende. Das Einzelne, das Subjective ist eben damit die Rückkehr zum Allgemeinen; und indem es das bei sich selbst Seyende ist, so ist es selber das Allgemeine. Die Rückkehr besteht eben nur darin, daß es an ihm selbst das Allgemeine ist; zu dieser Rückkehr ist Spinoza nicht fortgegangen. Die

starre Substantialität ist das Letzte bei ihm, nicht die unendliche Form; diese kannte er nicht, und so entschwindet nur immer die Bestimmtheit seinem Denken.

f. Sechstens ist die Definition des Unendlichen auch noch wichtig; denn in dem Unendlichen hat Spinoza den Begriff des Begriffs näher als sonst wo bezeichnet. Das Unendliche hat die Zweideutigkeit, ob es als unendlich Viele oder als an und für sich Unendliches genommen wird (s. unten, S. 343): „Von dem in seiner Art Unendlichen können unendliche Attribute negirt werden; das absolut Unendliche aber ist das, zu dessen Essenz Alles gehört, was eine Essenz ausdrückt und keine Negation enthält." In demselben Sinne unterscheidet Spinoza im neunundzwanzigsten Briefe (Oper. T. I. p. 526—532) das Unendliche der Imagination von dem Unendlichen des Denkens (intellectus), dem wirklich (actu) Unendlichen. Die meisten Menschen kommen nur zum ersten, indem sie erhaben seyn wollen; dieß ist das schlechte Unendliche, wenn man sagt, „und so fort ins Unendliche:" z. B. die Unendlichkeit des Raums von Stern zu Stern, ebenso die der Zeit. Die unendlichen Reihen der Zahl in der Mathematik sind dasselbe. Wird ein Bruch als Decimal-Bruch dargestellt, so ist dieß unvollständig; $\frac{1}{7}$ ist dagegen das wahrhaft Unendliche, also kein mangelhafter Ausdruck, obgleich der Inhalt hier freilich beschränkt ist. Die schlechte Unendlichkeit hat man nun gewöhnlich vor sich, wenn von Unendlichkeit gesprochen wird; und mag man sie auch als erhaben ansehen, so ist sie doch nichts Gegenwärtiges, und geht nur immer hinaus ins Negative, ohne actu zu seyn. Dem Spinoza aber ist das Unendliche nicht dieß Setzen und dieß Hinausgehen über das Setzen, die sinnliche Unendlichkeit, sondern die absolute Unendlichkeit, das Positive, das eine absolute Vielheit ohne Jenseits gegenwärtig in sich vollendet hat. Die philosophische Unendlichkeit, das, was actu unendlich ist, nennt Spinoza daher die absolute Affirmation seiner selbst. Ganz richtig! Nur hätte es besser ausgedrückt werden können: „Es ist die Negation der Negation." Spinoza bringt hier auch zur Er-

läuterung für den Begriff der Unendlichkeit geometrische Figuren an. In seinen **operibus postumis**, vor seiner Ethik, und auch im angeführten Briefe hat er zwei Kreise, die in einander liegen, aber nicht concentrisch sind.



„Die ungleichen Abstände des Raumes zwischen AB und CD übersteigen jede Zahl; und doch ist der dazwischen liegende Raum nicht so gar groß." Will ich sie nämlich alle determiniren, so muß ich in eine unendliche Reihe fortgehen. Dieß Hinaus bleibt aber immer mangelhaft, mit der Negation behaftet; und doch ist dieses schlechte Unendliche fertig, beschränkt, — affirmativ, in jener Ebene als ein vollendeter Raum zwischen den beiden Kreisen wirklich und gegenwärtig. Oder eine begrenzte Linie besteht aus unendlich vielen Punkten: und ist doch hier gegenwärtig, ist bestimmt; das Jenseits der unendlich vielen Punkte, die nicht vollendet sind, ist in ihr vollendet und in die Einheit zurückgerufen. Das Unendliche soll als wirklich gegenwärtig vorgestellt werden; und dieß geschieht im Begriff der Ursache seiner selbst, welche also die wahrhafte Unendlichkeit ist. Sobald die Ursache ein Anderes gegenüber hat, die Wirkung, so ist Endlichkeit vorhanden; aber hier ist dieß Andere zugleich aufgehoben und wieder sie selbst. Das Affirmative ist so Negation der Negation, da, nach der bekannten grammatischen Regel, **duplex negatio affirmat**. Ebenso haben auch Spinoza's frühere Definitionen das Unendliche schon an ihnen, z. B. sogleich die eben erwähnte Ursache seiner selbst, insofern er sie als das bestimmt, dessen Begriff die Existenz in sich schließt (s. oben, S. 338). Begriff und Existenz sind Eins

das Jenseits des Andern; aber Ursache seiner selbst, als dieß Einschließen, ist eben die Zurücknahme dieses Jenseits in die Einheit. Oder (S. 339): „Die Substanz ist, was in sich ist, und aus sich begriffen wird;" das ist dieselbe Einheit des Begriffs und der Existenz. Das Unendliche ist ebenso in sich, und hat auch seinen Begriff in sich selbst: sein Begriff ist sein Seyn, und sein Seyn sein Begriff; die wahrhafte Unendlichkeit ist so bei Spinoza vorhanden. Er hat aber kein Bewußtseyn darüber, hat diesen Begriff nicht erkannt als absoluten Begriff, ihn also nicht als Moment des Wesens selbst ausgesprochen; sondern derselbe fällt außerhalb des Wesens, in das Denken vom Wesen.

g. Endlich sagt Spinoza *siebentens*: „Gott ist das absolut unendliche Wesen, oder die Substanz, die aus unendlichen Attributen besteht, deren jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt." Hat die Substanz, könnte man hier fragen, unendlich *viele* Attribute? Da aber bei Spinoza nur zwei Attribute, Denken und Ausdehnung, die er Gott beilegt, vorkommen: so ist unendlich hier nicht im Sinne des unbestimmten Vielen zu nehmen, sondern positiv, wie ein Kreis die vollkommene Unendlichkeit in sich ist.

Die ganze Spinozistische Philosophie ist nun schon in diesen Definitionen enthalten, die aber im Ganzen formell sind; überhaupt ist das Mangelhafte des Spinoza, daß er so mit Definitionen anfängt. In der Mathematik läßt man es gelten, weil sie von Voraussetzungen, wie Punkt, Linie u. s. w. ausgeht; in der Philosophie soll der Inhalt aber als das an und für sich Wahre erkannt werden. Einmal kann man die Richtigkeit der Nominaldefinition zugeben, so daß das Wort „Substanz" dieser Vorstellung entspreche, welche die Definition angiebt; ein Anderes ist es aber, ob dieser Inhalt an und für sich wahr sey. Solche Frage macht man bei geometrischen Sätzen gar nicht, bei philosophischer Betrachtung ist dieß aber gerade die Hauptsache; und das hat Spinoza nicht gethan. Statt in den Definitionen, welche er aufstellt, diese einfachen Gedanken bloß zu erklären und als Concretes darzustellen, wäre

das Erforderliche gewesen, zu untersuchen, ob dieser Inhalt auch wahrhaftig sey. Scheinbar ist nur die Worterklärung angegeben; aber der Inhalt, der darin ist, gilt. Aller andere Inhalt wird nur darauf zurückgeführt, und damit erwiesen; denn von dem ersten Inhalt ist aller andere abhängig, und wird er zu Grunde gelegt, so folgt alles Jenes nothwendig. „Das Attribut ist das, was der Verstand von Gott denkt." Aber es ist hier die Frage: Wie kommt außer Gott der Verstand herbeigelaufen, der die beiden Formen des Denkens und der Ausdehnung auf die absolute Substanz anwendet? und wo kommen diese beiden Formen selbst her? So geht Alles nur hinein, nicht heraus; die Bestimmungen sind aus der Substanz nicht entwickelt, sie entschließt sich nicht zu diesen Attributen.

2. Den weiteren Fortgang, nach diesen Definitionen, bilden nun Theoreme, Sätze, in denen Spinoza vielerlei beweist. Er steigt von dem Allgemeinen der Substanz herunter durch das Besondere, Denken und Ausdehnung, zum Einzelnen. Er hat so alle drei Momente des Begriffs, oder sie sind ihm wesentlich. Aber den Modus, wohin die Einzelnheit fällt, erkennt er nicht für das Wesentliche, oder nicht als Moment des Wesens selbst im Wesen; sondern im Wesen verschwindet er, oder er ist nicht zum Begriffe erhoben.

a. Die Hauptsache ist nun, daß Spinoza aus diesen Begriffen erweist, daß nur Eine Substanz, Gott ist. Es ist ein einfacher Gang, ein sehr formelles Beweisen. „Fünfte Proposition: Es kann nicht zwei oder mehrere Substanzen derselben Natur oder desselben Attributs geben." Dieß liegt schon in den Definitionen; der Beweis ist also eine mühselige, unnütze Quälerei, die nur das Verstehen Spinoza's zu erschweren dient. „Wenn es mehrere" (Substanzen desselben Attributs) „gäbe, so müßten sie von einander unterschieden seyn, entweder aus der Verschiedenheit ihrer Attribute oder der Verschiedenheit ihrer Affectionen" (Moden). „Sind sie durch ihre Attribute unterschieden, nun so wäre ja der Satz unmittelbar zugegeben, daß nur Eine Substanz desselben Attributs ist." Denn eben die Attribute sind das, was der Verstand als das Wesen der Einen Substanz begreift, die in sich, nicht durch Anderes bestimmt ist. „Wären diese Substanzen aber durch ihre Affectionen unterschieden, da die Substanz ihrer Natur nach früher ist, als ihre Affectionen: so kann sie, wenn von ihren Affectionen abstrahirt wird, und sie nun in sich, d. i. wahr betrachtet wird, darnach nicht für unterschieden betrachtet werden." — „Achte Proposition: Die ganze Substanz ist nothwendig unendlich. Beweis: Denn sonst müßte sie von einer andern ihrer Art begrenzt werden; also gäbe es zwei Substanzen desselben Attributs, was gegen die fünfte Proposition ist." — „Jedes Attribut muß für sich begriffen werden," als die in sich reflectirte Bestimmtheit. „Denn Attribut ist, was der Verstand von der Substanz faßt als ihr Wesen ausmachend; also muß es durch sich gefaßt werden." Die Substanz ist nämlich, was durch sich selbst begriffen wird (siehe die vierte und die dritte Definition). — „Deßwegen dürfen wir nicht aus der Mehrheit von Attributen auf eine Mehrheit der Substanzen schließen; denn jedes ist für sich begriffen, und sie sind alle immer und zugleich in der Substanz gewesen, ohne von einander hervorgebracht werden zu können." — „Die Substanz ist untheilbar. Denn wenn die Theile die Natur der Substanz beibehielten, so würde es mehrere Substanzen derselben Natur geben; was gegen die fünfte Proposition ist. Wenn nicht, so hörte die unendliche Substanz auf, zu seyn; was ungereimt ist."[1]

„Vierzehnte Proposition: Außer Gott kann es keine Substanz geben, noch gedacht werden. Beweis: Da Gott das absolut unendliche Wesen ist, von dem kein Attribut, welches die Essenz der Substanz ausdrückt, negirt werden kann, und da er nothwendig

[1] Spinoz. Ethices P. I, Propos. V, VIII, X, et Schol., XIII, p. 37—39, 41—42, 45.

existirt: so müßte, wenn es eine Substanz außer Gott gäbe, sie durch ein Attribut Gottes erklärt werden." Folglich hätte die Substanz nicht ihre eigene Wesenheit, sondern die Gottes, wäre also keine Substanz. Oder wenn sie doch Substanz seyn sollte, „so müßte es zwei Substanzen desselben Attributs geben können; was nach der fünften Proposition ungereimt ist. Daraus folgt denn, daß die ausgedehnte Sache und die denkende Sache" nicht Substanzen, sondern „entweder Attribute Gottes sind, oder Affectionen seiner Attribute." Mit diesen und dergleichen Beweisen ist nicht viel anzufangen. — „Funfzehnte Proposition: Was ist, ist in Gott; und kann nicht ohne Gott seyn oder begriffen werden." — „Sechzehnte Proposition: Aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur muß Unendliches auf unendliche Weise folgen, d. i. Alles, was unter den unendlichen Verstand fallen kann. Gott ist also die Ursache von Allem." [1]

Von Gott sagt Spinoza dann Freiheit und Nothwendigkeit aus: „Gott ist die absolut freie Ursache, die durch nichts Anderes determinirt wird; denn er existirt allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur. Es giebt keine Ursache, die ihn äußerlich oder innerlich, außer der Vollkommenheit seiner Natur, zum Handeln antriebe. Seine Wirksamkeit ist aus den Gesetzen seiner Natur nothwendig und ewig; was also aus seiner absoluten Natur, aus seinen Attributen folgt, ist ewig, wie aus der Natur des Dreiecks von Ewigkeit und in Ewigkeit folgt, daß seine drei Winkel gleich zweien rechten sind." D. h. sein Wesen ist seine absolute Macht; actus und potentia, Denken und Seyn, sind in ihm Eins. Gott hat daher nicht etwa andere Gedanken, die er nicht habe verwirklichen könnten. „Gott ist die immanente Ursache aller Dinge, nicht die vorübergehende (transiens)", d. h. äußerliche. Seine Essenz und seine Existenz sind dasselbe, nämlich die Wahrheit. Eine Sache, die zum Handeln bestimmt ist, ist, da Gott die Ursache, nothwendig

[1] Spinoz. Ethices P. I, Propos. XIV, et Coroll. II, Propos. XV, XVI, et Coroll. I, p. 46, 51.

so von Gott dazu bestimmt: und die so bestimmt ist, kann sich nicht unbestimmt machen. In der Natur giebt es nichts Zufälliges. Wille ist keine freie Ursache, sondern nur eine nothwendige, nur ein Modus; also wird er determinirt von einem andern. Gott handelt nach keinen Endursachen (sub ratione boni). Die es behaupten, scheinen außer Gott etwas zu setzen, das von Gott nicht abhängt, auf das Gott in seinem Wirken sieht, gleichsam als auf einen Zweck. Wird dieß so gefaßt, so ist Gott nicht freie Ursache, sondern dem Fatum unterworfen. Ebenso unstatthaft ist es, Alles der Willkühr, d. h. einem gleichgültigen Willen, Gottes zu unterwerfen." [1] Er wird nur durch seine Natur determinirt; die Wirksamkeit Gottes ist so seine Macht, und das ist die Nothwendigkeit. Er ist dann absolute Macht im Gegensatze der Weisheit, welche bestimmte Zwecke, und somit Beschränkungen setzt; besondere Zwecke, Gedanken vor dem Seyn und dergleichen werden damit aufgehoben. Es bleibt aber bei diesem Allgemeinen; es ist nämlich als besonders eigenthümlich zu merken, daß Spinoza im 50. Briefe (Oper. T. I, p. 634) sagt, jede Bestimmung sey eine Negation. So ist es auch etwas Endliches, wenn Gott die Ursache der Welt ist; denn die Welt wird hier als ein Anderes neben Gott gesetzt.

b. Das Schwierigste bei'm Spinoza ist so, in den Unterscheidungen, zu denen er kommt, die Beziehung von diesem Bestimmten auf Gott zu fassen, so daß es noch erhalten würde: „Gott ist eine denkende Sache, weil alle einzelne Gedanken Modi sind, die Gottes Natur auf eine gewisse und bestimmte Weise ausdrücken; Gott kommt also ein Attribut zu, dessen Begriff alle einzelne Gedanken in sich schließen, durch welches sie auch begriffen werden. Gott ist eine ausgedehnte Sache aus denselben Gründen." Nämlich dieselbe Substanz, unter dem Attribut des Denkens, ist die intelligible Welt: unter dem Attri-

[1] Spinoz. Ethices P. I, Propos. XVII, Coroll. I—II, et Schol., Prop. XVIII, Propos. XX, et Coroll. I, Propos. XXI, XXVI—XXVII, XXIX, XXXII, XXXIII, Schol. II, p. 51—57, 59, 61, 63, 67—68.

but der Ausdehnung aber, die Natur; Natur und Denken drücken also Beide dasselbe Wesen Gottes aus. Oder, wie Spinoza sagt, „die Ordnung und das System der natürlichen Dinge ist dasselbe als die Ordnung der Gedanken. So z. B. der Cirkel, der in der Natur existirt, und die Idee des existirenden Cirkels, die auch in Gott ist, ist ein und dieselbe Sache" (es ist ein und derselbe Inhalt), „die" nur „durch verschiedene Attribute erklärt wird. Wenn wir daher die Natur entweder unter dem Attribut der Ausdehnung oder des Denkens, oder sonst welches es sey, betrachten: so werden wir einen und denselben Zusammenhang der Ursachen, d. h. dieselbe Folge der Dinge finden. Das formale Seyn der Idee des Cirkels kann begriffen werden nur durch den Modus des Denkens, als die nächste Ursache, und dieser wieder durch einen anderen, u. s. f. in's Unendliche; so daß wir die Ordnung der ganzen Natur, oder den Zusammenhang der Ursachen, durch das Attribut des Gedankens allein erklären müssen: und wenn sie unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden, auch nur unter dem Attribut der Ausdehnung gedacht werden müssen, — und dieß gilt auch von andern Ursachen." [1] Es ist Ein und dasselbe System, welches das Eine Mal als Natur, dann in der Form des Denkens erscheint.

Wie diese zwei aus der Einen Substanz hervorgehen, zeigt aber Spinoza nicht auf: beweist auch nicht, warum es nur zwei seyn können. Ausdehnung und Denken sind ihm eben auch nichts an sich, noch in Wahrheit, sondern nur äußerlicher Weise, unterschieden; denn ihr Unterschied fällt nur in den Verstand, der von Spinoza (Eth. P. I. Prop. XXXI. Demonst. p. 62) nur zu den Affectionen gerechnet wird, und als solche keine Wahrheit hat. Dieß ist nun in neuen Zeiten von Schelling in dieser Redensweise aufgewärmt worden: An sich ist die denkende Welt und die körperliche Welt dasselbe, nur in verschiedenen Formen; so daß das denkende Universum an sich die ganze absolute, göttliche Totalität, und das körperliche Universum ebenso dieselbe

[1] Spinoz. Ethices P. II, Prop. I—II, VII et Schol., p. 78—79, 82—83.

Totalität ist. Die Unterschiede sind nicht an sich; sondern die unterschiedenen Seiten, von denen das Absolute angesehen wird, fallen außer ihm. — Höher sagen wir, daß die Natur und der Geist vernünftig sind; Vernunft ist uns aber nicht ein leeres Wort, sondern die sich in sich entwickelnde Totalität. Ferner ist es der Standpunkt der Reflexion, nur Seiten, nichts an sich zu betrachten. Dieser Mangel erscheint nun bei Spinoza und Schelling so, daß sich die Nothwendigkeit nicht findet, wonach der Begriff, als das an sich Negative seiner Einheit, seine Entzweiung in die Unterschiedenen setzt; so daß aus dem einfachen Allgemeinen das Reale, Entgegengesetzte selbst erkannt wird. Absolute Substanz, Attribut und Modus läßt Spinoza als Definitionen auf einander folgen, nimmt sie als Vorgefundene auf, ohne daß die Attribute aus der Substanz, die Modi aus den Attributen hervorgingen. Besonders ist dann in Ansehung der Attribute keine Nothwendigkeit vorhanden, daß es gerade Denken und Ausdehnung sind.

c. Was den Uebergang des Spinoza zu den einzelnen Dingen, besonders zum Selbstbewußtseyn, zur Freiheit des Ich, betrifft: so drückt er sich darüber so aus, daß er alle Beschränktheiten auf die Substanz zurückführt, mehr als daß er das Einzelne festhielte. So waren schon die Attribute nicht für sich, sondern nur wie der Verstand die Substanz in ihren Unterschieden faßt; das Dritte oder die Modi sind das, worin allein dem Spinoza aller Unterschied der Dinge fällt. Von diesen sagt er (Ethic. P. I, Prop. XXXII. Demonstr. et Coroll. II, p. 63): In jedem Attribute sind zwei Modi; Ruhe und Bewegung in der Ausdehnung, in dem Denken Verstand und Wille (intellectus et voluntas). Es sind bloß Modificationen, die nur für uns, außer Gott sind; was sich auf diesen Unterschied bezieht und dadurch besonders gesetzt wird, ist also nichts an und für sich, sondern endlich. Diese Affectionen faßt Spinoza (Ethices P. I, Prop.

XXIX. Schol., p. 61—62) unter der natura naturata zusammen: „Die natura naturans ist Gott als freie Ursache betrachtet, insofern er in sich ist und durch sich selbst begriffen wird: oder solche Attribute der Substanz, welche die ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken. Unter natura naturata verstehe ich alles das, was aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur oder aus jedem der Attribute Gottes folgt, alle Modi der göttlichen Attribute, insofern sie betrachtet werden als Dinge, die in Gott sind, und die ohne Gott weder seyn noch begriffen werden können." Es folgt nichts aus Gott, sondern alle Dinge gehen nur dahin zurück, wenn von ihnen angefangen wird.

Dieß sind nun die allgemeinen Formen Spinoza's, die Haupt-Idee. Einige nähere Bestimmungen sind noch zu erwähnen. Er giebt Nominaldefinitionen der Modi, des Verstands, Willens, der Affecte, wie Freude, Traurigkeit.[1] Näher finden wir die Betrachtung des Bewußtseyns. Sein Fortgang ist nun höchst einfach, oder vielmehr gar keiner; er fängt geradezu vom Geiste an. „Die Essenz des Menschen besteht aus Modificationen der Attribute Gottes;" diese Modificationen sind nur etwas in Beziehung auf unseren Verstand. „Wenn wir also sagen, der menschliche Geist percipirt dieses oder jenes: so heißt das nichts Anderes, als daß Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern sofern er durch die Idee des menschlichen Geistes explicirt wird, diese oder jene Idee hat. Und wenn wir sagen, Gott hat diese oder jene Idee, nicht nur insofern er die Idee des menschlichen Geistes constituirt, sondern insofern er zugleich mit dem menschlichen Geist die Idee eines andern Dinges hat: dann sagen wir, daß der menschliche Geist die Sache zum Theil oder inadäquat percipire." Die Wahrheit ist dem Spinoza dagegen das Adäquate.[2]

[1] Spinoz. Ethic. P. I, Propos. XXX—XXXII, p. 62—63; P. III, Defin. III, p. 132; Prop. XI. Schol., p. 141.

[2] Spinoz. Ethices P. II, Propos. XI. Demonst. et Coroll., p. 86—87; Defin. IV, p. 77—78.

Daß aller besondere Inhalt nur eine Modification Gottes sey, macht Bayle[1] (der keine Ahnung vom Speculativen hat, wiewohl er als scharfer Dialektiker das denkende Raisonnement über bestimmte Gegenstände beförderte) lächerlich, indem er daraus folgert, daß Gott als Türken und als Oestreicher modificirt Krieg mit sich selber führe.

Die Beziehung nun von Denken und Ausdehnung betrachtet Spinoza im menschlichen Bewußtseyn so: „Was im Object" (besser dem Objectiven) „der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, sich befindet, dieß muß vom menschlichen Geiste percipirt werden: oder von dieser Sache muß es im Geist nothwendig eine Idee geben. Das Object der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser Modus der Ausdehnung. Wenn nun das Object der Idee, die den menschlichen Geist ausmacht, der Körper ist: so kann es im Körper nichts geben, was nicht vom Geiste percipirt wird. Sonst wären die Ideen von den Affectionen des Körpers nicht in Gott, insofern er unseren Geist constituirt, sondern die Idee einer andern Sache: so wären hiermit die Ideen der Affectionen unseres Körpers auch nicht in unserem Geiste." Das Verwirrende, Spinoza's System aufzufassen, ist auf der Einen Seite die absolute Identität des Denkens und Seyns: auf der andern ihre absolute Gleichgültigkeit gegen einander, weil jedes die ganze Essenz Gottes explicirt. Die Einheit des Körpers und des Bewußtseyns ist nach Spinoza diese, daß der Einzelne ein Modus der absoluten Substanz ist, der als Bewußtseyn das Vorstellen der Affectionen des Körpers durch äußere Dinge ist; Alles, was im Bewußtseyn ist, ist auch in der Ausdehnung, und umgekehrt. „Der Geist erkennt sich selbst nur, insofern er die Ideen der Affectionen des Körpers percipirt," — hat nur die Idee der Affectionen seines Körpers; diese Idee ist die Zusammensetzung, wie wir so-

[1] Dictionnaire historique et critique (édition de 1740, T. IV), Article Spinosa, p. 261, Note N, No. IV.

gleich ſehen werden. „Die Ideen, es ſey der Attribute Gottes oder einzelner Dinge, erkennen nicht das Vorgeſtellte ſelbſt oder die Dinge für ihre wirkende Urſache, ſondern Gott ſelbſt, inſofern er ein Denkendes iſt.“ [1] Buhle (Geſchichte der neuern Philoſ., Band III, Abth. 2, S. 524) faßt dieſe Sätze des Spinoza ſo zuſammen: „Mit der Ausdehnung iſt das Denken unzertrennlich verknüpft; ſo muß Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtſeyn vorgehen.“ Spinoza nimmt Beides aber auch in ſeiner Trennung voneinander auf. Die Idee des Körpers, ſchreibt er (Epistol. LXVI, p. 673), ſchließe nur dieſe Beiden in ſich, noch drücke ſie andere aus. Ihr vorgeſtellter Körper werde unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet; die Idee ſelbſt aber ſey ein Modus des Denkens. Hier ſehen wir ein Auseinandertreten; die bloße Identität, daß im Abſoluten nichts unterſchieden, iſt ſelbſt für Spinoza nicht befriedigend.

Das Individuum, die Einzelnheit ſelbſt, beſtimmt Spinoza (Ethic. P. II, Defin., p. 92.) ſo: „Wenn einige Körper derſelben oder verſchiedener Größe ſo eingeſchränkt werden, daß ſie einander aufliegen, oder wenn ſie mit demſelben oder mit verſchiedenen Graden der Geſchwindigkeit bewegt werden, ſo daß ſie ihre Bewegungen ſich gegenſeitig auf irgend eine Weiſe mittheilen; ſo ſagen wir, daß jene Körper mit einander vereint ſind, und alle zuſammen Einen Körper oder Individuum ausmachen, das ſich von den übrigen durch dieſe Union von Körpern unterſcheidet.“ Hier ſind wir an der Grenze des Spinoziſtiſchen Syſtems; hier erſcheint uns ſein Mangel. Die Individuation, das Eins iſt eine bloße Zuſammenſetzung; das iſt das Gegentheil des Ichts oder der Selbheit bei Böhme (ſ. oben, S. 286—288), indem Spinoza nur Allgemeinheit, Denken, nicht Selbſtbewußtſeyn hat. Nehmen wir dieß, ehe wir es in Bezug auf's Ganze betrachten, von der andern Seite, nämlich dem Verſtande, ſo fällt das Unterſcheiden

[1] Spinoz. Ethices P. II, Prop. XII, XIII, et Schol., Prop. XIV, XXIII, V, p. 87—89, 95, 102, 80—81.

überhaupt in ihn, iſt nicht deducirt, findet ſich eben ſo. So „gehört,“ wie wir ſchon (S. 349—350) ſahen, „der wirkliche Verſtand (intellectus actu), wie Wille, Begierde, Liebe, zu der natura naturata, nicht zur natura naturans. Denn unter dem Verſtand, wie für ſich bekannt iſt, verſtehen wir nicht das abſolute Denken, ſondern nur eine beſtimmte Weiſe des Denkens: einen Modus, der von andern Modis, als der Begierde, Liebe u. ſ. f., unterſchieden iſt, und deßwegen durch das abſolute Denken begriffen werden muß, nämlich durch ein Attribut Gottes, das eine ewige und unendliche Weſenheit des Denkens ausdrückt; ſo daß er für ſich nicht ſeyn noch begriffen werden kann, wie auch die übrigen Modi des Denkens“ (Spinoz. Ethices P. I, Propos. XXXI, p. 62—63), z. B. Wille, Begierde u. ſ. f. Spinoza kennt nicht eine Unendlichkeit der Form, die eine andere als die der ſtarren Subſtanz wäre. Es iſt aber das Bedürfniß, Gott als das Weſen der Weſen, als allgemeine Subſtanz, Identität zu erkennen, und doch die Unterſchiede zu erhalten.

Ferner ſagt Spinoza: „Was das wirkliche (actuale) Seyn des menſchlichen Geiſtes conſtituirt, iſt nichts Anderes, als die Idee eines einzelnen“ (individuellen) „Dinges, das actu exiſtirt,“ nicht eines unendlichen. „Die Eſſenz des Menſchen ſchließt keine nothwendige Exiſtenz in ſich: d. i. nach der Ordnung der Natur kann ein Menſch ebenſo gut ſeyn, als nicht ſeyn.“ Denn das menſchliche Bewußtſeyn, da es nicht als Attribut zum Weſen gehört, iſt ein Modus, und zwar des Attributs des Denkens. Aber weder der Körper iſt nach Spinoza Urſache für das Bewußtſeyn, noch dieſes für den Körper, ſondern die endliche Urſache iſt hier nur die Beziehung von Gleichem auf Gleiches; Körper wird von Körper, Vorſtellung von Vorſtellung beſtimmt. „Weder kann der Körper den Geiſt zum Denken, noch der Geiſt den Körper zur Bewegung, noch Ruhe, noch zu etwas Anderem determiniren. Denn alle Modi des Denkens haben Gott, inſofern er eine denkende Sache und nicht inſofern er durch ein anderes

Attribut explicirt wird, zur Ursache. Was also den Geist zum Denken determinirt, ist ein Modus des Denkens und nicht der Ausdehnung; Bewegung und Ruhe des Körpers müssen ebenso von einem andern Körper herkommen." [1] Ich könnte so noch viele besondere Sätze aus Spinoza anführen; sie sind aber sehr formell, und immer die Wiederholung Eines und desselben.

Buhle (Gesch. d. neuern Phil., Bd. III, Abth. 2, S. 525—528) legt dem Spinoza beschränkte Vorstellungen unter: „Die Seele empfindet im Leibe alles Andere, was sie als außer ihrem Leibe gewahr wird; und sie wird es nicht gewahr, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr werden; sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennt auch sich selbst nicht anders, als mittelst der Beschaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die sich außer ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben. Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter andern einzelnen Dingen zum Daseyn gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Daseyn sich erhalten kann," d. h. im unendlichen Progreß; der Leib kann eben nicht aus sich begriffen werden. „Der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimmte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine bestimmte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, sein Begriff und der Begriff von diesem Begriff sind ganz und gar Ein und dasselbe ens, welches nur unter verschiedenen Attributen betrachtet wird. Da die Seele nichts Anderes, als der unmittelbare Begriff des Leibes, und mit diesem ein und dasselbe Ding ist: so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere seyn, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts

[1] Spinoz. Ethices P. II, Prop. XI (Axiom. I, p. 78) et Demonstr., Prop. X, p. 85—87; Propos. VI, p. 81; P. III, Propos. II, p. 133—134.

als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung des Körpers, und die Entschlüsse des Willens ebenso Bestimmungen des Körpers. Die einzelnen Dinge entspringen aus Gott auf eine ewige und unendliche" (d. h. zugleich und einmal), „nicht auf eine vorübergehende, endliche und vergängliche Weise; sie entspringen bloß auseinander, indem sie sich gegenseitig erzeugen und zerstören, in ihrem ewigen Daseyn aber unwandelbar verharren. Alle einzelnen Dinge setzen sich gegenseitig voraus, eins kann ohne das andere nicht gedacht werden: d. i. sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; sie sind in Einem schlechterdings untheilbaren, unendlichen Dinge, und auf keine andere Weise da und beisammen."

3. Wir haben nun noch von der Moral Spinoza's zu sprechen; und das ist eine Hauptsache. Das Princip derselben ist kein anderes, als daß der endliche Geist moralisch ist, sofern er die wahrhafte Idee hat: d. h. sofern er sein Erkennen und Wollen auf Gott richtet, denn die Wahrheit ist allein die Erkenntniß Gottes. Man kann so sagen, es giebt keine erhabenere Moral, indem sie allein dieß fordert, eine klare Idee von Gott zu haben. Spinoza spricht hier zuerst von den Affecten: „Jedes Ding strebt, sein Daseyn zu erhalten. Dieß Streben ist die Existenz selbst, und drückt nur eine unbestimmte Zeit aus: auf den Geist allein bezogen, heißt es Wille; auf Geist und Körper zugleich bezogen, ist es die Begierde. Willensbestimmung (volitio) und Idee ist ein und dasselbe. Die Meinung von der Freiheit beruht darauf, daß die Menschen die Ursachen ihrer Handlungen nicht kennen, von denen sie determinirt werden. Der Affect ist eine verworrene Idee; der Affect ist daher um so mehr in unserer Gewalt, je genauer wir ihn kennen." [1] Der Einfluß der Affecte, als verworrener und beschränkter (inadäquater) Ideen,

[1] Spinoz. Ethices P. III, Propos. VI—VIII, Propos. IX. Schol., p. 139—140; P. II, Propos. XLIX. Coroll., p. 123; P. III, Propos. II. Schol., p. 136; P. V, Propos. III. Demonstr. et Coroll., p. 272—273.

auf das menschliche Handeln macht daher, nach Spinoza, die menschliche Knechtschaft aus: der leidenschaftlichen Affecte seyen die hauptsächlichsten Freude und Traurigkeit; im Leiden und in der Unfreiheit seyen wir, insofern wir uns als Theil verhalten. [1]

„Unsere Glückseligkeit und Freiheit besteht in einer beständigen und ewigen Liebe zu Gott; diese intellectuelle Liebe folgt aus der Natur des Geistes, insofern diese als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird. Je mehr der Mensch Gottes Wesen erkennt und Gott liebt, desto weniger leidet er von bösen Affecten und desto geringer ist seine Furcht vor dem Tode." [2] Spinoza fordert dazu die wahrhafte Erkenntnißweise. Es giebt aber nach ihm dreierlei Erkenntnißweisen: Zur ersten, die er Meinung und Einbildung nennt, rechnet er das, was wir aus Einzelnem durch die Sinne, verstümmelt und ohne Ordnung, dann aus Zeichen, Vorstellungen und Erinnerungen erkennen. Die zweite Erkenntniß ist ihm die, welche wir aus allgemeinen Begriffen und adäquaten Ideen der Eigenschaften der Dinge schöpfen. Die dritte ist die anschauende Wissenschaft (scientia intuitiva), welche sich von der adäquaten Idee des formalen Wesens einiger Attribute Gottes zur adäquaten Erkenntniß des Wesens der Dinge erhebt. [3] Ueber diese letztere sagt er nun: „Die Natur der Vernunft ist, die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwendige zu betrachten, — Alles unter einer gewissen Form der Ewigkeit zu denken (sub quadam specie aeternitatis);" d. h. in absolut adäquaten Begriffen, d. i. in Gott. „Denn die Nothwendigkeit der Dinge ist die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst. Jede Idee eines einzelnen Dinges schließt das

[1] Spinoz. Ethices P. III, Propos. I, p. 132; Propos. III, p. 138; P. IV, Praef., p. 199; P. III, Propos. XI. Schol., p. 141—142; P. IV, Propos. II, p. 205; P. III, Propos. III, et Schol., p. 138.

[2] Spinoz. Ethices P. V, Prop. XXXVI. Schol., Propos. XXXVII. Demonstr., Propos. XXXVIII, et Schol., p. 293—295.

[3] Spinoz. Ethic. Propos. XL. Schol. II, p. 113—114.

ewige und unendliche Wesen Gottes nothwendig in sich. Denn die einzelnen Dinge sind Modi eines Attributs Gottes; also müssen sie seine ewige Essenz in sich schließen. Unser Geist, insofern er sich und den Körper unter der Gestalt der Ewigkeit erkennt, hat insofern nothwendig die Erkenntniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. Alle Ideen, insofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr." [1] Der Mensch soll Alles auf Gott zurückführen, denn Gott ist Eins in Allem; nur die ewige Essenz Gottes ist, nur die ewige Wahrheit hat der Mensch in seinem Handeln zum Zwecke. Dieß ist nun bei Spinoza nicht philosophische Erkenntniß, sondern nur ein Wissen von einem Wahrhaften. „Der Geist kann machen, daß er alle Affectionen des Körpers oder Vorstellungen von Dingen auf Gott zurückführt. Insofern der Geist alle Dinge als nothwendig betrachtet, eine desto größere Macht hat er über seine Affecte," die willkührlich und zufällig sind. Dieß ist die Rückkehr des Geistes zu Gott, und dieß ist die menschliche Freiheit; als Modus hat der Geist dagegen keine Freiheit, sondern ist von andern determinirt. „Aus der dritten Weise des Erkennens entspringt die Ruhe des Geistes; das höchste Gut des Geistes ist, Gott zu erkennen, und dieses ist seine höchste Tugend. Aus diesem Erkennen entsteht nothwendig die intellectuelle Liebe Gottes; denn es entsteht eine Freudigkeit mit der begleitenden Idee der Ursache, d. i. Gottes, — d. i. die intellectuelle Liebe Gottes. Gott selbst liebt sich mit einer unendlichen, intellectuellen Liebe." [2] Denn Gott kann nur sich zum Zweck und zur Ursache haben; und die Bestimmung des subjectiven Geistes ist, sich auf ihn zu richten. Es ist dieß so die reinste, aber auch eine allgemeine Moral.

[1] Spinoz. Ethices P. II, Propos. XLIV, et Coroll. II, p. 117—118; Propos. XLV, p. 119; P. V, Propos. XXX, p. 289; P. II, Prop. XXXII, p. 107.

[2] Spinoz. Ethices P. V, Prop. XIV, p. 280; Prop. VI, p. 275; Prop. XXVII, p. 287—288; Prop. XXXII. Coroll., Propos. XXXV, p. 291—292.

Im sechs und dreißigsten Briefe (p. 581—582) spricht Spinoza über das Böse. Man behauptet, Gott als Urheber von Einem und Allem sey auch Urheber des Bösen, mithin selbst böse: in dieser Identität sey Alles eins, gut und böse an sich dasselbe, in Gottes Substanz dieser Unterschied verschwunden. Spinoza sagt dagegen: „Ich statuire, daß Gott absolut und wahrhaft" (als Ursache seiner selbst) „die Ursache von Allem ist, was eine Essenz" (d. h. affirmative Realität) „in sich schließt, es mag seyn, was es wolle. Wenn Du mir nun wirst beweisen können, daß das Böse, der Irrthum, das Laster u. s. f. etwas sey, was eine Essenz ausdrückt: so will ich Dir gänzlich zugeben, daß Gott Urheber der Laster, des Bösen, des Irrthums u. s. f. sey. Aber ich habe sonst hinreichend gezeigt, daß die Form des Bösen nicht in etwas, was eine Essenz ausdrückt, bestehen, und daher nicht gesagt werden könne, daß Gott dessen Ursache sey." Das Böse ist nur Negation, Privation, Beschränkung, Endlichkeit, Modus, nichts an sich wahrhaft Reales. „Nero's Muttermord, insofern er etwas Positives enthielt, war kein Verbrechen. Denn Orest hat dieselbe äußerliche Handlung gethan, und zugleich dieselbe Absicht, die Mutter zu tödten, gehabt: und wird doch nicht angeklagt" u. s. f. Das Affirmative ist der Wille, die Vorstellung, die Handlung Nero's. „Worin besteht also des Nero Lasterthat? In nichts Anderem, als daß er sich undankbar, unbarmherzig und ungehorsam bewiesen. Es ist aber gewiß, daß alles dieß keine Essenz ausdrückt, und also Gott nicht Ursache davon, obgleich die Ursache der Handlung und der Absicht Nero's war." Das Letztere ist etwas Positives, macht aber noch nicht das Verbrechen als solches; erst das Negative, wie die Unbarmherzigkeit u. s. w., macht die Handlung zum Verbrechen. „Wir wissen, daß, was ist, in sich selbst ohne Rücksicht auf etwas Anderes betrachtet, eine Vollkommenheit einschließt, die sich in einer Sache so weit ausdehnt, als sich die Essenz der Sache ausdehnt; denn die Essenz ist nichts Anderes." — „Weil nun," heißt es im zwei und dreißigsten Briefe (p. 541, 543), „Gott die Sachen nicht abstract betrachtet, noch allgemeine Definitionen" (was die Sache seyn soll) „formirt, und den Dingen nicht mehr Realität zukommt, als ihnen der göttliche Verstand und Macht gegeben und wirklich ertheilt: so folgt offenbar, daß eine solche Privation ganz allein in Rücksicht auf unseren Verstand, nicht aber in Rücksicht Gottes Statt findet;" denn Gott ist schlechthin real. Dieß ist wohl gut gesagt, aber nicht befriedigend. Also Gott und die Rücksicht auf unseren Verstand sind verschieden. Wo ist ihre Einheit? wie diese zu fassen? Spinoza fährt im sechs und dreißigsten Briefe fort: „Ob nun gleich die Werke der Rechtschaffenen (d. h. derer, die eine klare Idee von Gott haben, auf welche sie alle ihre Handlungen und auch Gedanken richten), und" ebenso die Werke „der Bösen (d. i. derer, die keine Idee Gottes haben, sondern nur Ideen von irdischen Dingen," — einzelnen, persönlichen Interessen und Meinungen, — „nach welchen ihre Handlungen und Gedanken gerichtet werden), und Alles, was ist, aus Gottes ewigen Gesetzen und Rathschlüssen nothwendig hervorgeht und fortwährend von Gott abhängt: so sind sie doch nicht dem Grade nach, sondern der Essenz nach von einander unterschieden; denn wenn auch z. B. eine Maus, wie ein Engel, und Traurigkeit wie Freude von Gott abhängen, so kann doch eine Maus nicht eine Art von Engel und Traurigkeit seyn," — sie sind verschieden der Essenz nach.

Richtig ist also der Vorwurf, daß Spinoza's Philosophie die Moral tödte; man gewinnt ja aus ihr das hohe Resultat, daß alles Sinnliche nur Beschränkung, und nur Eine wahrhafte Substanz ist, und daß die Freiheit des Menschen darin besteht, hinzuschauen auf diese Eine Substanz, und nach dem ewigen Einen in seiner Gesinnung und seinem Wollen sich zu richten. Aber wohl ist das an dieser Philosophie zu tadeln, daß Gott nur als Substanz, und nicht als Geist, nicht als concret gefaßt wird. Somit wird auch die Selbstständigkeit der menschlichen Seele geläugnet,

während in der christlichen Religion jedes Individuum als zur Seligkeit bestimmt erscheint. Hier dagegen ist das geistig Individuelle nur ein Modus, ein Accidenz, nicht aber ein Substantielles. Dieß führt uns zu einer allgemeinen Beurtheilung der Spinozistischen Philosophie, wobei es auf drei Gesichtspunkte ankommt.

Erstens wirft man, z. B. Jacobi (Werke, Bd. IV, Abth. 1, S. 216), dem Spinozismus vor, daß er Atheismus sey, weil Gott und Welt in ihm nicht geschieden seyen; er mache die Natur zum wirklichen Gott oder setze Gott zur Natur herab, so daß Gott verschwinde und nur die Natur gesetzt werde. Vielmehr setzt Spinoza nicht Gott und Natur einander gegenüber, sondern Denken und Ausdehnung; und Gott ist die Einheit, nicht Eins von Beiden, sondern die absolute Substanz, in welcher vielmehr die Beschränktheit der Subjectivität des Denkens und der Natürlichkeit untergegangen ist. Die Leute, die gegen Spinoza sprechen, thun, als ob sie sich Gott angelegen seyn ließen; diesen Gegnern ist es aber nicht um Gott, sondern vielmehr um Endliches zu thun, um sich selbst. Von Gott, und vom Endlichen, wozu wir gehören, giebt es dreierlei Verhältnisse: Daß erstens nur das Endliche ist, und ebenso nur wir sind, Gott aber nicht ist, das ist Atheismus; so ist das Endliche absolut genommen, und ist dann das Substantielle. Oder zweitens ist nur Gott; das Endliche ist wahrhaft nicht, ist nur Phänomen, Schein. Daß drittens Gott ist, und wir auch sind, ist eine schlechte synthetische Vereinigung, ein Vergleich der Billigkeit. Es ist die Weise der Vorstellung, daß jede Seite so substantiell als die andere ist, Gott Ehre hat und drüben ist, ebenso aber auch die endlichen Dinge Seyn haben; die Vernunft kann bei solchem Auch, solcher Gleichgültigkeit nicht stehen bleiben. Das philosophische Bedürfniß ist daher, die Einheit dieser Unterschiede zu fassen, so daß der Unterschied nicht weggelassen werde, sondern ewig aus der Substanz hervorgehe, ohne zum Dualismus versteinert zu werden. Spinoza ist

über diesen Dualismus erhaben; ebenso ist es die Religion, wenn wir die Vorstellungen in Gedanken umsetzen. Der Atheismus des ersten Verhältnisses, wenn die Menschen die Willkühr des Willens, ihre Eitelkeit, die endlichen Naturdinge als das Letzte setzen, und die Welt in der Vorstellung perennirt, ist nicht Spinoza's Standpunkt, dem Gott nur die Eine Substanz, die Welt dagegen nur Affection oder Modus dieser Substanz ist. In der Rücksicht, daß Spinoza Gott von der Welt, dem Endlichen, nicht unterscheidet, ist es also richtig, daß der Spinozismus Atheismus ist, indem er sagt: Die Natur, der menschliche Geist, das Individuum ist Gott, explicirt in besonderer Weise. Es ist schon (S. 337, 359) bemerkt, daß allerdings die Spinozistische Substanz den Begriff von Gott nicht erfüllt, indem er zu fassen ist als der Geist. Will man Spinoza aber einen Atheisten nennen, nur deßhalb, weil er Gott nicht von der Welt unterscheidet, so ist dieß ungeschickt. Man würde vielmehr den Spinozismus ebenso gut oder besser haben Akosmismus nennen können, indem darin nicht das Weltwesen, das endliche Wesen, das Universum, sondern vielmehr nur Gott als das Substantielle gelten und perenniren darf. Spinoza behauptet, was man eine Welt heißt, giebt es gar nicht; es ist nur eine Form Gottes, nichts an und für sich. Die Welt hat keine wahrhafte Wirklichkeit, sondern alles dieß ist in den Abgrund der Einen Identität geworfen. Es ist also nichts in endlicher Wirklichkeit, diese hat keine Wahrheit; nach Spinoza ist, was ist, allein Gott. Das Gegentheil also von allem dem ist wahr, was die behaupten, die Spinoza Atheismus Schuld geben: bei ihm ist zu viel Gott. Sie sagen: „Ist Gott die Identität des Geistes und der Natur, so ist also die Natur, das menschliche Individuum Gott." Ganz richtig! Sie vergessen aber, daß sie eben darin aufgehoben sind: und können es dem Spinoza nicht vergessen, daß sie nichts sind. Die, welche ihn so verschwärzen, wollen also nicht Gott, sondern das Endliche, die Weltlichkeit, erhalten haben; sie nehmen ihren Untergang und den der Welt ihm übel. Spinoza's System ist der in

den Gedanken erhobene absolute Pantheismus und Monotheismus. Der Spinozismus ist somit weit davon entfernt, Atheismus im gewöhnlichen Sinne zu seyn; aber in dem Sinne, daß Gott nicht als Geist gefaßt wird, ist er es. Aber so sind auch viele Theologen Atheisten, die Gott nur das allmächtige, höchste Wesen u. s. f. nennen, die Gott nicht erkennen wollen, und das Endliche als wahrhaft gelten lassen; und diese sind noch ärger.

Das Zweite, die Methode, welche Spinoza zur Darstellung seiner Philosophie gebraucht hat, ist die demonstrative Methode der Geometrie, die des Euklides, worin Definitionen, Erklärungen, Axiome und Theoreme, vorkommen. Schon Cartesius ging davon aus, daß die philosophischen Sätze mathematisch behandelt und bewiesen werden, daß sie eben solche Evidenz haben müssen, wie das Mathematische. Die mathematische Methode hält man, um ihrer Evidenz willen, für die vorzüglichste: und es ist natürlich, daß das selbstständige wiederaufwachende Wissen zuerst auf diese Form gefallen ist, an der es ein so glänzendes Beispiel sah; sie ist aber für speculativen Inhalt unbrauchbar, und nur bei endlichen Verstandeswissenschaften an ihrem Orte. In neuern Zeiten stellte Jacobi (Werke, Bd. IV, Abth. 1, S. 217—223) auf, daß alle Demonstration, alles wissenschaftliche Erkennen auf Spinozismus führe, der allein die consequente Weise des Denkens sey; und weil es dahin führen müsse, tauge es überhaupt nicht, sondern nur das unmittelbare Wissen. Man kann Jacobi Recht geben, daß die Demonstration auf Spinozismus führe, wenn darunter nur die Weise des verständigen Erkennens verstanden wird. Ueberhaupt aber ist Spinoza ein solcher Hauptpunkt der modernen Philosophie, daß man in der That sagen kann: Du hast entweder den Spinozismus oder keine Philosophie. Die mathematisch demonstrative Methode des Spinoza scheint sonach nur ein Mangel der äußerlichen Form zu seyn; sie ist aber der Grundmangel des ganzen Standpunkts. In dieser Methode ist die Natur des philosophischen Wissens und der Gegenstand desselben völlig verkannt; denn mathematisches Erkennen und Methode ist bloß formelles Erkennen, und somit ganz und gar unpassend für Philosophie. Das mathematische Erkennen stellt den Beweis an dem seyenden Gegenstande als solchem dar, gar nicht als begriffenem; es fehlt ihm durchaus der Begriff, der Inhalt der Philosophie ist aber der Begriff und das Begriffene. So ist dieser Begriff als das Erkennen vom Wesen nur vorgefunden, und fällt in das philosophische Subject; und dieß stellt sich eben als die eigenthümliche Methode der Spinozistischen Philosophie dar. Von dieser demonstrativen Manier haben wir nun schon die Beispiele gesehen. α) Die Definitionen, von denen Spinoza ausgeht, wie in der Geometrie mit Linie, Dreieck u. s. f. angefangen wird, betreffen allgemeine Bestimmungen, wie Ursache seiner selbst, Endliches, Substanz, Attribut, Modus u. s. f., die nur geradezu aufgenommen und vorausgesetzt, nicht abgeleitet, noch in ihrer Nothwendigkeit bewiesen sind; denn Spinoza weiß nicht, wie er zu diesen einzelnen Bestimmungen kommt. β) Ferner spricht er von Axiomen, z. B. (Ethic. P. I, Ax. 1, p. 36): „Was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern." Die Bestimmungen „in sich" oder „in einem Andern" sind nicht in ihrer Nothwendigkeit aufgezeigt: diese Disjunction ebenso nicht, sondern ist nur angenommen. γ) Die Propositionen haben, als Sätze, ein Subject und Prädicat, die ungleiche sind. Wenn das Prädicat vom Subject erwiesen, ihm nothwendig verknüpft ist: so bleibt die Ungleichheit, daß Eins sich als Allgemeines zum Andern als Besondern verhält; also wenn auch die Beziehung erwiesen, so ist zugleich auch eine Nebenbeziehung vorhanden. Die Mathematik, in ihren wahrhaften Propositionen von einem Ganzen, hilft sich damit, daß sie Sätze auch umgekehrt erweist, und ihnen so diese Bestimmtheit nimmt, indem sie jedem Theile beide giebt. Wahrhafte Propositionen können daher als Definitionen angesehen werden; und die Umkehrung ist der Beweis des Sprachgebrauchs. Allein dieß Hülfsmittel kann die Philosophie nicht eigentlich gebrauchen, da

das Subject, von dem sie etwas erweist, selbst nur der Begriff ist oder das Allgemeine, die Form des Satzes also ganz überflüssig, und daher schief ist. Was die Form des Subjects hat, ist in der Form eines Seyenden gegen das Allgemeine, den Inhalt des Satzes. Das Seyende hat die Bedeutung der Vorstellung; es ist das Wort, was wir im gemeinen Leben gebrauchen, und wovon wir eine begriffslose Vorstellung haben. Ein umgekehrter Satz hieße nichts Anderes, als: Der Begriff ist dieses Vorgestellte. Dieser Erweis aus dem Sprachgebrauch, daß wir auch dieß im gemeinen Leben darunter verstehen, d. h. daß der Name der rechte sey, hat keine philosophische Bedeutung. Ist aber der Satz nicht ein solcher, sondern ein gewöhnlicher Satz, das Prädicat nicht der Begriff, sondern irgend ein Allgemeines überhaupt, ein Prädicat des Subjects: so sind solche Sätze eigentlich nicht philosophisch, z. B. daß die Substanz Eine und nicht mehrere ist; sondern eben nur das, worin Substanz und Einheit dasselbe ist. Oder diese Einheit beider Momente ist es dann eben, die der Beweis aufzuzeigen hat; sie ist der Begriff, oder das Wesen. Es sieht dabei so aus, als ob der Satz die Hauptsache, die Wahrheit wäre. Sind aber in solchen eigentlich sogenannten Sätzen Subject und Prädicat in Wahrheit ungleich, weil eins Einzelnes, das andere Allgemeines ist: so ist ihre Beziehung das Wesentliche, d. h. der Grund, worin sie Eins sind. Der Beweis hat hier einmal die schiefe Stellung, als ob jenes Subject an sich wäre: Subject und Prädicat sind aber selbst im Grunde aufgelöste Momente; im Urtheil „Gott ist Einer" ist das Subject selbst allgemein, indem es sich in der Einheit auflöst. Andererseits liegt die schiefe Stellung zum Grunde, daß der Beweis nur anderswoher geholt wird, wie in der Mathematik aus einem vorhergehenden Satze, der Satz also nicht durch sich selbst begriffen wird; so sehen wir das gewöhnliche Beweisen irgendwoher den Mittelbegriff, den Grund, nehmen, wie bei der Eintheilung den Eintheilungsgrund. Der Satz ist dann gleichsam Nebensache; wir müssen aber fragen,

ob dieser Satz wahr ist. Das Resultat als Satz *soll* die Wahrheit seyn, ist aber nur das Erkennen. Die Bewegung des Erkennens, als Beweis, fällt mithin drittens außer dem Satze, der die Wahrheit seyn soll. Ueberhaupt sind die wesentlichen Momente des Systems in dem Vorausgeschickten der Definitionen schon vollendet enthalten, auf die alle ferneren Beweise nur zurückzuführen sind. Aber woher diese Kategorien, welche hier als Definitionen auftreten? Wir finden sie eben in uns, in der wissenschaftlichen Bildung. Es wird also nicht aus der unendlichen Substanz entwickelt, daß es Verstand, Willen, Ausdehnung giebt: sondern es wird geradezu in diesen Bestimmungen gesprochen, und das ganz natürlich; denn es ist ja das Eine, wohinein Alles geht, um darin zu verschwinden, aus dem aber nichts herauskommt. Da Spinoza nämlich den großen Satz aufgestellt hat, Alle Bestimmung schließe Negation in sich (s. oben, S. 347), und nun von Allem, auch vom Denken, im Gegensatz zur Ausdehnung, gezeigt werden kann, daß es ein Bestimmtes, ein Endliches ist, sein Wesentliches also auf Negation beruht: so ist Gott allein das Positive, Affirmative, mithin die einzige Substanz, alles Andere dagegen nur Modification derselben, nichts an und für sich Seyendes. Die einfache Determination oder Negation gehört nun zur Form, ist aber ein Anderes gegen die absolute Bestimmtheit oder die Negativität, welche die absolute Form ist; nach dieser Seite ist die Negation Negation der Negation, und dadurch wahrhafte Affirmation. Dieß negative selbstbewußte Moment, die Bewegung des Erkennens, die sich an diesem Gedachten verläuft, fehlt nun aber eben dem Inhalte der Spinozistischen Philosophie, oder ist nur äußerlich an ihm, da sie in das Selbstbewußtseyn fällt. D. h. der Inhalt sind Gedanken, aber nicht selbstbewußte Gedanken, Begriffe: der Inhalt hat die Bedeutung des Denkens, als reines abstractes Selbstbewußtseyn, aber vernunftloses Wissen, außer dem das Einzelne ist; der Inhalt hat nicht die Bedeutung von Ich. Daher ist es, wie in der Mathematik; bewiesen ist es wohl, man

muß überzeugt seyn, aber man begreift die Sache nicht. Es ist eine starre Nothwendigkeit des Beweises, der das Moment des Selbstbewußtseyns fehlt; das Ich verschwindet, giebt sich ganz darin auf, verzehrt sich nur. Der Gang Spinoza's ist also wohl richtig; doch ist der einzelne Satz falsch, indem er nur Eine Seite der Negation ausdrückt. Der Verstand hat Bestimmungen, die sich nicht widersprechen; den Widerspruch kann er nicht aushalten. Die Negation der Negation ist nun der Widerspruch; denn indem sie die Negation als einfache Bestimmtheit negirt, so ist sie einerseits Affirmation, andererseits aber auch Negation überhaupt; und dieser Widerspruch, der das Vernünftige ist, fehlt dem Spinoza. Es fehlt die unendliche Form, die Geistigkeit, Freiheit. Schon früher (S. 176—177, 210—218) habe ich angeführt, daß Lullus und Bruno versucht haben, ein System der Form aufzustellen, die sich zum Universum organisirende Eine Substanz zu fassen; hierauf hat Spinoza verzichtet.

Weil die Negation nur so einseitig von Spinoza aufgefaßt wurde, so ist also drittens das Princip der Subjectivität, Individualität, Persönlichkeit, das Moment des Selbstbewußtseyns im Wesen bei Spinoza vertilgt. Das Denken hat nur die Bedeutung des Allgemeinen, nicht des Selbstbewußtseyns. Dieser Mangel ist es, was von der Einen Seite die Vorstellung der Freiheit des Subjects so sehr gegen das Spinozistische System empört hat, weil es das Fürsichseyn des menschlichen Bewußtseyns, die sogenannte Freiheit, d. h. eben die leere Abstraction des Fürsichseyns, und dadurch Gott aufhob als von der Natur und dem menschlichen Bewußtseyn unterschieden, nämlich als an sich, im Absoluten; denn der Mensch hat das Bewußtseyn der Freiheit, des Geistigen, was das Negative des Körperlichen ist, und daß er erst in dem Entgegengesetzten des Körperlichen ist, was er wahrhaft ist. Daran hat die Religion, die Theologie und der gesunde Menschensinn des gemeinen Bewußtseyns festgehalten; und diese Form des Gegensatzes zu Spinoza ist zunächst

die, daß man sagt, das Freie ist wirklich, das Böse existirt. Weil dem Spinoza aber andern Theils nur die absolute allgemeine Substanz, als das Nicht-Besonderte, das wahrhaft Wirkliche ist, alles Besondere und Einzelne, daß ich Subject, Geist bin u. s. f., dagegen, als eine beschränkte Modification, deren Begriff von einem Andern abhängt, nichts an und für sich Existirendes ist: so ist ihm die Seele, der Geist, insofern er ein einzelnes Wesen ist, eine bloße Negation, wie alles Bestimmte überhaupt. Da in die Eine Substanz alle Unterschiede und Bestimmungen der Dinge und des Bewußtseyns nur zurück gehen, so kann man sagen: Im Spinozistischen System wird Alles nur in diesen Abgrund der Vernichtung hineingeworfen. Aber es kommt nichts heraus; und das Besondere, wovon Spinoza spricht, wird nur vorgefunden, aufgenommen aus der Vorstellung, ohne daß es gerechtfertigt wäre. Sollte es gerechtfertigt seyn, so müßte Spinoza es aus seiner Substanz ableiten; sie schließt sich aber nicht auf, und kommt so zu keiner Lebendigkeit, Geistigkeit und Thätigkeit. Seine Philosophie hat nur die starre Substanz, noch nicht den Geist; man ist darin nicht bei sich. Gott ist aber hier darum nicht Geist, weil er nicht der dreieinige ist. Die Substanz bleibt in der Starrheit, Versteinerung, ohne Böhme'sches Quellen; denn die einzelnen Bestimmungen in Form von Verstandesbestimmungen sind keine Böhme'schen Quellgeister, die in einander arbeiten und aufgehen (s. oben, S. 283—284). Was diesem Besondern nun widerfährt, ist, daß es nur Modification der absoluten Substanz ist, die aber als solche nicht erklärt ist; denn das Moment der Negativität ist das, was dieser starren Bewegungslosigkeit fehlt, deren einzige Operation die ist, Alles von seiner Bestimmung, Besonderung zu entkleiden, und es in die Eine absolute Substanz zurückzuwerfen, worin es nur dahinschwindet, und alles Leben in sich selbst verkommt. Dieß ist das philosophisch Unbefriedigende bei Spinoza; der Unterschied ist zwar äußerlich vorhanden, bleibt aber äußerlich, indem eben das Negative nicht an sich erkannt

ist. Das Denken ist das absolut Abstracte, eben dadurch das absolut Negative; so ist es in Wahrheit, bei Spinoza ist es aber nicht gesetzt als das absolut Negative. Hält man nun aber auch im Gegensatz zum Spinozismus die Behauptung fest, daß der Geist, als sich unterscheidend vom Körperlichen, substantiell, wirklich, wahrhaft, ebenso die Freiheit nichts bloß Privatives ist, so ist diese Wirklichkeit im formellen Gedanken zwar richtig, beruht jedoch nur auf dem Gefühl; aber das Weitere ist, daß die Idee in ihr wesentlich Bewegung, Lebendigkeit enthält, und somit das Princip der geistigen Freiheit in sich hat. Einerseits ist also der Mangel des Spinozismus aufgefaßt als der Wirklichkeit nicht entsprechend; andererseits ist er aber auf höhere Weise zu fassen, und zwar so, daß die Spinozistische Substanz nur die Idee ganz abstract ist, nicht in ihrer Lebendigkeit.

Fassen wir nun zum Schluß dieß Urtheil zusammen, so ist einerseits bei Spinoza die Negation oder Privation von der Substanz verschieden; denn er nimmt die einzelnen Bestimmungen eben nur auf, und deducirt sie nicht aus der Substanz. Andererseits ist das Negative nur als Nichts vorhanden, denn im Absoluten ist kein Modus; es ist gar nicht, nur sein Auflösen, nur seine Rückkehr, nicht seine Bewegung, sein Werden und Seyn. Das Negative ist eben als verschwindendes Moment, nicht an sich, nur als einzelnes Selbstbewußtseyn aufgefaßt, nicht als der Böhme'sche Separator (s. oben, S. 287). Das Selbstbewußtseyn ist nur aus diesem Ocean geboren, triefend von diesem Wasser, d. h. nie zur absoluten Selbstheit kommend; das Herz, das Fürsichseyn ist durchbohrt, — es fehlt das Feuer. Dieser Mangel ist zu ersetzen, das Moment des Selbstbewußtseyns hereinzunehmen. Es hat diese zwei besonderen Seiten, die wir jetzt hervortreten und geltend gemacht sehen: erstens die gegenständliche, daß das absolute Wesen an ihm die Weise eines Gegenstands des Bewußtseyns erhält, für welches etwas Anderes ist, oder das Seyende als solches, was Spinoza unter den Modis begriff, zur

gegenständlichen Wirklichkeit als absolutes Moment des Absoluten selbst erhoben wird; zweitens das Selbstbewußtseyn, die Einzelnheit, das Fürsichseyn. Wie vorher (bei Baco und Böhme) fällt jenes dem Engländer, John Locke, dieß dem Deutschen, Leibnitz zu: jenem nicht als Moment, dem Leibnitz nicht als absoluter Begriff. Wie nun Spinoza diese Vorstellungen nur betrachtet, und ihr Höchstes ist, daß sie in der Einen Substanz untergehen, so untersucht dagegen Locke die Entstehung dieser Vorstellungen: Leibnitz aber stellt dem Spinoza die unendliche Vielheit der Individuen gegenüber, wenn gleich alle jene Monaden Eine Monade zu ihrem Grundwesen haben; Beide sind also im Gegensatze zu den genannten Einseitigkeiten Spinoza's hervorgegangen.

3. Malebranche.

Die Philosophie des Malebranche hat ganz denselben Inhalt als der Spinozismus, aber in anderer, frommer, theologischer Form: um dieser Form willen hat sie nicht den Widerspruch gefunden, den Spinoza fand; und dem Malebranche ist darum auch nicht der Vorwurf des Atheismus gemacht worden.

Nicolas Malebranche ist 1638 zu Paris geboren. Er war kränklich, hatte einen übelgewachsenen Körper, und wurde daher mit großer Zärtlichkeit erzogen. Er war schüchtern, und liebte die Einsamkeit; in seinem zweiundzwanzigsten Jahre trat er in die congrégation de l'oratoire, eine Art geistlicher Orden, ein, und widmete sich den Wissenschaften. Zufällig bekam er, beim Vorbeigehen vor einem Buchladen, Cartesius' Werk De homine zu sehen; er las es, und es interessirte ihn so, daß er bei'm Lesen Herzklopfen bekam und aufhören mußte. Dieß entschied seine Richtung; es erwachte in ihm die entschiedenste Neigung zur Philosophie. Er war ein Mann vom edelsten, sanftesten Charakter, und der reinsten, unwandelbarsten Frömmigkeit. Er starb zu Paris 1715, im siebenundsiebzigsten Jahre seines Alters. [1]

[1] Buhle: Gesch. d. neuern Philosophie, B. III, Abth. 2, S. 430—431.

Sein Hauptwerk hat den Titel: De la recherche de la vérité. Ein Theil davon ist ganz metaphysisch, der größere Theil jedoch ganz empirisch; Malebranche handelt z. B. in den drei ersten Büchern logisch und psychologisch von den Irrthümern im Sehen, Hören, in der Einbildungskraft, dem Verstande.

a. Das Wichtigste ist seine Vorstellung von dem Ursprung unserer Erkenntniß. Er sagt: „Das Wesen der Seele ist im Denken, wie das der Materie in der Ausdehnung. Das Weitere, Empfindung, Einbildung, Wollen, sind Modificationen des Denkens." Er fängt so mit Zweien an, zwischen die er eine absolute Kluft setzt; und führt dann ins Besondere die Cartesianische Idee von der Assistenz Gottes im Erkennen aus. Sein Hauptgedanke ist, daß „die Seele ihre Vorstellungen, Begriffe nicht von den äußerlichen Dingen bekommen kann." Denn sobald Ich und das Ding schlechthin selbstständig gegen einander sind, und keine Gemeinschaftlichkeit haben: so können sie ja nicht in Beziehung zu einander treten, also auch nicht für einander seyn. „Die Körper sind undurchdringlich; ihre Bilder würden einander auf dem Wege zu den Organen zerstören. Die Seele kann die Ideen" aber ferner „auch nicht aus sich selbst erzeugen: noch können sie angeboren seyn;" wie denn schon „Augustin sagt," „„Sprecht nicht, daß Ihr selbst Euer eigenes Licht seyd."" Wie kommt dann aber das Ausgedehnte, Viele in das Einfache, den Geist, da es das Gegentheil ist von dem Einfachen, nämlich das Außereinander? Diese Frage nach dem Zusammenseyn von Denken und Ausdehnung ist immer ein Hauptpunkt in der Philosophie. Die Antwort ist bei Malebranche: „Daß wir alle Dinge in Gott sehen," Gott selber der Zusammenhang zwischen uns und ihnen, also die Einheit der Dinge und des Denkens ist. „Gott hat von Allem die Ideen, weil er Alles erschaffen hat; Gott ist durch seine Allgegenwart auf's Innigste mit den Geistern vereinigt. Gott ist so der Ort der Geister," das Allgemeine des Geistes: „wie der Raum" das Allgemeine, „der Ort der Körper ist.

Die Seele erkennt mithin in Gott, was in ihm ist," die Körper, „insofern er die erschaffenen Wesen darstellt" (sich vorstellt), „weil dieß Alles geistig, intellectuell und der Seele gegenwärtig ist." [1] Weil die Dinge und Gott intellectuell, und wir auch intellectuell sind, so schauen wir sie in Gott an, wie sie in ihm als intellectuell sind. — Analysirt man dieß weiter, so ist es vom Spinozismus nicht unterschieden. Malebranche läßt zwar populärer Weise die Seele und die Dinge auch als selbstständige bestehen; dieses verfliegt aber wie ein Rauch, wenn man die Grundlage streng festhält. Der Katechismus sagt, „Gott ist allgegenwärtig:" entwickelt man diese Allgegenwart, so führt das auf Spinozismus; und doch sprechen die Theologen dann gegen das Identitätssystem, und schreien da über Pantheismus.

b. Zu bemerken ist ferner, daß Malebranche auch das Allgemeine, das Denken überhaupt zum Wesentlichen macht, indem er es vor dem Besondern setzt. „Die Seele hat den Begriff des Unendlichen und Allgemeinen: sie erkennt nichts, als nur durch die Idee, die sie vom Unendlichen hat; diese Idee muß daher vorausgehen. Das Allgemeine ist nicht nur eine Verwirrung der einzelnen Ideen, nicht eine Vereinigung von einzelnen Dingen." Bei Locke ist das Einzelne, woraus das Allgemeine gebildet wird, das Erste (s. unten, S. 378); bei Malebranche ist die allgemeine Idee das Erste im Menschen. „Wenn wir an etwas Besonderes denken wollen, so denken wir vorher an das Allgemeine;" es ist die Grundlage des Besondern, wie bei den Dingen der Raum. Alles Wesentliche ist vor unsern besondern Vorstellungen, und dieses Wesentliche ist das Erste. „Alle Wesen (essences) sind vor unserer Vorstellung; dieß können sie nicht seyn, als nur, weil Gott im Geiste gegenwärtig ist: er ist der, der alle Dinge in der

[1] Malebranche: De la recherche de la vérité (Paris, 1736), T. II, L. III, Part. I, Chap. 1, p. 4—6; T. I, L. I, Ch. 1, p. 6—7; P. II, Ch. 2, p. 66—68; Chap. 3, p. 72; Chap. 4, p. 84; Chap. 5, p. 92; Chap, 6, p. 95—96.

Einfachheit seiner Natur enthält. Es scheint, daß der Geist nicht fähig wäre, sich die allgemeinen Begriffe von Gattung, Art und dergleichen vorzustellen, wenn er nicht alle Dinge in Eines eingeschlossen sähe." Das Allgemeine ist so an und für sich, entsteht nicht durch das Besondere. „Da jede existirende Sache ein Einzelnes ist, so kann man nicht sagen, daß man etwas Erschaffenes sehe, wenn man z. B. einen Triangel im Allgemeinen sieht;" denn man sieht ihn durch Gott. „Man kann keine Rechenschaft geben, wie der Geist abstracte und gemeine Wahrheiten erkennt, als durch die Gegenwart dessen, der den Geist erhellen kann auf unendliche Weise," weil er an und für sich das Allgemeine ist. „Wir haben eine deutliche Idee von Gott," vom Allgemeinen: „wir können sie nur haben durch die Union mit ihm; denn diese Idee ist nicht ein Erschaffenes," sondern an und für sich. Es ist, wie bei Spinoza: das Eine Allgemeine ist Gott, und sofern es bestimmt ist, ist es das Besondere; dieß Besondere sehen wir nur im Allgemeinen, wie die Körper im Raume. „Wir concipiren schon das unendliche Seyn, indem wir das Seyn concipiren, unangesehen, ob es endlich oder unendlich ist. Um ein Endliches zu erkennen, müssen wir das Unendliche einschränken; dieses muß also vorangehen. Also erkennt der Geist Alles im Unendlichen; es fehlt so viel, daß dieses eine verworrene Vorstellung vieler besonderer Dinge sey, daß vielmehr alle besonderen Vorstellungen nur Participationen sind der allgemeinen Idee des Unendlichen: ebenso wie Gott sein Seyn nicht empfängt von den" endlichen „Creaturen, sondern" im Gegentheil „alle Creaturen nur durch ihn bestehen."[1]

c. Was die Richtung der Seele zu Gott betrifft, so sagt Malebranche ebenso, wie Spinoza nach seiner ethischen Seite gesagt hat: „Es ist unmöglich, daß Gott einen anderen Zweck habe, als sich selbst (die heilige Schrift läßt uns nicht daran

[1] Malebranche: De la recherche de la vérité, T. II, Livre III, Part. II, Chap. 6, p. 100—102.

zweifeln);" der Wille Gottes kann nur das Gute, schlechthin Allgemeine zum Zwecke haben. „Es ist daher nothwendig, daß nicht nur unsere natürliche Liebe, d. i. die Bewegung, die er in unserem Geiste hervorbringt, nach ihm strebt" — „der Wille überhaupt ist die Liebe zu Gott" —: „sondern es ist auch unmöglich, daß die Erkenntniß und das Licht, das er unserem Geiste giebt, etwas Anderes erkennen lasse, als was in ihm ist;" denn das Denken ist nur in der Einheit mit Gott. „Wenn Gott einen Geist machte, und ihm zur Idee oder zum unmittelbaren Gegenstand seiner Erkenntniß die Sonne gäbe: so machte Gott diesen Geist und die Idee dieses Geistes für die Sonne, und nicht für sich selbst." Alle natürliche Liebe, noch mehr die Erkenntniß, das Wollen des Wahrhaften hat Gott zum Zweck. „Alle Bewegungen des Willens für die Creaturen sind nur Bestimmungen der Bewegung für den Schöpfer." Malebranche führt von Augustin an, „„daß wir Gott von diesem Leben an (dès cette vie) sehen, durch die Erkenntniß, die wir von ewigen Wahrheiten haben. Die Wahrheit ist unerschaffen, unveränderlich, unermeßlich, ewig über alle Dinge; sie ist wahr durch sich selbst, und hat ihre Vollkommenheit von keinem Dinge. Sie macht die Creaturen vollkommener, und alle Geister suchen auf natürliche Weise sie zu erkennen: nun ist nichts, das diese Vollkommenheiten habe, als Gott; also ist die Wahrheit Gott. Wir schauen diese unveränderlichen und ewigen Wahrheiten; also schauen wir Gott."" „Gott sieht wohl, aber empfindet die sinnlichen Dinge nicht. Wenn wir etwas Sinnliches sehen, so befindet sich in unserem Bewußtseyn Empfindung und reiner Gedanke. Die Empfindung ist eine Modification unseres Geistes; Gott verursacht dieselbe, weil er weiß, daß unsere Seele derselben fähig ist. Die Idee, die mit der Empfindung verbunden ist, ist in Gott; wir sehen sie u. s. f. Diese Beziehung, diese Union unseres Geistes mit dem Worte (Verbe) Gottes und unseres Willens mit seiner Liebe ist, daß wir nach dem Ebenbilde Gottes und seiner Aehnlichkeit

gemacht sind."[1] Die Liebe Gottes besteht also darin, seine Affectionen auf die Idee Gottes zu beziehen; wer sich erkennt und seine Affectionen deutlich denkt, liebt Gott. Sonst finden sich sonstige leere Litaneien von Gott, ein Katechismus für Kinder von acht Jahren über Güte, Gerechtigkeit, Allgegenwart, moralische Weltordnung; Theologen kommen ihr ganzes Leben nicht weiter.

Das Angegebene sind die Haupt-Ideen Malebranche's; das Uebrige ist Theils formelle Logik, Theils empirische Psychologie. Er geht zur Abhandlung von Irrthümern über, wie sie entstehen, wie die Sinne, die Einbildungskraft, der Verstand uns täuschen, wie wir uns benehmen müssen, um Dem abzuhelfen. Dann geht Malebranche (T. III, L. VI, P. I, Ch. 1, p. 1—3) fort zu den Regeln und Gesetzen, die Wahrheit zu erkennen. So nannte man schon hier Philosophie die Weise, wie über die besonderen Gegenstände reflectirt wird aus formeller Logik und äußern Thatsachen.

B.

Zweite Abtheilung.

Wer diese ganze Manier systematisch vorgestellt hat, ist Locke gewesen, der den Gedanken Baco's weiter ausführte; und wenn Baco für die Wahrheit an das sinnliche Seyn verwies, so zeigte Locke das Allgemeine, den Gedanken überhaupt in dem sinnlichen Seyn auf, oder zeigte, daß wir das Allgemeine, Wahre aus der Erfahrung haben. Von Locke geht dann eine breite Bildung, besonders Englischer Philosophen, aus, die andere Formen angenommen hat, aber dem Princip nach dasselbe ist; sie ist allgemeine Vorstellungsweise geworden, und nimmt sich auch für Philosophie, obgleich der Gegenstand der Philosophie darin gar nicht anzutreffen ist.

[1] Malebranche: De la recherche de la vérité, T. II, L. III, P. II, Ch. 6, p. 103—107, 109—111.

1. Locke.

So betrachtet, daß der Begriff gegenständliche Wirklichkeit für das Bewußtseyn habe, ist die Erfahrung zwar ein nothwendiges Moment der Totalität; aber wie dieser Gedanke bei Locke erscheint, daß wir das Wahre aus der Erfahrung und der sinnlichen Wahrnehmung nehmen und abziehen, ist es der schlechteste Gedanke, indem er, statt Moments, das Wesen des Wahren seyn soll. Freilich gegen die Voraussetzung der innern Unmittelbarkeit der Idee, und gegen die Methode, sie in Definitionen und Axiomen vorzutragen, so wie gegen die absolute Substanz, behaupten die Forderung, die Ideen als Resultate darzustellen, und dann die Individualität und das Selbstbewußtseyn ihr Recht. In der Locke'schen und Leibnitzischen Philosophie geben sich diese Bedürfnisse aber nur erst auf unvollkommene Weise zu erkennen; das Allgemeine, was beiden Philosophen gemeinschaftlich ist, ist, daß sie, im Gegensatz gegen Spinoza und Malebranche, das Besondere, die endliche Bestimmtheit und das Einzelne zum Princip machen. Bei Spinoza und Malebranche ist die Substanz oder das Allgemeine das Wahrhafte, allein Seyende, das Ewige, was an und für sich, ohne Ursprung ist, und woran die besonderen Dinge nur Modificationen sind, die durch die Substanz begriffen werden. Spinoza hat damit aber diesem Negativen Unrecht gethan; er kam daher zu keiner immanenten Bestimmung, sondern alles Bestimmte, Individuelle geht in seinem Systeme nur zu Grunde. Jetzt ist dagegen die allgemeine Tendenz des Bewußtseyns, an den Unterschied festzuhalten: Theils um sich, seinem Gegenstande, dem Seyn, Natur und Gott, gegenüber, als in sich frei, zu bestimmen: Theils um in diesem Gegensatze die Einheit zu erkennen, und sie aus ihm hervorzubringen. Aber die Wege dieser Tendenz verstanden sich selbst noch wenig, hatten noch kein Bewußtseyn über ihre Aufgabe, und die Weise, ihre Forderung zu leisten. Bei Locke tritt nun dieß Princip in der Philosophie zu-

nächst jener starren, unterschiedlosen Identität der Spinozistischen Substanz so entgegen, daß das Sinnliche, Beschränkte, das unmittelbar Daseyende, die Hauptsache und das Fundament ist. Locke bleibt ganz auf der gemeinen Stufe des Bewußtseyns stehen, daß Gegenstände außer uns das Reale und Wahre seyen. Das Endliche ist von Locke also nicht als absolute Negativität, d. h. in seiner Unendlichkeit aufgefaßt; das werden wir zum Dritten erst bei Leibnitz sehen. Leibnitz setzt in höherem Sinn die Individualität, das Unterschiedene als für sich seyend, und zwar gegenstandslos, als wahrhaftes Seyn: d. h. nicht als Endliches, und doch unterschieden, so daß also jede Monade selbst die Totalität ist. Leibnitz und Locke stehen daher Beide für sich einander auch entgegen.

John Locke wurde 1632 zu Wrington in England geboren. Er studirte zu Orford für sich die Cartesianische Philosophie, indem er die scholastische Philosophie, die noch vorgetragen wurde, liegen ließ. Er widmete sich der Arzneikunde, die er jedoch, seiner Schwächlichkeit wegen, nicht eigentlich ausübte. Mit einem Englischen Gesandten ging er 1664 auf ein Jahr nach Berlin. Nach seiner Rückkehr nach England wurde er mit dem geistreichen — nachmaligen — Grafen Shaftsbury bekannt, der sich seines medicinischen Raths bediente; so lebte er in dessen Hause, ohne nöthig zu haben, sich mit medicinischer Praxis abzugeben. Als dieser späterhin Großkanzler von England wurde, erhielt Locke von ihm ein Amt, das er jedoch, bei dem Wechsel des Ministeriums, bald wieder verlor. Er begab sich nun, wegen Besorgniß vor Schwindsucht, 1675 nach Montpellier zur Wiederherstellung seiner Gesundheit. Als sein Gönner wieder in's Ministerium kam, gewann er zwar seine Stelle wieder: wurde jedoch bald nachher, bei einem neuen Sturze dieses Ministers, von Neuem abgesetzt, und mußte sogar aus England flüchten. „Der Act, wodurch Locke von Orford verjagt wurde" (was er dort gewesen, ist nicht gesagt), „war nicht der Act der Universität, sondern Jacob's II., auf dessen ausdrücklichen Befehl und unter der peremtorischen Autorität eines schriftlichen

Mandats die Austreibung Statt fand. Aus der Correspondenz, die darüber gepflogen wurde, erhellt, daß das Collegium wider Willen sich unterwarf als einer Maaßregel, der es nicht widerstehen konnte, ohne den Frieden und die Ruhe seiner Mitglieder zu compromittiren." Locke ging nach Holland, das damals das Land war, wo Alles Schutz fand, was genöthigt war, einer Unterdrückung, sey sie politisch oder religiös, zu entfliehen, und wo sich damals die berühmtesten und freisinnigsten Männer zusammenfanden. Die Hofparthei verfolgte ihn auch hier; er sollte, vermöge eines Königlichen Befehls, gefangen genommen und nach England ausgeliefert werden, und mußte sich deßwegen bei seinen Freunden verborgen halten. Er kehrte dann, bei der erfolgten Revolution von 1688, als Wilhelm von Oranien den Englischen Thron bestieg, mit diesem wieder nach England zurück. Nun wurde er Commissair des Handels und der Colonien, gab sein berühmtes Werk über den menschlichen Verstand heraus, und lebte zuletzt, zurückgezogen von öffentlichen Geschäften, bei Englischen Großen auf ihren Landhäusern, wegen seiner schwächlichen Gesundheit; 1704 am 28. October starb er, in einem Alter von 73 Jahren. [1]

Die Locke'sche Philosophie ist sehr geehrt; sie ist im Ganzen noch die Philosophie der Engländer und der Franzosen, und auch in einem gewissen Sinne noch jetzt der Deutschen. Ihr kurzer Gedanke ist dieser, daß einerseits das Wahre, die Erkenntniß, auf Erfahrung und Beobachtung beruhe: andererseits das Analysiren und Abstrahiren der allgemeinen Bestimmungen als Gang der Erkenntniß vorgeschrieben wird; es ist, wenn man will, ein metaphysicirender Empirismus, und dieß ist der gewöhnliche Weg in den Wissenschaften. Locke schlägt so in Hinsicht der Methode

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Bd. IV, Abth. 1, S. 238—241; Quarterly Review, April 1817, p. 70—71; The Works of John Locke (London 1812), Vol. I: The life of the Author, p. XIX—XXXIX.

den entgegengesetzten Weg ein, wie Spinoza. Bei der Methode des Spinoza und Cartesius kann man die Angabe der Entstehung der Ideen vermissen; sie sind geradezu als Definitionen aufgenommen, wie z. B. Substanz, Unendliches, Modus, Ausdehnung u. s. f., die eine ganz incohärente Reihe ausmachen. Das Bedürfniß ist jedoch, aufzuzeigen, wo diese Gedanken herkommen, wodurch sie begründet und bewahrheitet sind. So hat nun Locke ein wahrhaftes Bedürfniß zu befriedigen gesucht. Denn er hat das Verdienst, den Weg der bloßen Definitionen, von dem sonst angefangen wurde, verlassen, und den Versuch einer Deduction der allgemeinen Begriffe gemacht zu haben: indem er z. B. bemüht war, aufzuzeigen, wie die Substantialität subjectiv aus den Gegenständen entsteht. Das ist ein Schritt weiter als Spinoza, der gleich mit Definitionen und Axiomen anfängt, die so unberechtigt sind. Jetzt sind sie abgeleitet, nicht mehr orakelmäßig hingestellt, wenn auch die Art und Weise, wie diese Berechtigung sich etablirt, nicht die gehörige ist. Das Interesse ist nämlich bloß subjectiv und mehr psychologischer Art, indem Locke nur den Weg des erscheinenden Geistes beschreibt; denn es ist ihm besonders darum zu thun, in unserem Erkennen die allgemeinen Vorstellungen, oder Ideen, wie er es nannte, und den Ursprung derselben aus dem äußerlich und innerlich Wahrnehmbaren abzuleiten. Malebranche fragt wohl auch, wie wir zu den Vorstellungen kommen; und so ist bei ihm scheinbar dasselbe Interesse vorhanden, als bei Locke. Aber einmal ist dieß Psychologische bei Malebranche nur das Spätere; und dann ist ihm das Allgemeine, Gott das schlechthin Erste, während Locke gerade mit den einzelnen Wahrnehmungen anfängt, und von da erst zu den Begriffen, zu Gott übergeht. Das Allgemeine ist bei Locke also nur das Folgende, das von uns Gemachte, nur dem Denken als subjectivem Angehörige. Jeder Mensch weiß allerdings, daß, wenn sein Bewußtseyn sich empirisch entwickelt, er von Empfindungen, ganz concreten Zuständen anfängt; und daß der Zeit nach später erst die

allgemeinen Vorstellungen eintreten, die mit dem Concreten der Empfindung den Zusammenhang haben, darin enthalten zu seyn. Der Raum kommt z. B. später zum Bewußtseyn als das Räumliche, die Gattung später als das Einzelne; und es ist nur Thätigkeit meines Bewußtseyns, das Allgemeine von dem Besondern der Vorstellung, Empfindung u. s. f. zu scheiden. Das Gefühl ist allerdings die niedrigste, die thierische Weise des Geistes; der Geist, als denkend, will aber das Gefühl in seine Weise umwandeln. So ist der Gang, den Locke eingeschlagen hat, ganz richtig; aber die dialektische Betrachtung ist ganz und gar verlassen, indem nur das Allgemeine aus dem empirisch Concreten analysirt wird. Hier wirft Kant dem Locke nun aber mit Recht vor: Nicht das Einzelne ist die Quelle der allgemeinen Vorstellungen, sondern der Verstand.

Was nun die näheren Gedanken Locke's anbetrifft, so sind sie sehr einfach. Locke betrachtet, wie der Verstand nur das Bewußtseyn und insofern etwas im Bewußtseyn ist, und erkennt das Ansich nur, insofern es in diesem ist.

a. Locke's Philosophie ist besonders gegen Cartesius gerichtet, der, wie Plato, von angeborenen Ideen gesprochen hatte. Auch beleuchtet Locke die „angeborenen Impressionen (notiones communes in foro interiori descriptae)," die Lord Herbert in seiner Schrift De veritate annimmt. Locke bestritt also im ersten Buche seines Werkes die sogenannten angeborenen Ideen, sowohl theoretische als praktische: d. i. die allgemeinen, an und für sich seyenden Ideen, die zugleich vorgestellt werden als dem Geiste auf eine natürliche Weise angehörig. Locke sagte: Wir kommen erst zu Dem, was wir Idee nennen. Er verstand nämlich darunter nicht wesentliche Bestimmungen des Menschen, sondern Begriffe, die wir haben und die im Bewußtseyn als solchem vorhanden sind und existiren: so wie wir Arme und Beine am Körper haben, und der Trieb zum Essen sich in Allen findet. In Locke ist also die Vorstellung von der Seele als einer inhaltslosen tabula rasa, die nun erfüllt werde aus dem, was wir Erfah-

rung nennen.[1] Der Ausdruck „angeborene Begriffe" war damals gewöhnlich; und es ist von den angeborenen Begriffen zum Theil so crass gesprochen worden. Aber ihre wahrhafte Bedeutung ist, daß sie an sich sind, wesentliche Momente in der Natur des Denkens, Eigenschaften eines Keims, die noch nicht existiren; nur in Bezug auf diese letzte Bestimmung liegt etwas Richtiges in der Locke'schen Bemerkung. Als verschiedene wesentliche bestimmte Begriffe sind sie nur dadurch legitimirt, daß von ihnen gezeigt wird, daß sie in dem Wesen des Denkens liegen; aber wie die Sätze, die als Axiome gelten, und die Begriffe, die als bestimmte in den Definitionen unmittelbar aufgenommen werden, so haben sie allerdings die Form von vorhandenen, angeborenen. Sie sollen an und für sich gelten, so wie sie eingesehen werden; dieß ist aber eine bloße Versicherung. Oder von der andern Seite ist die Frage, woher sie kommen, seicht. Der Geist ist allerdings an sich bestimmt, denn er ist der für sich existirende Begriff; seine Entwickelung ist, zum Bewußtseyn zu kommen. Die Bestimmungen, die er aus sich hervorbringt, kann man aber nicht angeboren nennen; denn diese Entwickelung muß veranlaßt werden durch ein Aeußerliches, gegen das die Thätigkeit des Geistes zunächst nur reagirt, damit er sich so erst seines Wesens bewußt werde.

Die Gründe, aus denen Locke die angeborenen Ideen widerlegt, sind empirisch: „Man beruft sich auf die allgemeine Uebereinstimmung bei moralischen Gefühlen, logischen Sätzen, die sich nicht anders erklären lasse, als dadurch, daß sie von der Natur eingepflanzt seyen. Aber diese Uebereinstimmung findet nicht Statt. Z. B. den Satz: Was ist, das ist; Es ist unmöglich, daß dasselbe Ding zugleich seyn und nicht seyn könne, könnte man noch am ehesten für angeboren halten." Dieser Satz gilt aber überhaupt für den Begriff nicht; es giebt auf Erden und im Himmel

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (The Works of John Locke, Vol. I), Book I, Chap. II, §. 1, p. 13; Chap. III, §. 15, p. 45—46; §. 22, p. 51.

nichts, was nicht Seyn und Nichtseyn enthält. „Viele Menschen, Kinder und Unwissende," sagt Locke, „haben nicht die geringste Kenntniß von diesen Sätzen. Man kann nicht behaupten, es sey etwas der Seele Eingeprägtes, wovon sie Kenntniß hat. Man erwiedert zwar hierauf, daß Menschen erst von solchen Grundsätzen wissen, wenn sie zum Gebrauch der Vernunft kommen. Ist es aber der Gebrauch der Vernunft, der ihnen zu Entdeckung derselben behülflich ist und dieselben entdeckt, so sind sie ja eben nicht angeboren. Die Vernunft soll seyn, aus bereits bekannten Principien unbekannte Wahrheiten abzuleiten. Wie sollte also die Anwendung der Vernunft nöthig seyn, um die vermeintlich angeborenen Principien zu entdecken?" Dieß ist eine schwache Einwendung; denn sie setzt voraus, daß man unter angeborenen Ideen solche versteht, die der Mensch im Bewußtseyn sogleich als ganz fertig habe. Aber die Entwickelung im Bewußtseyn ist etwas Anderes, als das, was an sich Vernunftbestimmung ist; und so ist der Ausdruck angeborene Idee allerdings ganz schief. „Bei Kindern und Ungelehrten, weil sie nicht verbildet sind, müßten sie sich am meisten zeigen." Locke giebt noch mehr dergleichen Gründe an, besonders praktische: die Verschiedenheit der moralischen Lehren, die Bösen, Grausamen, die kein Gewissen haben.[1]

b. Das Weitere ist, daß Locke im zweiten Buch zu dem Ursprung der Ideen übergeht, und dieß Bilden aus der Erfahrung aufzuzeigen sucht; das ist seine Hauptbemühung. Dieß Positive, was er jenem Aufnehmen aus dem Innern entgegenstellt, ist dann aber ebenso schief, indem er die Begriffe nur aus dem Aeußern aufnimmt, also das Seyn-für-Anderes festhält und das Ansich ganz verkennt. Er sagt: „Da jeder Mensch sich bewußt ist, daß er denkt, und daß das, womit sein Geist im Denken beschäftigt ist, die Ideen sind: so ist es über allen Zweifel, daß die Menschen in ihrem Geiste ver-

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. I, Ch. II, §. 2—9, p. 13—17; §. 27, p. 30—32; Ch. III, §. 1—15, p. 33—46.

schiedene Ideen haben, solche als durch die Worte ausgedrückt sind: Weiße, Härte, Weichheit, Denken, Bewegung, Mensch, Elephant, Armee, Trunkenheit und andere." Idee hat hier die Bedeutung Theils von Vorstellung, Theils von Gedanke; wir verstehen unter Idee etwas Anderes. „Es ist nun zu allererst zu untersuchen: Wie kommt der Mensch zu solchen Ideen? Angeborene Ideen sind schon widerlegt. Setzen wir also den Geist voraus als ein weißes Papier, leer von allen Charakteren, ohne irgend eine Idee, woher wird er damit versehen? Darauf antworte ich mit Einem Worte: Von der Erfahrung. Auf sie gründet sich alles unser Wissen." [1]

Was nun zuerst über die Sache selbst zu sagen ist, so ist es richtig, daß der Mensch bei der Erfahrung anfängt, wenn er zu Gedanken kommen will. Alles wird erfahren, nicht bloß das Sinnliche, sondern auch, was meinen Geist bestimmt und bewegt. Das Bewußtseyn hat also allerdings alle Vorstellungen und Begriffe aus der Erfahrung und in der Erfahrung; es kommt nur darauf an, was man unter Erfahrung versteht. Gewöhnlich, wenn so gesprochen wird, versteht man gar nichts darunter; so spricht man davon, als von etwas ganz Bekanntem. Erfahrung aber ist nichts, als die Form der Gegenständlichkeit; es ist etwas im Bewußtseyn, heißt: es hat gegenständliche Form für es, oder es erfährt dasselbe, es schaut es als ein Gegenständliches an. Erfahrung heißt dann unmittelbares Wissen, Wahrnehmen: d. h. ich muß das selbst haben, und seyn; und das Bewußtseyn über das, was ich habe und bin, ist Erfahrung. Da ist nun gar keine Frage davon, daß, was man weiß, von welcher Art es seyn wolle, erfahren werden müsse; das liegt im Begriff der Sache. Es ist absurd, daß man etwas wisse u. s. f., was nicht in der Erfahrung sey: den Menschen z. B., obgleich ich nicht alle

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. I, §. 1—2, p. 77.

brauche gesehen zu haben, erkenne ich allerdings aus Erfahrung; denn ich habe, als Mensch, Thätigkeit, Willen, Bewußtseyn über das, was ich bin, und was Andere sind. Das Vernünftige ist, d. h. es ist als ein Seyendes für das Bewußtseyn, oder dieses erfährt es; es muß gesehen, gehört, als Welterscheinung da seyn oder da gewesen seyn. — Diese Verbindung des Allgemeinen mit dem Gegenständlichen ist aber zweitens nicht die einzige Form, die des Ansich ist ebenso absolut und wesentlich: d. h. das Begreifen des Erfahrenen oder das Aufheben dieses Scheins des Andersseyns, und das Erkennen der Nothwendigkeit der Sache durch sich selbst. Es ist nun ganz gleichgültig, ob man dieß nimmt als etwas Erfahrenes, als eine Reihe von Erfahrungsbegriffen, wenn man so sprechen kann, oder Vorstellungen: oder dieselbe Reihe als eine Reihe von Gedanken, d. h. an sich Seyenden.

Was nun die Arten dieser Ideen betrifft, so hat Locke sie nicht vollständig, und nur empirisch aufgenommen.

α. Die einfachen Ideen (simple ideas) entstehen nach Locke Theils aus der äußern Erfahrung, Theils aus der innern; denn die Erfahrungen, sagt er, sind zuerst Sensationen: das Andere ist die Reflexion, — die inneren Bestimmungen des Bewußtseyns. [1] Aus der Sensation, z. B. dem Gesichte, entspringen die Vorstellungen von Farbe und Licht u. s. f.; ferner entstehen aus der äußern Erfahrung Undurchdringlichkeit, Figur, Ruhe, Bewegung und dergleichen. Aus der Reflexion entspringen die Ideen von Glauben, Zweifeln, Urtheilen, Schließen, Denken, Wollen u. s. f.; aus Beiden zusammen Lust, Schmerz, u. s. w. Dieß ist eine platte Hererzählung.

β. Nachdem Locke die Erfahrung vorausgesetzt hat, ist das Weitere, daß der Verstand es ist, der jetzt das Allgemeine findet

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. I, §. 2—5, p. 77—79.

und erfindet, — die zusammengesetzten Ideen (complex ideas). Der Bischof von Worcester machte den Einwand, „daß, wenn die Idee der Substanz auf einen klaren und deutlichen Schluß gegründet ist, sie weder aus der Sensation noch aus der Reflexion stammt." Locke antwortet: „Allgemeine Ideen kommen in den Geist weder durch Sensation noch durch Reflexion, sondern sie sind Geschöpfe oder Erfindungen des Verstandes. Der Verstand macht sie durch Vorstellungen, die er durch die Reflexion und Sensation gewonnen hat." Die Arbeit des Verstandes nun besteht darin, aus mehrern einfachen sogenannten Ideen eine Menge neuer hervorzubringen durch eigene Bearbeitung dieses Aufgenommenen, durch Vergleichung, Unterscheidung und Gegeneinanderstellung, endlich durch Absonderung oder Abstraction, wodurch die allgemeinen Begriffe entspringen; — so Raum, Zeit, Daseyn, Einheit und Verschiedenheit, Vermögen, Ursach und Wirkung, Freiheit, Nothwendigkeit. „Der Verstand ist in Rücksicht seiner einfachen Ideen ganz passiv: und empfängt sie von der Existenz und der Operation der Dinge, wie die Empfindung sie darbietet, ohne daß er eine Idee macht. Oft übt der Verstand" aber „ein actives Vermögen aus, indem er jene verschiedenen Zusammensetzungen macht; denn weil er schon früher mit einfachen Ideen versehen ist, so kann er sie in verschiedenen Verbindungen zusammenstellen." Das Denken selbst ist dem Locke hiernach nicht das Wesen der Seele, sondern eine von den Kräften und Aeußerungen derselben. Eben er hält das Denken als seyend im Bewußtseyn fest, als bewußtes Denken: und bringt also die Erfahrung an, daß wir nicht immer denken. Die Erfahrung zeige Schlafen ohne Träume, wenn man tief schläft. Locke führt auch das Beispiel eines Menschen an, der sich bis in sein fünfundzwanzigstes Jahr keines Traumes erinnerte. Es ist, wie in den Xenien:

Oft schon war ich, und hab' wahrlich an gar nichts gedacht.

D. h. mein Gegenstand ist nicht ein Gedanke. Aber Anschauung

und Erinnerung ist Denken, und Denken Wahrheit.[1] Locke aber setzte das Wesen des Verstandes nur in die formelle Thätigkeit, aus den vermittelst der Wahrnehmung erhaltenen einfachen Vorstellungen, durch Vergleichung und Zusammenfügung mehrerer in Eine, neue Bestimmungen zu bilden; er ist das Auffassen der abstracten Empfindungen, die in den Gegenständen enthalten sind. Da macht Locke (B. II, Ch. XI, §. 15—17) denn auch einen Unterschied zwischen reinen und vermischten Formen (modes): Reine Formen sind solche einfache Bestimmungen, wie Kraft, Zahl, Unendlichkeit; Causalität u. s. f. ist dagegen ein gemischter Modus (mixed mode).

Die Art nun, wie der Verstand aus einfachen Vorstellungen der Erfahrung zusammengesetztere gewinnt, explicirt Locke am Besondern; allein dieses Herausnehmen der allgemeinen Bestimmungen aus concreten Wahrnehmungen ist völlig nichtssagend, höchst trivial, langweilig und sehr weitläufig; es ist etwas ganz Formales, eine leere Tautologie. Z. B. die allgemeine Vorstellung vom Raume bilden wir aus der Wahrnehmung der Entfernung von Körpern durch Gesicht und Gefühl.[2] D. h. mit andern Worten: Wir nehmen einen bestimmten Raum wahr, abstrahiren, und dann haben wir den Begriff des Raums überhaupt; die Wahrnehmung der Entfernungen giebt uns Vorstellungen vom Raum. Dieß ist jedoch kein Ableiten, sondern nur ein Weglassen der andern Bestimmungen; da die Entfernung selbst ja die Räumlichkeit ist, so bildet der Verstand also die Bestimmung der Räumlichkeit aus der Räumlichkeit. — So bekommen wir den Begriff der Zeit durch die ununterbrochene Succession der Vorstellungen im Wachen:[3] d. h. aus der bestimmten Zeit nehmen wir die allgemeine wahr. Die Vorstellungen folgen fort-

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. II, §. 2, not., p. 93—94; Ch. XII, §. 1, p. 143; Ch. XXII, §. 2, p. 275; Ch. I, §. 10—14, p. 81—85.

[2] Ibidem, Ch. XIII, §. 2, p. 147; Ch. IV, §. 2, p. 100.

[3] Ibidem, Ch. XIV, §. 3, p. 163.

während auf einander; lassen wir das Besondere darin weg, so erhalten wir dadurch die Vorstellung der Zeit. — Substanz (die Locke im schlechtern Sinne als Spinoza nimmt), eine zusammengesetzte Idee, komme daher, daß wir oft einfache Ideen, wie Blau, Schwer u. s. w., bei einander wahrnehmen. Dieses Beisammen stellen wir uns als Etwas vor, was jene einfachen Ideen zugleich trägt, worin sie existiren u. s. f.[1] Auch deducirt Locke den allgemeinen Begriff Vermögen.[2] Dann werden die Bestimmungen der Freiheit und Nothwendigkeit, der Ursache und Wirkung auf dieselbe Weise hergeleitet. „In der Kenntniß, die unsere Sinne von der beständigen Veränderung der Dinge nehmen, müssen wir beobachten, daß verschiedene Besondere, Beides Qualitäten und Substanzen, anfangen zu existiren, und daß sie diese ihre Existenz von der gehörigen Application und Wirksamkeit irgend eines andern Dinges erhalten. Von dieser Beobachtung gewinnen wir unsere Idee von Ursach und Wirkung, wenn z. B. Wachs am Feuer schmilzt."[3] Ferner sagt Locke: „Jeder, denke ich, findet in ihm selbst eine Macht, anzufangen oder zu unterlassen, fortzusetzen oder ein Ende zu machen verschiedenen Handlungen in ihm selbst. Von der Betrachtung der Ausdehnung dieser Macht des Geistes über die Handlungen des Menschen entstehen die Ideen der Freiheit und Nothwendigkeit."[4]

Man kann sagen, Oberflächlicheres kann es nun nichts geben, als diese Ableitung der Ideen. Die Sache selbst, um die es zu thun ist, das Wesen ist gar nicht berührt. Es wird auf eine Bestimmung aufmerksam gemacht, die in einem concreten Verhältnisse enthalten ist; der Verstand abstrahirt daher einerseits, und fixirt andererseits. Es ist nur die Uebersetzung aus dem Bestimmten in die Form der Allgemeinheit, welche zu Grunde gelegt wird;

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. II), B. II, Ch. XXIII, §. 1—2, p. 1—4.

[2] Ibidem (Vol. I), B. II, Ch. XXI, §. 1, p. 220.

[3] Ibidem (Vol. II), B. II, Ch. XXVI, §. 1, p. 40.

[4] Ibidem (Vol. I), B. II, Ch. XXI, §. 7, p. 224.

dieß zum Grunde liegende Wesen aber ist es eben, von dem zu sagen wäre, was es sey. Hier nun gesteht Locke z. B. vom Raume, daß er nicht wisse, was er an sich sey.[1] Diese Locke'sche sogenannte Analyse der zusammengesetzten Vorstellungen und sogenannte Erklärung derselben hat nun, wegen ihrer ungemeinen Klarheit und Deutlichkeit, den allgemeinen Eingang gefunden. Denn was ist klarer, als daß wir den Begriff der Zeit daher haben, daß wir die Zeit wahrnehmen, sehen nicht eigentlich: des Raums daher, daß wir ihn sehen? Besonders die Franzosen haben dieß aufgenommen, und weiter ausgeführt; ihre Idéologie enthält nichts Anderes, als dieses.

γ. Indem Locke davon ausgeht, daß Alles Erfahrung ist, und wir uns aus dieser Erfahrung allgemeine Vorstellungen über die Gegenstände und ihre Qualitäten abstrahiren: so macht er dann in Ansehung der äußern Qualitäten einen Unterschied, der früher schon bei Aristoteles (De anima II, 6) vorgekommen, und den wir auch bei Cartesius (s. oben, S. 325—326) gesehen haben. Locke unterscheidet nämlich primäre und secundäre Qualitäten: die ersten kommen den Gegenständen selbst in Wahrheit zu; die anderen sind keine reale Qualitäten, sondern gründen sich auf die Natur der Organe des Empfindens. Primäre Qualitäten sind mechanische, wie Ausdehnung, Solidität, Figur, Bewegung, Ruhe; dieß sind Qualitäten des Körperlichen, wie das Denken die Qualität des Geistigen ist. Die Bestimmungen unserer besondern Empfindungen, wie Farben, Töne, Gerüche, Geschmack u. s. f. sind jedoch nicht primär.[2] Nur hat bei Cartesius dieser Unterschied eine andere Form; denn die zweiten sind nach ihm so bestimmt, daß sie nicht das Wesen des Körpers ausmachen, — bei Locke, daß sie für die Empfindung sind oder in das Seyn für's Bewußtseyn fallen. Locke rechnet dabei freilich Figur u. s. f. auch noch

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. I), B. II, Ch. XIII, §. 17—18, p. 155.

[2] Ibidem, Ch. VIII, §. 9—26, p. 112—121.

zu dem Wesen; aber damit ist über die Natur des Körpers gar nichts ausgemacht. Es kommt Locke'n hier selbst ein Unterschied des Ansich und des Für-ein-Anderes herein, worin er das Moment des Für-ein-Anderes als das Unwesentliche erklärt, — und doch alle Wahrheit nur in dem Für-ein-Anderes sieht.

c. Indem das Allgemeine als solches, der Gattungsbegriff, nach Locke nur ein Erzeugniß unseres Geistes ist, das nicht selbst objectiv ist, sondern sich nur auf ihm ähnliche Objecte bezieht, von denen man das Besondere der Qualitäten, die Umstände, Zeit, Ort u. s. f. absondert: so unterscheidet Locke die Wesen in reelle Wesen und Namenwesen, wovon jene das wahre Wesen der Dinge ausdrücken, die Gattungen aber bloße Namenwesen seyen, die wohl etwas ausdrücken, das an den Gegenständen ist, dieselben aber nicht erschöpfen. „Sie dienen dazu, die Gattungen und Arten für uns zum Erkennen zu unterscheiden; aber das reelle Wesen der Natur kennen wir nicht." [1] Dafür, daß die Gattungen nichts an sich sind, nicht in der Natur, nichts an und für sich Bestimmtes, giebt Locke (B. III, Ch. III, §. 17, p. 169—170) gute Gründe an, z. B. die Mißgeburten: Wäre die Gattung an und für sich, so gäbe es keine Mißgeburt. Aber er übersieht, daß, indem es zur Gattung gehört, zu existiren, sie damit auch in Verhältniß zu andern Bestimmungen tritt; das ist also die Sphäre, wo die einzelnen Dinge auf einander einwirken, und daher die Existenz der Gattung verkümmern können. Locke macht daher gerade so, wie wenn man beweisen wollte, daß das Gute nicht an sich sey, weil es auch schlechte Bursche giebt: daß der Kreis nichts an und für sich in der Natur sey, weil z. B. der Umring eines Baums einen sehr unregelmäßigen Kreis vorstellt, oder ich einen schlechten Kreis zeichne. Die Natur ist eben dieß, dem Begriff nicht vollkommen adäquat seyn zu können; er hat nur im Geiste seine wahrhafte Existenz. Ferner ist

[1] Locke: An Essay concerning human Understanding (Vol. II), B. III, Ch. III, §. 6, p. 156; §. 13, 15, p. 166—169.

dieß, daß die Gattungen nichts an sich, das Allgemeine nicht das Wesen der Natur, ihr Ansich nicht das Gedachte sey, dasselbe als dieß, daß wir das reale Wesen nicht kennen: die seither zum Ekel wiederholte Litanei,

Das Innere der Natur kennt kein erschaffener Geist,

bis zur Ansicht, daß Für-ein-Anderes-Seyn, Wahrnehmen nicht an sich ist; — eine Ansicht, die nicht zum Positiven durchgedrungen, daß das Ansich das Allgemeine ist. Locke ist weit zurück in der Natur der Erkenntniß, weiter als Plato, wegen des Urgirens des Für-ein-Anderes-Seyns.

Noch merkwürdig ist, daß aus gesundem Verstand Locke (Vol. III, B. IV, Ch. VII, §. 8—11, p. 24—34.) gegen die allgemeinen Sätze, Axiome, z. B. A=A, d. h. Wenn etwas A ist, so kann es nicht B seyn, kämpft: sie seyen überflüssig, von höchst geringem oder gar keinem Nutzen; denn noch Niemand habe auf den Satz des Widerspruchs eine Wissenschaft gebaut. Es lasse sich aus ihnen das Wahre ebenso beweisen, als das Falsche; sie seyen Tautologien. — Was Locke sonst in Rücksicht auf Erziehung, Toleranz, Naturrecht oder allgemeines Staatsrecht geleistet, geht uns hier nicht an, sondern betrifft mehr die allgemeine Bildung.

Dieß ist die Locke'sche Philosophie, in welcher keine Ahnung vom Speculativen enthalten ist. Das Interesse der Philosophie, die Wahrheit zu erkennen, soll in ihr auf empirische Weise erreicht werden; sie dient zwar so, auf die allgemeinen Bestimmungen aufmerksam zu machen. Aber solches Philosophiren ist nicht nur der Standpunkt des gewöhnlichen Bewußtseyns, dem alle Bestimmungen seines Denkens als gegeben erscheinen, demüthig mit Vergessen seiner Thätigkeit; sondern bei diesem Ableiten und psychologischen Entstehen ist das, was allein der Philosophie obliegt, der Gesichtspunkt, ob diese Gedanken und Verhältnisse an und für sich selbst Wahrheit haben, gar nicht vorhanden, indem das Interesse nur dahin geht, die Art und Weise zu beschreiben, wie der Gedanke das Gege-

bene aufnimmt. Man kann, wie Wolf that, sagen, daß es willkührlich ist, von concreten Vorstellungen anzufangen, wie wenn uns z. B. aus blauer Blume, und blauem Himmel die Vorstellung der Identität entsteht. Man kann vielmehr geradezu von allgemeinen Vorstellungen anfangen, und sagen, wir finden in unserem Bewußtseyn die Vorstellungen Zeit, Ursach und Wirkung; das sind die späteren Thatsachen des Bewußtseyns. Dieses Verfahren liegt dem Wolfischen Raisonnement zu Grunde, nur daß hier noch unter den verschiedenen Vorstellungen unterschieden werden muß, welche als die wesentlichste anzusehen ist; bei Locke kommt dieser Unterschied im Ganzen nicht in Betracht. Mit dem Locke'schen Verfahren wird von nun an oder auf dieser Seite der Gesichtspunkt des Philosophirens ganz und gar verändert; das Interesse beschränkt sich auf die Form des Uebergehens des Objectiven oder der einzelnen Empfindungen in die Form von Vorstellungen. Bei Spinoza und Malebranche sahen wir allerdings auch als Hauptbestimmung, diese Beziehung des Denkens auf das Angeschaute zu erkennen, also das in's Verhältniß, in's Relative Fallende, — auch die Frage: Wie ist Beides bezogen? Sie wurde aber in dem Sinne beantwortet und genommen, daß nur diese Beziehung für sich das Interesse ausmacht, und diese Beziehung selbst, als absolute Substanz, ist dann Identität, das Wahre, Gott, — nicht die Bezogenen. Das Interesse fällt dort nicht auf die Bezogenen; nicht die Bezogenen als Einseitige sind das Seyende, Vorausgesetzte und fest Bleibende, — sie sind nur accidentell. Hier aber gelten die Bezogenen, die Dinge und das Subject; und sie sind als geltend vorausgesetzt. Locke's Raisonnement ist ganz seicht; es hält sich ganz nur an die Erscheinung, an das, was ist, nicht was wahr ist.

Eine andere Frage ist aber eben: Sind diese allgemeinen Bestimmungen an und für sich wahr? und wo kommen sie, nicht nur in meinem Bewußtseyn, in meinem Verstande her, sondern in den Dingen selbst? Raum, Ursache, Wirkung u. s. f. sind Kategorien. Wie kommen diese Kategorien in das Besondere? Wie kommt der allgemeine Raum dazu, sich zu bestimmen? Dieser Standpunkt, ob diese Bestimmungen des Unendlichen, der Substanz u. s. f. an und für sich wahr sind, wird ganz aus dem Auge verloren. Plato untersuchte das Unendliche und das Endliche, das Seyn und das Bestimmte u. s. f., und sagte, daß keiner dieser Gegensätze für sich das Wahre sey; dieß seyen sie nur als beide sich identisch setzend, die Wahrheit dieses Inhalts mag nun herkommen, woher sie will. Aber hier wird ganz Verzicht geleistet auf die Wahrheit an und für sich, da doch die Natur des Inhalts selbst die Hauptsache ist. Es hilft nichts, ob er aus dem Verstande oder der Erfahrung entspringe; sondern es fragt sich, ist dieser Inhalt für sich selbst wahr. Bei Locke hat die Wahrheit nur die Bedeutung der Uebereinstimmung unserer Vorstellungen mit den Dingen; da ist bloß von der Relation die Rede, der Inhalt sey nun ein objectives Ding oder ein Inhalt der Vorstellung. Ein Anderes aber ist, den Inhalt selbst zu untersuchen, zu fragen: Ist dieß, was in uns ist, wahr? Man muß nicht über die Quelle streiten; denn das Woher, das einzige Wichtige bei Locke, erschöpft die Frage nicht. Das Interesse des Inhalts an und für sich verschwindet in jener Stellung gänzlich, und damit ist der Zweck der Philosophie ganz aufgegeben. Wo dagegen das Denken von Haus aus concret, Denken und Allgemeines identisch mit dem Ausgedehnten ist, ist ohne Interesse und unverständlich die Frage nach der Beziehung Beider, die das Denken auseinander gebracht hat. Wie überwindet das Denken die Schwierigkeiten, die es selbst erzeugt hat? Hier bei Locke werden gar keine erzeugt und erweckt. Bevor das Bedürfniß nach Versöhnung befriedigt werden kann, muß der Schmerz der Entzweiung erweckt werden.

Die Locke'sche Philosophie ist nun freilich eine sehr begreifliche, eben deßhalb aber auch populare Philosophie, an die sich das ganze Englische Philosophiren, wie es noch heute ist, anschließt; sie ist die vorzüglichste Weise des denkenden Verhaltens, welche Philosophie genannt wird, die Form, welche in der Wissenschaft,

die damals in Europa überhaupt entstand, eingeführt wurde. Dieß ist ein Hauptmoment der Bildung; die Wissenschaften im Allgemeinen, und besonders die empirischen Wissenschaften, haben diesem Gange ihren Ursprung zu verdanken. Aus Beobachtungen Erfahrungen ableiten, heißt seit der Zeit bei den Engländern Philosophiren; dieß hat sich einseitig auf die physicalischen und politisch-rechtlichen Gegenstände gelegt. Allgemeine Grundsätze der Staats-Oekonomie, wie jetzt, den Handel frei zu geben, überhaupt solche, die auf denkender Erfahrung beruhen, Erkenntnisse dessen, was sich in diesem Kreise als das Nothwendige und Nützliche zeigt, heißen überall bei den Engländern Philosophie (siehe Th. I, S. 72). Das scholastische Ausgehen von Grundsätzen, Definitionen hat man verworfen. Das Allgemeine, die Gesetze, Kräfte, die allgemeine Materie u. s. w. sind in der Naturwissenschaft aus den Wahrnehmungen abgeleitet worden; so gilt Newton bei den Engländern für den Philosophen κατ' ἐξοχήν. Das Andere ist, daß im praktischen Philosophiren über bürgerliche Gesellschaft, Staat, sich der Gedanke auf concrete Gegenstände wendet, wie der Wille des Regenten, die Unterthanen, ihre Zwecke, ihr Wohl für sich. Indem wir solchen Gegenstand vor uns haben, so wird darin auf das inwohnende wesentliche Allgemeine aufmerksam gemacht; es muß aber herausgehoben werden, welche Vorstellung die ist, vor der die anderen weichen müssen. So entstand die rationelle Staatswissenschaft bei den Engländern, indem die eigenthümliche Verfassung der Engländer sie besonders und zuerst zur Reflexion über die innerlichen staatsrechtlichen Verhältnisse geführt hat; Hobbes ist in dieser Rücksicht zu nennen. Dieses Raisonniren geht vom gegenwärtigen Geiste aus, vom eigenen Innerlichen oder Aeußerlichen, indem Gefühle, die wir haben, Erfahrungen, die unmittelbar in uns fallen, die Grundlage sind. Dieß Philosophiren des raisonnirenden Denkens ist das, was jetzt allgemein geworden ist, und wodurch die ganze Revolution in der Stellung des Geistes hervorgegangen ist.

2. Hugo Grotius.

Hugo Grotius hat zur selben Zeit, als Locke, das Recht der Völker betrachtet; und auch in ihm zeigt sich die eben angeführte Weise, indem er in ganz empirische Zusammenstellungen des Verhältnisses der Völker zu einander, verbunden mit empirischem Raisonnement, herabfällt. Hugo van Groot, geboren 1583 zu Delft, war Jurist, Generaladvocat und Syndicus; 1619 mußte er jedoch, in den Barneveld'schen Proceß verflochten, fliehen, und hielt sich längere Zeit in Frankreich auf, bis er 1634 in die Dienste der Königin Christina von Schweden trat. Er wurde 1635 Schwedischer Gesandter in Paris, und starb, 1645 in Rostock auf einer Reise von Stockholm nach Holland.[1] Sein Hauptwerk, De jure belli et pacis verfaßte er 1625; es liest es jetzt Niemand mehr, aber es ist von der höchsten Wirksamkeit gewesen. Grotius hat darin geschichtlich und zum Theil aus dem alten Testament zusammengestellt, wie die Völker in den verschiedenen Verhältnissen des Krieges und des Friedens gegen einander gehandelt haben, was unter ihnen gilt. Als Beispiel seines empirischen Raisonnirens diene Folgendes: Gefangene dürfen nicht getödtet werden; denn der Zweck sey, den Feind zu entwaffnen, dieser sey erreicht, es sey daher nicht weiter zu gehen u. s. f.[2] Dieses empirische Zusammentragen hat die Wirkung gehabt, daß allgemeine verständige und vernünftige Grundsätze zum Bewußtseyn gebracht sind, daß man sie anerkannt hat, daß sie mehr oder weniger annehmbar gemacht worden sind. So sehen wir die Aufstellung von Principien, z. B. über die Berechtigung der Königlichen Gewalt; denn das Denken hat sich an Alles gewendet. Wir sind bei solchen Beweisen, Deductionen unbefriedigt; aber wir

[1] Brucker. Histor. critic. philos., T. IV, P. 2, p. 731—736, 743—745.

[2] Hug. Grot. De jure belli ac pacis, L. III, c. 11, §. 13—16 (ed. Gronov. Lipsiae, 1758, 8.), p. 900—905; c. 4, §. 10, p. 792—793.

dürfen nicht verkennen, was dadurch geleistet worden: und dieß ist das Feststellen von Grundsätzen, die ihre letzte Bewährung in den Gegenständen selbst, im Geist und Gedanken haben.

3. Thomas Hobbes.

Ausgezeichnet und berühmt wegen der Originalität der Ansichten ist Hobbesius, Erzieher des Grafen von Devonshire, geboren 1588 zu Malmesbury, gestorben 1679.[1] Ein Zeitgenosse Cromwell's, hatte er in den Ereignissen jener Zeit, in der Englischen Revolution, die Veranlassung gefunden, über die Principien des Staats und des Rechts nachzudenken; und er ist in der That auf eigenen Vorstellungen durchgedrungen. Er hat viel geschrieben, und auch über die Philosophie überhaupt: „Elemente der Philosophie." Der erste Abschnitt (Sectio) dieses Werks **De corpore** ist 1655 zu London erschienen: er handelt darin zuerst von der Logik (Pars I); zweitens von der philosophia prima (Pars II), was eine Ontologie und Metaphysik ist; dann (Pars III) „Von dem Verhältniß der Bewegung und Größe," was eine Mechanik, eine ganz gewöhnliche Physik und die Betrachtung der menschlichen Organe ist. Der zweite Abschnitt sollte von der Natur des Menschen (De homine) handeln, und der dritte vom Staat (De cive); doch hat Hobbes das Geistige nicht vollständig ausgebildet. Er sagt in der Vorrede, daß in der Astronomie Copernicus und in der Physik Galiläi sich aufgethan haben; vorher sey nichts Sicheres in beiden Wissenschaften gewesen. Die Wissenschaft des menschlichen Körpers habe Harway, die allgemeine Physik und Astronomie Keppler gebildet. Dieß gilt Alles für Philosophie, nach dem Gesichtspunkt, der schon früher (S. 392) angegeben ist, indem der reflectirende Verstand darin das Allgemeine erkennen will. Hobbes sagt ferner, was aber die staatsrechtliche Philosophie (philosophia civilis) betreffe,

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Bd. III, Abth. 1, S. 223—224, 227.

so sey sie nicht älter als sein Buch **De cive.**[1] Diese zu Paris 1642 erschienene Schrift[2] ist, wie auch sein Leviathan, ein sehr verrufenes Werk; das letztere Buch war verboten, und ist daher auch selten. Beide enthalten über die Natur der Gesellschaft und der Regierung gesundere Gedanken, als zum Theil noch im Umlauf sind. Gesellschaft, Staat ist dem Hobbes das absolut Höchste, das schlechthin Bestimmende über Gesetz und positive Religion und deren äußeres Verhalten; und indem er sie dem Staate unterwarf, so ist freilich seine Lehre verabscheut worden. Es ist aber eben nichts Speculatives, eigentlich Philosophisches darin: noch weniger in Hugo Grotius.

Vorher wurden Ideale aufgestellt, oder es wurde die heilige Schrift oder positives Recht als Autorität angeführt; Hobbes hat dagegen den Staatsverband, die Natur der Staatsgewalt auf Principien zurückzuführen versucht, die in uns selbst liegen, die wir als unsere eigenen anerkennen. So entstehen zwei entgegengesetzte Grundsätze. Der erste ist der passive Gehorsam der Unterthanen, die göttliche Autorität des Regenten, dessen Wille absolutes Gesetz und selber über alles sonstige Gesetz erhaben sey. Dergleichen ist in engem Zusammenhang mit der Religion dargestellt, und durch Beispiele aus dem alten Testament, durch die Geschichte Saul's und Davids u. s. w. bewiesen. Criminal-, Ehegesetze nahmen so auch ihre Bestimmung lange aus dem Mosaischen Rechte, oder überhaupt aus Jenseitigem, worin die Verhältnisse als durch ausdrücklichen göttlichen Befehl festgesetzt gegolten haben. Dagegen ist zweitens das Raisonnement aufgetreten, welches unsere eigenen Bestimmungen enthält und die gesunde Vernunft genannt wurde. Damit verband sich in der Bewegung, die Cromwell benutzte, ein Fanatismus, der aus der Schrift sich das Gegentheil entnahm:

[1] Hobbes. Epistola dedicatoria ante Elementor. philos. Sectionem primam (Thomae Hobbesii Opera philosophica, quae latine scripsit omnia, Amstelod. 1668, 4.), p. 1—2.

[2] Cf. Brucker. Histor. crit. philos., T. IV, P. 2, p. 154.

z. B. Gleichheit des Eigenthums u. s. w. Hobbes hat nun zwar auch den passiven Gehorsam, die absolute Willkühr der Königlichen Gewalt behauptet; er hat es dabei aber zugleich versucht, die Grundsätze der monarchischen Staatsgewalt u. s. f. aus allgemeinen Bestimmungen abzuleiten. Seine Ansichten sind seicht, empirisch; die Gründe und Sätze dafür sind aber origineller Art, indem sie aus dem natürlichen Bedürfniß genommen sind.

Hobbes behauptet: „Der Ursprung aller bürgerlichen Gesellschaft rührt aus der gegenseitigen Furcht Aller her;" dieß ist so eine Erscheinung im Bewußtseyn. „Jede Gesellschaft wird um des eigenen Vortheils oder Ruhms willen geschlossen, also aus Eigennutz." Sicherung des Lebens, Eigenthums und Genusses, alles dieses ist nicht jenseits. „Die Menschen haben, bei aller Ungleichheit der Stärke, doch auch eine natürliche Gleichheit." Dieß beweist Hobbes aus einem eigenthümlichen Grund, weil „jeder den Anderen umbringen kann," jeder die letzte Gewalt über den Anderen ist. „Jeder kann dieß Größte." [1] Ihre Gleichheit kommt so nicht von der größten Stärke, ist nicht, wie in neuerer Zeit, auf die Freiheit des Geistes, auf gleiche Würde und Selbstständigkeit gegründet, sondern auf die gleiche Schwäche der Menschen; jeder ist ein Schwaches gegen den Anderen.

b. Ferner geht Hobbes davon aus, dieser Naturzustand sey der Art, daß Alle den Trieb haben, einander zu beherrschen. „Den Willen, einander zu verletzen," Gewalt über die anderen Menschen auszuüben, „haben Alle im natürlichen Zustande;" jeder hat sich so vor dem Andern zu fürchten. Hobbes nimmt so diesen Zustand in seinem wahrhaften Sinne, und macht nicht das leere Gerede von einem natürlich guten Zustand; derselbe ist vielmehr der thierische Zustand, der des nicht gebrochenen eigenen Willens. Alle wollen also „sich gegen die Anmaßungen der Andern sichern, sich selbst Vorzüge und größere Rechte erwerben. Meinungen, Religionen, Begierden erregen Streit; der Stärkere trägt den Sieg davon. Der Naturzustand ist damit ein Zustand des Mißtrauens Aller gegen Alle; es ist ein Krieg Aller gegen Alle (bellum omnium in omnes) vorhanden," und eine Sucht, einander zu übervortheilen. Der Ausdruck Natur hat diese Zweideutigkeit, daß Natur des Menschen seine Geistigkeit, Vernünftigkeit ist: sein Naturzustand aber der andere Zustand ist, worin der Mensch nach seiner Natürlichkeit sich benimmt. So benimmt er sich nach den Begierden, Neigungen u. s. f.; das Vernünftige ist dagegen das Meisterwerden über das unmittelbar Natürliche. „Im Naturzustande verleiht eine gewisse unwiderstehliche Macht das Recht, die zu beherrschen, welche nicht widerstehen können; es ist ungereimt, denjenigen, den man in seiner Gewalt hat, frei und wieder stark werden zu lassen." Daraus zieht Hobbes nun die Folge, daß „der Mensch aus dem Naturzustande herausgehen müsse." [1] Dieß ist richtig; der natürliche Zustand ist nicht rechtlich, und muß daher abgestreift werden.

c. Endlich geht Hobbes zu den Gesetzen der Vernunft, welche den Frieden erhalten, über. Dieser gesetzliche Zustand ist, den natürlichen, besonderen Privatwillen dem allgemeinen Willen zu unterwerfen, welcher aber nicht der aller Einzelnen, sondern der Wille des Regenten ist, der somit den Einzelnen nicht verantwortlich, vielmehr gegen diesen Privatwillen gerichtet ist, und dem Alle gehorchen müssen. [2] So wird die Sache jetzt auf ganz andere Gesichtspunkte gestellt. Indem aber der allgemeine Wille in den Willen des Einen Monarchen verlegt wird, so geht aus der ganz richtigen Ansicht dennoch ein Zustand der absoluten Herrschaft, des vollkommenen Despotismus hervor. Der gesetzliche Zustand ist aber etwas Anderes, als daß die Willkühr Eines

[1] Hobbes. De cive, c. 1, §. 2—3 (Oper. phil. etc., Amstel. 1668), p. 3—4.

[1] Hobbes. De cive, c. 1, §. 4—6, 12—14, p. 4—8; Leviathan, c. 13 (Oper.), p. 63—66.

[2] Hobbes. De cive, c. 5, §. 6—12, p. 37—38; c. 6, §. 12—14, p. 44—46.

schlechthin Gesetz seyn soll; denn der allgemeine Wille ist kein Despotismus, sondern vernünftig, indem er mit Consequenz in Gesetzen ausgesprochen und bestimmt wird.

Rirner (Handbuch der Geschichte der Philosophie, Band III, S. 30) sagt: „Das Recht ist ihm nichts Anderes, als der Inbegriff der durch die eiserne Nothwendigkeit der ursprünglichen Bösartigkeit der Menschen abgezwungenen Bedingungen der Pacification." Wir können hinzufügen: Es ist wenigstens dieß in Hobbes vorhanden, daß auf die Grundlage der menschlichen Natur, menschlicher Neigung u. s. f. die Natur und der Organismus des Staats gesetzt werden soll. Die Engländer haben sich viel mit jenem Princip der passiven Obedienz herumgeschlagen, wonach gesagt wird, die Könige haben ihre Gewalt von Gott. Dieß ist nach einer Seite ganz richtig; aber es wird andererseits fälschlich so verstanden, daß sie keine Verantwortlichkeit haben, ihre blinde Willkühr, ihr bloß subjectiver Wille das ist, dem gehorcht werden müsse.

4. Cudworth. Clarke. Wollaston.

Cudworth wollte den Plato in England aufwärmen, aber in der Weise der Demonstrationen, die wir bei Cartesius gesehen, und einer strohernen Verstandes-Metaphysik. Er schrieb ein berühmtes Werk: The true intellectual System of the Universe; aber die Platonischen Ideen sind zum Theil in einer crassen Form, und mit den christlichen Vorstellungen von Gott, Engeln, allen als besondern existirenden Dingen, vermischt. Was bei Plato mythisch, ist hier wahres Wesen, in der Form von Seyendem; es wird darüber, wie z. B. über die gemeine Gewißheit raisonnirt, ob es wahrscheinlich sey, daß die Franzosen in England eine Landung versuchen und glücklich ausführen werden. Die christliche Intellectual-Welt ist ganz herabgezogen in die Form gemeiner Wirklichkeit, und somit ruinirt. — Auch Clarke mit seinen Beweisen vom Daseyn Gottes ist ein berühmter Name.

So giebt es noch eine Menge Englischer Philosophen, wir können sie aber auf der Seite liegen lassen; denn Clarke, Wollaston und Andere bewegen sich in den Formen sehr gewöhnlicher Verstandes-Metaphysik. In diese Ansicht des Geistes gehen dann die vielerlei Moral-Philosophien ein, die wir in England entstehen sehen; das Ansich des Geistes erscheint ihnen in der Form eines natürlichen Seyns, nämlich der Neigungen, Gefühle. Ihre Principien sind moralischer Sinn, wohlwollende Neigungen, Sympathie u. s. f. Es ist nur diese Form merkwürdig, die einerseits die Pflicht als ein nicht Fremdes, Gegebenes, Befohlenes darstellt, sondern als ein dem Selbstbewußtseyn schlechthin Eigenthümliches: aber auf der andern Seite dieß Eigenthum als ein Natürliches, bewußt- und geistloses unvernünftiges Seyn vorstellt. Der Trieb ist blind, ein fires Seyn, das nicht über sich hinaus kann, wie das denkende Selbstbewußtseyn. Es ist zwar dieß im Trieb, daß seine reine Thätigkeit oder sein Hinausgehen, und der Inhalt, wie beim Denken, unmittelbar als dasselbe gesetzt sind; er hat an ihm selbst seinen Inhalt, und dieser ist nicht todter, ruhender, sondern sich bewegender. Aber jene Einheit hat die Form der Unmittelbarkeit, nur als seyender: erstens ist sie nicht ein Erkennen, nicht nothwendig, sondern nur aus der innern Wahrnehmung aufgenommen; zweitens ein Bestimmtes, das eben sich nicht aufhebt, über das nicht hinausgegangen werden kann, das also nicht ein Allgemeines ist. Trieb ist so wenig, als die fire Kategorie von Kraft, etwas Unendliches. Solches Raisonniren nimmt die Triebe in ihrer Bestimmtheit aus der Erfahrung auf, und drückt den Schein der Nothwendigkeit derselben als ein Inneres, als eine Kraft aus. Die Socialität z. B. ist ein Moment, das sich in der Erfahrung findet, indem Menschen in Gesellschaft der mannigfaltigste Nutzen erwächst. Worin gründet sich nun die Nothwendigkeit des Staats, der Gesellschaft? In einer socialen Neigung. Diese ist Ursache, gerade wie im Physischen solche formale Uebersetzung immer Statt findet. Die Nothwendigkeit eines Daseyns, z. B. der elektrischen

Erſcheinungen, findet ihre Begründung in einer Kraft, die ſie hervorbringt; es iſt bloß die Form des Zurückgehens aus dem Aeußern in ein Inneres, des Seyenden in ein Gedachtes, das aber ebenſo wieder als ein Seyendes vorgeſtellt wird. Die Kraft iſt nothwendig um der Aeußerung willen, von dieſer müſſen wir auf jene ſchließen: umgekehrt iſt die Aeußerung durch die Kraft, denn dieſe iſt die Urſache der Aeußerung; dort iſt alſo die Kraft als Grund, hier als Urſache. Aber über alles dieß iſt kein Bewußtſeyn vorhanden, daß es in Anſehung der Form Uebergang vom Begriff in's Seyn und rückwärts iſt, — in Anſehung des Inhalts aber eben vollkommene Zufälligkeit des Erſcheinens; man ſieht Elektricität, ſo wie ſich vorfindet, daß die Menſchen zur Geſelligkeit getrieben werden, ſympathetiſche Neigungen haben u. ſ. f.

5. Pufendorf.

Im Kampfe, die rechtlichen Verhältniſſe im Staate für ſich feſt zu machen, eine gerichtliche Verfaſſung zu gründen, hat ſich die Reflexion des Gedankens hervorgethan und weſentlich darin eingemiſcht; und wie bei Hugo Grotius, ſo iſt es ebenſo auch bei Pufendorf geſchehen, daß der menſchliche Kunſttrieb, Inſtinct, namentlich der Geſelligkeitstrieb u. ſ. f. zum Princip gemacht worden iſt. Samuel von Pufendorf iſt 1632 in Sachſen geboren; ſtudirte in Leipzig und Jena Staatsrecht, Philoſophie und Mathematik: führte im Jahre 1661, als Profeſſor zu Heidelberg, das Natur- und Völkerrecht zuerſt als akademiſches Studium ein: trat 1668 in Schwediſche Dienſte, welche er ſpäter mit Brandenburgiſchen vertauſchte: und ſtarb 1694 zu Berlin als Geheimer Rath. Er ſchrieb mehrere ſtaatsrechtliche und geſchichtliche Werke; beſonders zu bemerken iſt ſein Werk: De jure naturae et gentium, Libr. VIII, Londin. Scan. 1672, 4.; ferner ein Compendium De officio hominis, ebendaſelbſt 1673, 8., und Elementa jurisprudentiae universalis.[1] Während hier noch der Könige göttliches Recht galt, vermöge deſſen ſie Gott allein Rechenſchaft ſchuldig, allenfalls von der Kirche noch Rath anzunehmen verbunden ſind, ſo betrachtete man nun auch, was für Triebe und Bedürfniſſe im Menſchen ſind; dieſe wurden als innere Grundlage für Privat- und Staatsrecht angenommen, und daraus Pflichten auch für Regierungen und Regenten hergeleitet, damit die Freiheit des Menſchen auch dabei wäre. Das Fundament des Staats iſt bei Pufendorf der Trieb zur Geſelligkeit: der höchſte Zweck des Staats Friede und Sicherheit des geſelligen Lebens durch Verwandelung der innern Gewiſſenspflichten in äußere Zwangspflichten.[1]

[1] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, Band IV, Abtheilung 2, S. 519—523; Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III, Seite 29.

6. Newton.

Das Andere iſt, daß der Gedanke ſich ebenſo an die Natur gewendet hat: und hier iſt Iſaak Newton berühmt durch ſeine mathematiſchen Entdeckungen und phyſicaliſchen Beſtimmungen. Er iſt 1642 zu Cambridge geboren, ſtudirte beſonders Mathematik, und wurde Profeſſor derſelben zu Cambridge; ſpäter wurde er Präſident der Societät der Wiſſenſchaften zu London, und ſtarb 1727.[2]

Zur Verbreitung der Locke'ſchen Philoſophie, oder der Engliſchen Manier des Philoſophirens überhaupt und beſonders der Anwendung auf alle phyſiſchen Wiſſenſchaften, trug unſtreitig Newton am meiſten bei. „Phyſik, hüte Dich vor Metaphyſik," war ſein Wahlſpruch:[3] d. h. alſo, Wiſſenſchaft, hüte Dich vor dem Den-

[1] Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Bd. III, S. 31; cf. Pufendorf: De jure naturae et gent. II, 2, §. 5—7 (Francof. ad Moenum 1706, 4.), p. 157—161; VII, 1, §. 3—7, p. 900—909.

[2] Buhle: Geſchichte der neuern Philoſophie, Band IV, Abtheilung 1, S. 107—108.

[3] Buhle, a. a. O., S. 115; cf. Newtoni Optices P. III (Londini, 1706, 4.), p. 314.

ken; und er sowohl als alle diese physischen Wissenschaften bis auf diesen Tag haben treulich darauf gehalten, indem sie sich nicht auf eine Untersuchung ihrer Begriffe, das Denken der Gedanken, eingelassen haben. Die Physik kann aber doch nichts machen ohne Denken; ihre Kategorien, Gesetze hat sie nur durch das Denken, und ohne dasselbe geht es nicht. Newton hat eben vorzüglich dazu beigetragen, die Reflexions-Bestimmungen von Kräften in sie einzuführen; er hat die Wissenschaft auf den Standpunkt der Reflexion gehoben, statt der Gesetze der Phänomene die Gesetze der Kräfte aufgestellt. Ein solcher, zog Newton aus seinen Erfahrungen seine Verstandessätze; und in Physik und Farbenlehre hat er schlechte Beobachtungen und noch schlechtere Schlüsse gemacht. Er ist von Erfahrungen auf allgemeine Gesichtspunkte gekommen, hat sie wieder zu Grunde gelegt, und daraus das Einzelne construirt; das sind die Theorien. Die Beobachtung der Dinge, und das darin immanente Gesetz, das ihnen innewohnende Allgemeine, zu erkennen, ist das Interesse geworden. Dabei ist Newton nun ein so vollkommener Barbar an Begriffen, daß es ihm, wie einem andern seiner Landsleute gegangen ist, der sich höchlich verwunderte und freute, als er erfuhr, daß er in seinem ganzen Leben Prosa gesprochen hatte, indem er sich nicht bewußt gewesen, daß er so geschickt sey. Dieß erfuhr Newton, wie die Physiker, nie, wußte nicht, daß er dachte und mit Begriffen zu thun hatte, während er mit physischen Dingen zu thun zu haben meinte: und stellte das höchste Gegentheil zu Böhme auf, der die sinnlichen Dinge als Begriffe handhabte, und durch die Stärke seines Gemüths sich ihrer Wirklichkeit vollkommen bemächtigte und sie unterjochte, statt dessen Newton die Begriffe wie sinnliche Dinge handhabte, und sie nahm, wie man Stein und Holz zu fassen pflegt. Dieß ist noch jetzt so. Am Anfang der physicalischen Wissenschaften liest man z. B. von der Kraft der Trägheit, von der beschleunigenden Kraft, den Molecülen, der Centripetal- und Centrifugal-Kraft, als von festen Bestimmungen, die es gebe; was die letzten Resultate

der Reflexion sind, wird als erste Gründe hingestellt. Fragt man nach der Ursach, warum man in solchen Wissenschaften keine Fortschritte macht: so ist es, weil man nicht versteht, mit Begriffen umzugehen, sondern sich entschließt, ohne Sinn und Verstand diese Bestimmungen aufzunehmen. Daher sind in Newton's Optik z. B. die Schlüsse aus seinen Erfahrungen etwas so Unwahres, Begriffloses, daß, während sie als das erhabenste Beispiel aufgestellt werden, wie man die Natur durch Experimente und Schlüsse aus den Experimenten soll kennen lernen, es als ein Beispiel gelten kann, wie weder experimentirt noch geschlossen werden müsse, wie überhaupt gar nicht zu erkennen sey. Solche Elendigkeit des Erfahrens widerlegt sich durch die Natur; denn die Natur ist vortrefflicher, als sie in diesem elenden Erfahren erscheint: sie selbst und das fortgesetzte Erfahren widerlegt es. So ist auch von den herrlichen Newtonischen Entdeckungen der Optik keine einzige mehr übrig, als eine, — die Theilung des Lichts in sieben Farben: Theils weil es auf den Begriff des Ganzen und der Theile ankommt, Theils aus verstocktem Verschließen gegen das Entgegengesetzte. Von dieser empirischen Weise des Philosophirens gehen wir nun zu Leibnitz über.

C.

Dritte Abtheilung.

Das Dritte ist die Leibnitzische und Wolfische Philosophie; schüttelt die Wolfische Metaphysik ihre steife Form ab, so ist der Inhalt die spätere Popular-Philosophie.

1. Leibnitz.

Leibnitz macht, wie einen Gegensatz in anderer Rücksicht gegen Newton, so bestimmt in philosophischer gegen Locke und seine Empirie, und auch gegen Spinoza. Er behauptete das Denken gegen das Englische Wahrnehmen, gegen das sinnliche Seyn das

Gedachte als das Wesen der Wahrheit, wie Böhme früher das Insichseyn. Während Spinoza nur die allgemeine, Eine Substanz aufstellte, und wir bei Locke die endlichen Bestimmungen als Grundlage sahen: so macht Leibnitz durch sein Grund-Princip der Individualität wesentlich die andere Seite der Spinozistischen Mitte, das Fürsichseyn, die Monade, aber die gedachte, wenn auch noch nicht als Ich, als den absoluten Begriff; die entgegengesetzten Principe, die auseinander geworfen sind, vervollständigen sich in ihm an einander, indem er durch sein Princip der Individuation den Spinoza äußerlich integrirte.

Gottfried Wilhelm (Baron von) Leibnitz wurde 1646 zu Leipzig geboren, wo sein Vater Professor der Philosophie war. Seine eigentliche Berufswissenschaft war die Jurisprudenz, nachdem er, nach damaliger Weise, zuerst Philosophie studirt hatte, auf die er sich besonders legte. Er erwarb sich zuerst in Leipzig eine bunte polyhistorische Menge von Kenntnissen, studirte dann zu Jena bei'm Mathematiker und Theosophen Weigel Philosophie und Mathematik, wurde in Leipzig Magister der Philosophie. Er hat dort auch, bei der philosophischen Doctorpromotion, philosophische Theses vertheidigt, von denen einige noch in seinen Werken (ed. Dutens, T. II, P. I, p. 400) erhalten sind. Seine erste Dissertation, durch die er Doctor der Philosophie wurde, war: De principio individui, — ein Princip, was das abstracte Princip seiner ganzen Philosophie im Gegensatz gegen Spinoza blieb. Nachdem er sich tüchtige Kenntnisse erworben hatte, wollte er auch zum Doctor der Rechte promoviren. Er hatte jedoch, obschon er als Kaiserlicher Reichshofrath gestorben ist, das Schicksal, was heut zu Tage nicht leicht widerfährt, daß ihm von der Facultät in Leipzig die Doctorwürde (unter dem Vorwand seiner Jugend) abgeschlagen wurde: und es kann seyn, daß es wegen zu vieler philosophischer Einsichten geschah, weil die Juristen oft dieselben perhorresciren. Er verließ nun Leipzig, und begab sich nach Altdorf, wo er mit Beifall promovirte. Bald darauf machte er in

Nürnberg Bekanntschaft mit einer Gesellschaft von Alchemisten, in deren Treiben er hineingezogen wurde; hier machte er Auszüge aus alchemistischen Schriften, und hat sich auch in diese obscure Wissenschaft hineinstudirt. Sonst war seine gelehrte Thätigkeit zwischen historischer, diplomatischer, mathematischer und philosophischer Geschäftigkeit getheilt. Er kam dann in Mainzische Dienste, indem er in Mainz Kanzleirath wurde, und 1672 den Ruf als Lehrer eines Sohns des Kurmainzischen Staatskanzlers von Boineburg erhielt; mit diesem jungen Manne reiste er auch nach Paris, woselbst er vier Jahre lebte, die Bekanntschaft des großen Mathematikers Huygens machte und bei diesem erst recht in das Gebiet der Mathematik eingeführt wurde. Als die Erziehung seines Zöglings beendigt war und der Baron von Boineburg starb, ging Leibnitz für sich nach London, wo er neben Newton noch sonstige Gelehrte kennen lernte, an deren Spitze Oldenburg stand, mit dem auch Spinoza in Verbindung war. Nach dem Tode des Churfürsten von Mainz wurde Leibnitz die Besoldung entzogen; er verließ darauf England und kehrte nach Frankreich zurück. Der Herzog von Braunschweig-Lüneburg nahm ihn sodann in seine Dienste, er wurde Hofrath und Bibliothekar in Hannover, mit der Erlaubniß, so lange er wolle, in fremden Ländern zu leben; so verweilte er noch einige Zeit in Frankreich, England und Holland. Im Jahre 1677 ließ er sich in Hannover nieder, wo er viel mit Staatssachen zu thun hatte, und besonders mit Gegenständen der Geschichte beschäftigt wurde. Auf dem Harz ließ er durch Maschinen die wilden Wasser, die dem Bergbau Schaden thaten, abtreiben. Dieser vielen Beschäftigungen ungeachtet erfand er 1677 die Differential-Rechnung, worüber er mit Newton Streit bekam, der von diesem und der Londoner Societät der Wissenschaften auf eine sehr unedle Art geführt wurde. Denn die Engländer, die sich Alles zuschrieben, gegen Andere aber ungerecht waren, behaupteten, Newton sey der eigentliche Erfinder. Newton's Principia sind aber später her-

ausgekommen; und in der ersten Auflage ist noch in einer Note, die nachher wegblieb, ein Lob auf Leibnitz. Von Hannover aus machte er mehrere Reisen durch Deutschland, besonders nach Italien, im Auftrage seines Fürsten, um Urkunden zu sammeln, die sich auf das Haus Este beziehen, zur nähern Prüfung der Verwandtschaft dieses Fürstenstammes mit dem Braunschweigisch-Lüneburgischen; und so hat er noch sonst viel im Geschichtlichen gearbeitet. Veranlaßt durch seine Bekanntschaft mit der Gemahlin Friedrich's I. von Preußen, Sophie Charlotte, einer Hannöverischen Prinzessin, bewirkte er in Berlin, wo er sich auch lange aufhielt, die Stiftung der Akademie der Wissenschaften. In Wien war er auch mit dem Prinzen Eugen bekannt geworden. Bei dieser Gelegenheit wurde er zuletzt Reichshofrath zu Wien. Als Resultat dieser Reise hat er sehr wichtige historische Werke herausgegeben. Er starb 1716 in Hannover, 70 Jahr alt. [1]

Leibnitz hat nicht nur in der Philosophie, sondern auch in den mannigfaltigsten wissenschaftlichen Fächern und Interessen mancherlei gearbeitet, sich herumgetrieben und zu thun gemacht, besonders aber in der Mathematik; und er ist der Schöpfer der Methode des Integral- und Differential-Calcüls. Seine großen Verdienste um Mathematik und Physik lassen wir unberücksichtigt, und betrachten nur seine Philosophie. Kein Werk kann man als eigentlich vollständiges System seiner Philosophie ansehen. Zu den größern gehört sein Werk über den menschlichen Verstand (Nouveaux essais sur l'entendement humain) gegen Locke; was aber nur eine Widerlegung ist. Seine Philosophie ist daher ganz in verschiedenen kleinen Aufsätzen, die in verschiedener Rücksicht verfaßt wurden, in Briefen, und Antworten zu Einwürfen, welche ihn veranlaßten, ein-

[1] La Vie de Mr. Leibnitz par Mr. le Chevalier de Jaucourt (Essais de Théodicée, par Leibnitz, Amsterdam, 1747, T. I), p. 1—28, 45, 59—62, 66—74, 77—80, 87—92, 110—116, 148—151; Brucker. Histor. crit. philos. T. IV, P. 2, p. 335—368; Leibnitzii Opera omnia (ed. Dutens), T. II, P. I, p. 45—46.

zelne Seiten weiter herauszuziehen, zerstreut; wir finden schlechthin kein ausgearbeitetes systematisches Ganze, das er übersehen oder ausgeführt hätte. Das Werk, das etwa so aussieht, seine Théodicée, das berühmteste bei'm Publicum, ist eine populare Schrift, die er für die Königin Sophie Charlotte gegen Bayle schrieb, und in der er sich Mühe gab, eben die Sache nicht speculativ vorzustellen. Ein Würtembergischer Theolog Pfaff und Andere, die mit Leibnitz in Correspondenz standen, und selbst die Philosophie zu gut kannten, äußerten dieß gegen Leibnitz, der dessen kein Hehl hatte, daß es eigentlich in populärer Form geschrieben sey. [1] Sie machten sich nachher über Wolf, der sie für ganz ernsthaft nahm, deßwegen sehr lustig; wogegen dieser meinte, daß wenn es Leibnitz mit dieser Theodicee nicht in diesem Sinne Ernst gewesen, so habe er ohne Wissen doch sein Bestes darin geschrieben. Leibnitz' Theodicee ist für uns nicht mehr recht genießbar; es ist eine Rechtfertigung Gottes über die Uebel in der Welt. Seine eigentlich philosophischen Gedanken sind am meisten zusammenhangend vorgetragen in einer Abhandlung über die Principe der Gnade (Principes de la Nature et de la Grace) [2] und besonders in der an den Prinzen Eugen von Savoyen. [3] Buhle (Geschichte der neuern Philosophie, Band IV, Abth. 1, S. 131) sagt: „Seine Philosophie ist nicht sowohl ein Product einer freien selbstständigen originalen Speculation, als vielmehr ein Resultat geprüfter älterer" und neuerer „Systeme, ein Eklekticismus, dessen Mängeln er auf eine eigene Art abzuhelfen suchte. Es ist eine desultorische Bearbeitung der Philosophie in Briefen."

Leibnitz ist im Ganzen so verfahren in seiner Philosophie, wie die Physiker bei Bildung einer Hypothese noch verfahren, um vorhandene Data zu erklären. Es sollen allgemeine Vorstel-

[1] Vie de Mr. Leibnitz, p. 134—143; Brucker. Histor. crit. philos. T. IV, P. 2, p. 385, 389; Tennemann, Bd. XI, S. 181—182.

[2] Leibnitzii Opera, T. II, P. I, p. 32—39.

[3] Ibidem, Principia philosophiae, p. 20—31.

lungen der Idee gefunden werden, aus denen sich das Besondere ableiten lasse; hier muß, wegen der vorhandenen Data, die allgemeine Vorstellung, z. B. die Reflexions-Bestimmung von Kraft oder Materie, nun so in ihren Bestimmungen eingerichtet werden, daß sie auf die Data paßt. So erscheint die Leibnitzische Philosophie weniger als ein philosophisches System, denn als eine Hypothese über das Wesen der Welt, wie dasselbe nämlich zu bestimmen sey, nach den als gültig angenommenen metaphysischen Bestimmungen, Daten und Voraussetzungen der Vorstellung;[1] — Gedanken, die übrigens ohne Consequenz des Begriffs im Ganzen erzählungsweise vorgetragen werden, und für sich genommen in ihrem Zusammenhange keine Nothwendigkeit zeigen. Leibnitzens Philosophie sieht daher aus, wie willkührliche Behauptungen, die er macht und die auf einander folgen, wie ein metaphysischer Roman; man lernt sie erst schätzen, wenn man sieht, was er dadurch hat vermeiden wollen. Er gebraucht eigentlich mehr äußere Gründe, um Verhältnisse zu machen: „Weil solche Verhältnisse nicht Statt finden können, so bleibt nichts übrig, als es so festzusetzen." Kennt man nun diese Gründe nicht, so erscheint dieß als ein willkührlicher Fortgang.

a. Leibnitzens Philosophie ist ein Idealismus der Intellectualität des Universums; und steht er auch einerseits Locke entgegen, wie er andererseits der Spinozistischen Substanz entgegengesetzt seyn soll, so verbindet er sie doch auch wiederum Beide. Denn er spricht näher einerseits das Ansichfürsichseyn der Unterschiedenen und der Individualität, in den vielen Monaden: andererseits dagegen und unverbunden die Spinozistische Idealität und das Nichtansichfürsichseyn aller Unterscheidung aus, als vorstellender Idealismus. Leibnitz' Philosophie ist eine Metaphysik, und legt im scharfen Gegensatze zur einfachen allgemeinen Substanz des Spinoza, wo alles Bestimmte nur ein Vorübergehendes ist, die absolute Vielheit der individuellen Substanzen zu Grunde,

[1] Cf. Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 10, p. 86.

die er eben nach dem Vorgange der Alten Monaden nannte, — ein schon von den Pythagoreern gebrauchter Ausdruck. Diese Monaden bestimmt er nun näher folgendermaßen.

Erstens: „Substanz ist ein Ding, das der Thätigkeit fähig ist; sie ist zusammengesetzt oder einfach, die zusammengesetzten können nicht seyn ohne einfache. Die Monaden sind einfache Substanzen." Der Beweis, daß sie das Wahre sind von Allem, ist sehr einfach; es ist eine oberflächliche Reflexion. Nämlich ein Satz von Leibnitz ist: „Weil es zusammengesetzte Dinge giebt, so müssen die Principien derselben das Einfache seyn; denn das Zusammengesetzte besteht aus Einfachem."[1] Dieser Beweis ist schlecht genug; es ist die beliebte Manier, von etwas Bestimmtem, z. B. dem Zusammengesetzten auszugehen, und dann zurück auf das Einfache zu schließen. Das ist ganz richtig, aber eigentlich eine Tautologie. In der That, wenn Zusammengesetztes, so ist auch Einfaches; denn Zusammengesetztes heißt ein in sich Vielfaches, dessen Zusammenhang oder Einheit äußerlich ist. So ist aus der sehr trivialen Kategorie des Zusammengesetzten das Einfache leicht abzuleiten. Dieß ist ein Schließen aus dem, was es giebt; es fragt sich aber, ob das, was es giebt, wahr sey. Diese Monaden sind nun aber nicht ein abstractes Einfaches in sich, wie die leeren Epikureischen Atome, denen, als dem in sich Bestimmungslosen, alle Bestimmung nur von ihrer Aggregation herkommt. Die Monaden sind dagegen substantielle Formen, ein guter Ausdruck, von den Scholastikern entlehnt (s. oben, S. 155), — Alexandrinische metaphysische Punkte (s. oben, S. 68); sie sind die Entelechien des Aristoteles als reine Thätigkeit begriffen, welche Formen in ihnen selber sind (s. Th. II, S. 284 und 329). „Diese Monaden sind nicht materiell oder ausgedehnt, sie entstehen auch nicht, noch

[1] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 1, p. 32 (Recueil de diverses pièces par Des-Maiseaux, T. II, p. 485); Principia philosophiae, §. 1—2, p. 20.

vergehen sie auf eine natürliche Weise; sondern sie können nur anfangen durch eine Schöpfung Gottes, und nur enden durch Vernichtung." [1] Dadurch unterscheiden sie sich von den Atomen, die eben als Princip betrachtet werden. Der Ausdruck Schöpfung ist nun aus der Religion bekannt; aber es ist ein leeres, aus der Vorstellung aufgenommenes Wort: um Gedanke zu seyn und philosophische Bedeutung zu haben, muß er noch viel näher bestimmt seyn.

Zweitens: „Um ihrer Einfachheit willen werden die Monaden durch eine andere Monade nicht in ihrem innern Wesen verändert; es findet keine ursachliche Verbindung zwischen ihnen Statt." Eine jede derselben ist ein gegen das Andere Gleichgültiges, Selbstständiges; sonst wäre sie keine Entelechie. Jede ist so für sich, daß alle ihre Bestimmungen und Modificationen ganz in ihnen allein vorgehen, und kein Bestimmtwerden von Außen Statt findet. Leibnitz sagt: „Es giebt drei Weisen der Verbindung von Substanzen: 1) Ursächlichkeit, Influenz; 2) das Verhältniß der Assistenz; 3) das Verhältniß der Harmonie. Das Verhältniß des Einflusses ist ein Verhältniß der Vulgarphilosophie. Da man aber nicht begreifen kann, wie materielle Partikeln oder immaterielle Qualitäten von Einer Substanz in die andere übergehen können, so muß man solche Vorstellung verlassen." Nimmt man die Realität des Vielen an, so kann durchaus kein Uebergang seyn; jedes ist ein Letztes, absolut Selbstständiges. „Das System der Assistenz," nach Cartesius, „ist eine überflüssige Sache, ein Deus ex machina, weil immer Mirakel in natürlichen Sachen angenommen werden." Nimmt man selbstständige Substanzen an, wie Cartesius, so kann kein Causal-Nexus gedacht werden; denn dieser setzt einen Einfluß,

[1] Leibnitzii De ipsa natura sive de vi insita actionibusque creaturarum (Oper. T. II, P. II), §. 11, p. 55; Principia philosophiae, §. 3—6, 18, p. 20—22; Principes de la nature et de la grace, §. 2, p. 32.

eine Beziehung des Einen auf das Andere voraus, und so ist das Andere keine Substanz. „Es bleibt also nur Harmonie, an sich seyende Einheit übrig. Die Monade ist also einfach in sich beschlossen, kann nicht durch Anderes bestimmt werden; dieses Andere kann nicht in sie gesetzt werden. Sie kann weder außer sich heraus, noch können Andere in sie hinein." [1] Das ist auch das Spinozistische Verhältniß: jedes Attribut stellt die Essenz Gottes für sich ganz dar, Ausgedehntes und Denken wirken nicht auf einander.

Drittens „aber müssen diese Monaden zugleich gewisse Qualitäten haben, Bestimmungen an ihnen selbst, innere Actionen, durch welche sie von andern unterschieden sind. Es kann nicht zwei gleiche Dinge geben; denn sonst eben wären sie nicht zwei, nicht unterschieden, sondern ein und dasselbe." [2] Hier kommt denn nun der Leibnitzische Grundsatz des Nichtzuunterscheidenden zur Sprache. Was nicht an sich unterschieden ist, ist nicht unterschieden. Dieses kann trivial genommen werden: Es gebe nicht zwei Individuen, die einander gleich sind. Für solche sinnliche Dinge hat der Satz kein Interesse: es ist prima facie gleichgültig, ob es zwei Dinge giebt, die sich gleich sind oder nicht; es kann auch immer ein Unterschied des Raumes seyn. Dieß ist der oberflächliche Sinn, der uns nichts

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 7, p. 21; Troisième éclaircissement du système de la communication des substances (Oper. T. II, P. I), p. 73. (Recueil T. II, p. 402.)

[2] Leibnitzii Principia philosophiae §. 8—9, p. 21; Oper. T. II, P. I, p. 128—129, §. 4—5: Il n'y a point deux individus indiscernables. Un gentilhomme d'esprit de mes amis, en parlant avec moi en présence de Mad. l'Electrice dans le jardin de Herrenhausen, crut qu'il trouverait bien deux feuilles entièrement semblables. Mad. l'Electrice l'en défia, et il courut longtemps en vain pour en chercher. Deux gouttes d'eau ou de lait regardées par le microscope se trouveront discernables. C'est un argument contre les Atomes (Recueil, T. I, p. 50). — Vergl. Hegel's Werke: Band IV, S. 45.

angeht. Der nähere Sinn ist jedoch, daß Jedes an ihm selbst ein Bestimmtes, sich von Anderem an ihm selbst Unterscheidendes sey. Ob zwei Dinge gleich oder ungleich sind, ist nur eine Vergleichung, die wir machen, die in uns fällt. Das Nähere aber ist der bestimmte Unterschied an ihnen selbst. Der Unterschied muß Unterschied an ihm selbst seyn, nicht für unsere Vergleichung, sondern das Subject muß den Unterschied als seine eigene Bestimmung haben; d. h. die Bestimmung muß dem Individuum immanent seyn. Nicht nur wir unterscheiden das Thier durch seine Klauen, sondern es unterscheidet sich wesentlich dadurch, wehrt sich, erhält sich. Sind zwei Dinge bloß dadurch verschieden, daß sie zwei sind, so ist jedes Eins; Zwei macht aber an sich kein unterschiedenes Verhältniß aus, sondern der bestimmte Unterschied an sich ist die Hauptsache.

Viertens: „Die Bestimmtheit und die dadurch gesetzte Veränderung ist aber ein innerliches, an sich seyendes Princip; es ist eine Vielheit von Modificationen, von Verhältnissen zu den sie umgebenden Wesen, aber eine Vielheit, die in der Einfachheit eingeschlossen bleibt. Eine solche Bestimmtheit und Veränderung, die so im Wesen selbst bleibt und vorgeht, ist nun eine Perception;" und daher sagt Leibnitz, alle Monaden sind vorstellend (denn perceptio können wir durch Vorstellung übersetzen). Mit andern Worten, sie sind an sich allgemein; denn die Allgemeinheit ist eben die Einfachheit in der Vielheit, also eine Einfachheit, die zugleich Veränderung, Bewegung der Vielheit ist. Dieß ist eine sehr wichtige Bestimmung; in der Substanz selbst ist die Negativität, die Bestimmtheit gesetzt, ohne ihre Einfachheit und ihr Insichseyn aufzugeben. Näher ist darin dieser Idealismus enthalten, daß das Einfache ein an ihm selbst Unterschiedenes sey, und ungeachtet seiner Veränderung doch Eins sey und in der Einfachheit bleibe: wie z. B. Ich, mein Geist. Ich habe viele Vorstellungen, ein Reichthum von Gedanken ist in mir; und doch bleibe ich, dieser Unterschiedenheit ungeachtet, Eines. Dieß ist diese Idealität, daß das Unterschiedene zugleich aufgehoben ist, als Eins bestimmt ist; die Monaden sind so durch Modificationen in ihnen selbst, nicht aber durch äußerliche Bestimmungen unterschieden. Diese in den Monaden eingeschlossenen Bestimmungen sind in ihnen auf ideelle Weise; diese Idealität in der Monade ist in ihr selbst ein Ganzes, so daß diese Unterschiede nur Vorstellungen sind. Das ist der absolute Unterschied, was der Begriff genannt wird; was im bloßen Vorstellen auseinander fällt, wird zusammengehalten. Dieß ist das Interessante der Leibnitzischen Philosophie. Diese Idealität kommt eben so dem Materiellen zu, welches auch eine Vielheit von Monaden ist; daher ist das Leibnitzische System ein Intellectualsystem, dem zu Folge alles Materielle ein Vorstellendes, Percipirendes sey. Als solches Vorstellendes ist die Monade, sagt Leibnitz, thätig; denn Thätigkeit ist Unterschiedenseyn in Einem, und das ist erst der wahrhafte Unterschied. Die Monade ist nicht nur vorstellend, sondern verändert sich auch, bleibt aber dabei doch in sich selbst absolut, was sie ist; diese Veränderung gründet sich auf Thätigkeit. „Die Thätigkeit des innern Princips, wodurch es von einer Perception zur andern fortgeht, ist ein Begehren (appetitus)." Die Veränderung im Vorstellen ist Begehren, und das ist die Spontaneität der Monade; es kommt Alles nur ihr selbst zu, und die Kategorie der Influenz fällt weg. In der That, diese Intellectualität aller Dinge ist ein großer Gedanke Leibnitzens: „Alle Vielheit ist in die Einheit eingeschlossen;"[1] — die Bestimmtheit ist nicht eine Differenz gegen ein Anderes, sondern in sich reflectirt, und sich erhaltend. Dieß ist eine Seite; die Sache ist darin aber nicht vollständig, sie ist ebenso different gegen Anderes.

Fünftens. Diese Vorstellungen sind nicht nothwendig bewußte Vorstellungen: ebensowenig alle Monaden, als vorstellende, bewußte. Bewußtseyn ist zwar selbst Perception, aber

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 10—16, p. 21—22; Principes de la nature et de la grace, §. 2, p. 32.

ein höherer Grad derselben; Perceptionen des Bewußtseyns nennt Leibnitz Apperceptionen. Den Unterschied von den bloß vorstellenden Monaden und den selbstbewußten setzt Leibnitz in einen Gradunterschied der Deutlichkeit. Der Ausdruck Vorstellung hat aber allerdings etwas Ungeschicktes, da wir gewohnt sind, ihn nur dem Bewußtseyn, und dem Bewußten als solchem zuzuschreiben; Leibnitz aber nimmt auch bewußtloses Vorstellen an. Wenn er nun bewußtlose Vorstellungen in Beispielen aufzeigt, so beruft er sich auf den Zustand der Ohnmacht, des Schlafs, in denen wir bloße Monaden sind; und daß Vorstellungen ohne Bewußtseyn in solchen Zuständen vorhanden sind, beweist er daraus, daß wir unmittelbar nach dem Aufwachen aus dem Schlafe Perceptionen haben: also müssen andere da gewesen seyn, denn eine Perception entspringt nur aus andern.[1] Das ist ein unbedeutendes empirisches Aufweisen.

Sechstens: Diese Monaden machen nun das Princip alles Seyenden aus. Die Materie ist nichts Anderes, als ihr leidendes Vermögen. Dieß leidende Vermögen macht eben die Dunkelheit der Vorstellungen aus oder eine Betäubung, die nicht zum Unterscheiden, zum Begehren oder zur Thätigkeit kommt.[2] Das ist eine richtige Bestimmung jenes Vorstellens; nach dem Momente der Einfachheit ist es Seyn, Materie. Diese ist an sich Thätigkeit; „bloßes Ansichseyn ohne Gesetztseyn," wäre daher der bessere Ausdruck. Das Uebergehen von der Dunkelheit zur Klarheit beweist Leibnitz durch Ohnmacht.

Siebentens: Die Körper als Körper sind Aggregate von Monaden; sie sind Haufen, welche nicht Substanzen heißen können, so wenig als eine Heerde Schaafe diesen Namen führen

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 19—23, p. 22—23; Principes de la nature et de la grace, §. 4, p. 33—34; Nouveaux essais sur l'entendement humain (Oeuvres philosophiques de Leibnitz par Raspe), Liv. II, Ch. IX, §. 4, p. 90.

[2] Leibnitzii De anima brutorum (Op. T. II, P. I), §. 2—4, p. 230—231.

kann.[1] Die Continuität derselben ist eine Ordnung oder Ausdehnung, der Raum aber nichts an sich;[2] er ist nur in einem Andern, oder eine Einheit, die unser Verstand jenem Aggregate giebt.[3]

b. Leibnitz bestimmt und unterscheidet nun unorganische, organische und bewußte Monaden, als die Haupt-Momente, näher auf folgende Art.

α. Solche Körper, die keine innere Einheit haben, deren Momente bloß durch den Raum oder äußerlich verbunden sind, sind unorganische; sie haben nicht eine Entelechie oder eine Monade, die über die übrigen herrscht.[4] Die Continuität des Raums hat als bloße äußere Beziehung, nicht den Begriff der Gleichheit dieser Monaden an ihnen selbst an sich. Die Continuität ist in der That als eine Ordnung, Gleichheit an ihnen selbst zu setzen. Leibnitz bestimmt daher ihre Bewegungen als einander gleich, als eine Zusammenstimmung derselben;[5] — d. h. aber wieder, die Gleichheit ist nicht an ihnen selbst. In der That macht die Continuität die wesentliche Bestimmung des Unorganischen aus; aber sie muß auch zugleich nicht als Aeußeres oder als Gleichheit aufgefaßt werden, sondern als durchdringende oder durchgedrungene Einheit, welche die Einzelnheit in sich aufgelöst hat, als eine Flüssigkeit. Aber dazu kommt Leibnitz nicht,

[1] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 214—215, §. 3; De ipsa natura sive de vi insita, §. 11, p. 55; Système nouveau de la nature et de la communication des substances (Op. T. II, P. I), p. 50, 53.

[2] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 79, 121, 234—237, 280, 295; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XIII, §. 15, 17, p. 106—107.

[3] Leibnitz: Nouveaux essais sur l'entend. humain, L. II, Ch. XII, §. 7, p. 102—103; Ch. XXI, §. 72, p. 170; Ch. XXIV, §. 1, p. 185.

[4] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 39; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. III, Ch. VI, §. 24, p. 278; §. 39, p. 290.

[5] Leibnitzii Oper. T. II, P. II, p. 60; Nouveaux essais sur l'entendement humain, L. II, Ch. XXIII, §. 23, p. 181.

weil ihm Monaden das absolute Princip sind, die Einzelnheit das sich nicht Aufhebende ist.

β. Eine höhere Stufe des Seyns sind die belebten und beseelten Körper, in welchen Eine Monade die Herrschaft über die übrigen hat. Der mit der Monade verbundene Körper, von dem die Eine Monade die Entelechie oder Seele ist, wird mit dieser Seele ein Lebendiges, ein Thier genannt. Eine solche Entelechie herrscht über die anderen, jedoch nicht realiter, sondern formal; aber die Glieder dieses Thiers sind selbst wieder solche Beseelte, deren jedes abermals seine herrschende Entelechie in ihm hat.[1] Herrschen ist aber hier nur ein uneigentlicher Ausdruck. Dieß Herrschen ist nicht über Andere, denn alle sind selbstständig; es ist also nur ein formeller Ausdruck. Hätte Leibnitz sich nicht mit dem Worte Herrschaft beholfen, und dieß näher entwickelt, so hätte eben diese übergreifende Monade die anderen aufgehoben, als negativ gesetzt; das Ansichseyn der andern Monaden, oder das Princip des absoluten Seyns dieser Punkte oder Individuen, wäre verschwunden. Doch diese Beziehung derselben auf einander werden wir nachher sehen.

γ. Die bewußte Monade unterscheidet sich nun von den nackten (materiellen) Monaden durch die Deutlichkeit des Vorstellens. Aber es ist dieß freilich nur ein unbestimmtes Wort, ein formeller Unterschied; es deutet darauf hin, daß das Bewußtseyn eben das Unterscheiden des Ununterschiedenen, das Unterscheiden die Bestimmtheit des Bewußtseyns ausmacht. Bestimmter bestimmt Leibnitz den Unterschied des Menschen, daß „er der Erkenntniß nothwendiger und ewiger Wahrheiten fähig ist," — oder daß er das Allgemeine vorstellt einerseits und dann das Zusammenhängende; die Natur und das Wesen des Selbstbewußtseyns liegt in der Allgemeinheit der Begriffe. „Diese ewigen Wahrheiten beruhen auf zwei Grundsätzen: der eine Satz ist der des Widerspruchs, der andere der des zureichenden Grundes." Jener ist die Einheit unmittelbar Weise als Satz ausgedrückt, das Unterscheiden Nichtzuunterscheidender, A = A; er ist die Definition des Denkens, aber nicht ein Satz, der eine Wahrheit als Inhalt enthielte, oder nicht den Begriff der Unterscheidung als solcher ausdrückt. Das andere wichtige Princip dagegen war: Was im Gedanken nicht unterschieden ist, ist nicht unterschieden (S. 411). „Der Satz des Grundes ist, daß Alles seinen Grund hat,"[1] — das Besondere das Allgemeine zum Wesen hat. Die nothwendige Wahrheit muß ihren Grund so an ihr haben, daß er durch Analyse gefunden wird, d. h. eben durch jenen Satz der Identität. Die Analyse ist nämlich die beliebte Vorstellung von Auflösung in einfache Begriffe und Sätze: eine Auflösung, die deren Beziehung vernichtet, also in der That einen Uebergang in das Entgegengesetzte macht, aber ohne ein Bewußtseyn darüber zu haben, und darum auch den Begriff ausschließt; denn jedes Entgegengesetzte hält sie nur in seiner Identität mit sich fest. Zureichender Grund scheint ein Pleonasmus zu seyn; Leibnitz verstand aber darunter Zwecke, Endursachen (causae finales), deren Unterschied von dem Causal-Nexus oder der wirkenden Ursache er hier zur Sprache bringt.[2]

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 65—71, p. 28; Principes de la nature et de la grace, §. 3—4, p. 32—33.

c. Das Allgemeine selbst, das absolute Wesen, das bei Leibnitz noch etwas Anderes ist, als jene Monaden, spaltet sich nun auch in zwei Seiten, nämlich in das allgemeine Seyn und das Seyn als Einheit der Entgegengesetzten.

α. Jenes Allgemeine ist Gott, als die Ursache der Welt, zu dessen Bewußtseyn jenes Princip des zureichenden Grundes denn allerdings den Uebergang macht. Die Existenz Gottes ist nur eine Folge der ewigen Wahrheiten; denn diese müssen als die

[1] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 29—31, p. 24; Principes de la nature et de la grace, §. 5, p. 34; Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 44, p. 115.

[2] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 7, p. 35.

Gesetze der Natur einen allgemeinen zureichenden Grund haben, welcher sich eben als Gott bestimmt. Die ewige Wahrheit ist also das Bewußtseyn des an und für sich Allgemeinen und Absoluten; und dieß Allgemeine, an und für sich Absolute ist Gott, der, als Eins mit sich, die Monade der Monaden, die absolute Monas ist. Hier kommt wieder der langweilige Beweis von seinem Daseyn: Er ist der Quell der ewigen Wahrheiten und Begriffe, und ohne ihn würde keine Möglichkeit Wirklichkeit haben; er hat den Vorzug, in seiner Möglichkeit zugleich zu existiren.[1] Gott ist auch hier die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit, aber auf begrifflose Weise; was nothwendig ist, aber nicht begriffen wird, wird in ihn verlegt. So ist Gott erstens mehr als Allgemeines gefaßt, aber schon nach der Seite der Beziehung Entgegengesetzter.

β. Was nun diese zweite Seite, die absolute Beziehung Entgegengesetzter selbst betrifft, so kommt sie erstens in der Form von absolut Entgegengesetzten des Gedankens, dem Guten und dem Bösen, vor. „Gott ist Urheber der Welt," sagt Leibnitz; das bezieht sich sogleich auf das Uebel. Diese Beziehung ist es, um die sich das philosophische Bestreben herumdreht, zu deren Einheit es aber nicht gelangte; das Uebel in der Welt wurde nicht begriffen, weil über den fixen Gegensatz nicht hinaus gekommen wurde. Das Resultat der Leibnitzischen Theodicee ist ein Optimismus, auf den hinkenden und langweiligen Gedanken gestützt, Gott habe, da einmal eine Welt habe werden sollen, aus den unendlich vielen möglichen Welten die möglichst beste, — die vollkommenste erwählt, insofern sie vollkommen seyn konnte bei dem Endlichen, was sie enthalten sollte.[2] Dieß läßt sich wohl im Allgemeinen sagen, aber diese Vollkommenheit ist kein

[1] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 8, p. 35; Principia philosophiae, §. 43—46, p. 25.

[2] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 6—8, p. 83—85; Principes de la nature et de la grace, §. 10, p. 36.

bestimmter Gedanke, sondern ein schlechter, populärer Ausdruck, so ein Geschwätze von Möglichkeit der Vorstellung oder Einbildung; Voltaire hat dieß lustig persiflirt. Auch die Natur des Endlichen ist damit nicht bestimmt. Weil die Welt, heißt es, ein Inbegriff endlicher Wesen seyn sollte, so konnte das Uebel nicht von ihr getrennt werden, da Uebel Negation, Endlichkeit ist.[1] Es bleibt da die Realität und Negation ebenso gegeneinander über stehen, als vorhin. Das ist die Hauptvorstellung in der Theodicee. So etwas kann man wohl im gemeinen Leben sagen. Wenn ich eine Waare auf dem Markt in einer Stadt holen lasse, und sage, sie sey zwar nicht vollkommen, aber die beste, die zu haben gewesen: so ist dieß ein ganz guter Grund, mich zufrieden zu geben. Aber Begreifen ist ein ganz Anderes. Es ist bei Leibnitz weiter nichts gesagt als, die Welt sey gut, aber auch Uebels darin; — es bleibt dasselbe vor, wie nach. „Weil sie einmal habe endlich seyn sollen," — ist dann eine bloße Wahl und Willkühr Gottes. Die nächste Frage wäre also: Warum und wie ist im Absoluten und in seinen Entschlüssen Endlichkeit? und dann erst darf aus der Bestimmung der Endlichkeit das Uebel, das allerdings in ihr liegt, abgeleitet werden.

Leibnitz antwortet auf jene Frage zwar: „Gott will das Uebel nicht; das Uebel fällt nur indirect in die Folgen" (blind), „weil manchmal das größere Gut nicht erlangt werden könnte, wenn die Uebel nicht vorhanden wären. Also sind sie Mittel zum guten Zwecke." Warum gebraucht Gott aber nicht ein anderes Mittel? Es ist immer äußerlich, nicht an und für sich. „Ein moralisches Uebel darf nicht als Mittel betrachtet werden, noch muß man (nach dem Apostel) Uebels thun, um des Guten willen; aber es hat doch oft das Verhältniß einer conditio sine qua non des Guten. Das Böse ist in Gott nur der

[1] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 20, p. 96, 97; §. 32—33, p. 106—107; T. II, P. II, §. 153, p. 57—58; §. 378, p. 256—257.

Gegenstand eines erlaubenden Willens (voluntatis permissivae);" ein solcher wäre aber Alles, was das Schlechte. „Gott hat also unter den Gegenständen seines Willens das Beste, als den letzten Zweck: das Gute aber als einen beliebigen (qualemcunque), auch das untergeordnete: die gleichgültigen Dinge aber und die Uebel oft als Mittel: das Böse jedoch nur als Bedingung einer sonst nothwendigen Sache (rei alioqui debitae), die ohne sie nicht wäre; in welchem Sinne Christus sagte, Aergerniß müsse seyn." [1]

Im Allgemeinen ist man mit der Antwort zufrieden: „Nach der Weisheit Gottes müssen wir annehmen, daß die Gesetze der Natur die besten sind;" aber diese Antwort ist für eine bestimmte Frage nicht hinreichend. Man will das Gute dieses Gesetzes erkennen; das wird nicht geleistet. Heißt es z. B.: „Das Gesetz des Falls, in welchem das Verhältniß der Zeiten und Räume das Quadrat ist, ist das beste," so könnte man für die Mathematik auch jede andere Potenz gebrauchen. Wenn Leibnitz antwortet: „Gott hat dieß gemacht;" so ist das keine Antwort. Wir wollen den bestimmten Grund dieses Gesetzes erkennen; solche allgemeine Bestimmungen lauten fromm, sind aber nicht genügend.

γ. Das Weitere ist dieses, daß der zureichende Grund sich auf die Vorstellung von den Monaden beziehe. Die Principien der Dinge sind die Monaden, deren jede für sich ist, ohne auf die andere zu wirken. Wenn nun die Monade der Monaden, Gott, die absolute Substanz ist, und die einzelnen Monaden durch seinen Willen geschaffen sind, so hört die Substantialität derselben auf. Es ist so ein Widerspruch vorhanden, der in sich unaufgelöst bleibt: zwischen der Einen substantiellen Monade, und dann den vielen Monaden, die selbstständig seyn sollen, weil ihr Wesen darin liegt, nicht in Beziehung auf einander zu stehen. Um jedoch zugleich die in der Welt vorhandene Harmonie aufzuzeigen, faßt Leibnitz das Verhältniß von Monaden zu Monaden allgemeiner als die Einheit entgegengesetzt Seyender, nämlich der Seele und des Körpers. Diese Einheit stellt er als eine nicht differente, als eine begriffslose Beziehung vor, d. h. als eine prästabilirte Harmonie. [1] Leibnitz gebraucht hierbei das Beispiel von zwei Uhren, die auf dieselbe Stunde gestellt sind und gleichen Gang haben; [2] so geht die Bewegung des denkenden Reichs in der Bestimmung nach Zwecken vor, und das Fortgehen des körperlichen ihm entsprechenden Reichs nach allgemeinem Causal-Zusammenhang. [3] Es ist dasselbe, wie bei Spinoza, daß diese beiden Seiten des Universums unter sich keinen Zusammenhang haben, eine nicht auf die andere einwirkt, sondern beide völlig gleichgültig gegen einander sind, überhaupt die differente Beziehung des Begriffs fehlt. In dem abstracten Denken, das ohne Begriff ist, erhält nun jene Bestimmtheit die Form der Einfachheit, des Ansich, des Gleichgültigseyns gegen Anderes, eines bewegungslosen Reflectirtseyns: wie schon das abstracte Roth gleichgültig gesetzt ist gegen Blau u. s. f. Hier verläßt, wie vorher, den Leibnitz sein Princip der Individuation; es hat nur den Sinn, ausschließendes Eins zu seyn, nicht über das Andere überzugreifen: oder es ist nur vorgestelltes Eins, nicht sein Begriff. Die Seele hat also eine Reihe von Vorstellungen, die sich aus ihrem Innern entwickeln, und diese Reihe ist ursprünglich bei der Schöpfung in sie gelegt: d. i. die Seele ist eben unmittelbar diese an sich seyende Bestimmtheit; aber Bestimmtheit ist nicht an sich, sondern die reflectirte Entfaltung dieser Bestimmtheit in der Vorstellung ist ihr Daseyn. Mit dieser Reihe von unterschiedenen Vorstellungen geht nun eine Reihe von Bewegungen des Kör-

[1] Leibnitzii Causa Dei asserta per justitiam ejus (Essais de Théodicée, T. II), §. 34—39, p. 385—386.

[1] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 3, p. 33; Premier éclaircissement du système de la communication des substances, p. 70.

[2] Leibnitz: Second et troisième éclaircissemens du système de la communication des substances, p. 71—73.

[3] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 82, p. 30; Principes de la nature et de la grace, §. 11, p. 36.

pers oder des außer der Seele Seyenden parallel.[1] Wesentliches Moment der Realität sind Beide; sie haben Gleichgültigkeit gegen einander, aber ebenso wesentliche differente Beziehung.

Indem nun jede Monade, als in sich geschlossen, nicht auf den Körper und seine Bewegungen einwirkt, und doch die unendliche Menge ihrer Atome einander entsprechen, so legt Leibnitz diese Harmonie in Gott; die nähere Bestimmung des Verhältnisses und der Thätigkeit der Monade der Monaden ist also, daß sie das Prästabilirende in den Veränderungen der Monaden ist.[2] Gott ist der zureichende Grund, die Ursache dieses Entsprechens; er hat die Menge der Atome so eingerichtet, daß die ursprünglichen Veränderungen, die sich innerhalb Einer Monade entwikkeln, den Veränderungen der andern entsprechen. Die prästabilirte Harmonie ist also etwa so zu denken: Wenn ein Hund Prügel kriegt, so entwickelt sich der Schmerz in ihm, der Prügel entwickelt sich ebenso in sich, ebenso der Schlagende; ihre Bestimmungen entsprechen einander alle, und zwar nicht durch ihren objectiven Zusammenhang, da Jedes selbstständig ist.[3] Das Princip der Zusammenstimmung unter den Monaden kommt mithin nicht ihnen zu, sondern ist in Gott, der eben dadurch die Monade der Monaden, ihre absolute Einheit ist. Wir sahen von Anfang an, wie Leibnitz zu dieser Vorstellung kam. Jede Monade ist vorstellend überhaupt, und, als solche, Vorstellung des Universums, also an sich Totalität der ganzen Welt. Damit ist aber diese Vorstellung noch nicht eine bewußte; die nackte Monade ist ebenso an sich das Universum, und das Unterscheiden ist die Entwickelung dieser Totalität in ihr.[4] Das, was sich in ihr entwickelt,

[1] Leibnitz: Système nouveau de la nature et de la communication des substances, p. 54—55.

[2] Leibnitzii Principia philosophiae, §. 90, p. 31; Principes de la nature et de la grace, §. 12—13, p. 36—37; §. 15, p. 37—38.

[3] Leibnitzii Oper. T. II, P. I, p. 75—76.

[4] Leibnitzii Principia philosoph., §. 58—62, p. 27; Oper. T. II, P. I, p. 46—47.

ist zugleich in Harmonie mit allen andern Entwickelungen; Alles ist Eine Harmonie. „Im Universum ist Alles auf's Genauste verknüpft, es ist aus Einem Stücke, wie ein Ocean: die geringste Bewegung pflanzt ihre Wirkung bis in jede Weite fort."[1] Aus einem Sandkörnchen, meint Leibnitz, könnte das ganze Universum in seiner ganzen Entwickelung begriffen werden, — wenn wir das Sandkörnchen ganz erkennten. Das heißt weiter nicht viel gesagt, so glänzend es aussieht; denn das übrige Universum ist noch etwas mehr und Anderes, als ein Sandkörnchen, das wir erkennen. Sein Wesen sey das Universum, ist ein leeres Geschwätz; denn eben das Universum als Wesen ist nicht das Universum. Zu dem Sandkorn muß noch Manches hinzukommen, was nicht darin ist; und indem so der Gedanke mehr hinzuthut als Sandkörner existiren, so kann das Universum und seine Entwickelung dann allerdings begriffen werden. So hat oder ist also nach Leibnitz jede Monade die Vorstellung des ganzen Universums, d. h. eben sie ist Vorstellung überhaupt: aber zugleich eine bestimmte, wodurch sie *diese* Monade ist, also Vorstellung nach ihrer besondern Lage und Umständen.[2]

Indem die Vorstellungen der Monade in sich selbst, die ihr Universum ausmachen, sich als das Geistige in ihr nach den Gesetzen ihrer eigenen Thätigkeit und Begierde, wie die Bewegungen ihrer Außenwelt nach den Gesetzen der Körper, aus sich entwickeln: so ist die *Freiheit* eben nur diese *Spontaneität* der immanenten Entwickelung, aber als eine bewußte. Die Magnetnadel hat dagegen nur Spontaneität ohne Bewußtseyn, folglich ohne Freiheit. Denn, sagt Leibnitz, die Natur der Magnetnadel ist, sich nach Norden zu richten; hätte sie Bewußtseyn, so würde sie sich vorstellen, daß dieß ihre Selbstdetermination sey: so hätte sie den Willen, sich nach ihrer

[1] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. I, P. I, §. 9, p. 85—86.

[2] Leibnitz: Principes de la nature et de la grace, §. 12—13, p. 36—37; Oper. T. II, P. I, p. 337.

Natur zu geriren.[1] Aber insofern dann im Verlaufe der bewußten Vorstellungen kein nothwendiger Zusammenhang eintritt, sondern Zufälligkeit und Sprünge erscheinen, so kommt dieß nach Leibnitz (Oper. T. II, P. I, p. 75) daher, „weil die Natur einer erschaffenen Substanz es mit sich bringt, daß sie sich unaufhörlich in einer gewissen Ordnung verändert, welche sie selbstthätig (spontanément) durch alle die Zustände leitet, die ihr begegnen werden; so daß derjenige, der Alles sieht, in dem gegenwärtigen Zustande der Substanz auch den vergangenen und künftigen erkennt. Das Gesetz der Ordnung, das die Individualität der besondern Substanz bestimmt, hat eine genaue Beziehung zu dem, was in jeder andern Substanz und im ganzen Universum vorgeht." D. h. an sich ist die Monade nicht, oder es giebt zweierlei Ansichten: sie als selbstthätig der Form nach erzeugend ihre Vorstellungen, und sie als Moment des Ganzen der Nothwendigkeit zu setzen; das heißt, nach Spinoza, sie von beiden Seiten betrachten. Ein organisches Ganze, ein Mensch ist so z. B. dieß, aus sich selbst seinen Zweck zu setzen; zugleich liegt in seinem Begriffe, auf ein Anderes gerichtet zu seyn. Er stellt sich dieß und jenes vor, will dieß oder jenes; seine Thätigkeit wendet sich dahin, und bringt Veränderungen hervor. Seine innere Bestimmung wird so leibliche Bestimmung, und dann Veränderung nach Außen; er erscheint als Ursach, wirkend auf andere Monaden. Dieß Füreinanderesseyn ist aber nur ein Schein. Denn das Andere, d. h. das Wirkliche, ist, insofern die Monade es bestimmt, d. h. negativ setzt, das Passive, was sie an ihr selbst hat; alle Momente sind ja in ihr beschlossen, und eben darum bedarf sie nicht anderer Monaden, sondern nur der Gesetze der Monaden in sich selbst. Wenn aber das Füreinanderesseyn ein Schein ist, so ist es ebenso dieß Fürsichseyn; denn dieses hat nur Bedeutung in Beziehung auf das Füreinanderesseyn.

[1] Leibnitz: Essais de Théodicée, T. II, P. III, §. 291, p. 184—185; T. I, P. I, §. 50, p. 119.

Das Große an Leibnitz ist diese Intellectualität des Vorstellens, das Leibnitz aber nicht auszuführen gewußt hat; und aus diesem Grunde ist diese Intellectualität zugleich unendliche Vielheit, die absolut selbstständig geblieben ist, weil diese Intellectualität das Eins nicht zu überwältigen gewußt hat. Die Trennung im Begriffe, die bis zum Entlassen aus sich selbst geht, dem Scheinen in unterschiedene Selbstständigkeit, hat Leibnitz nicht in die Einheit zusammenzufassen gewußt. Die Zusammenstimmung dieser beiden Momente, des Ganges der Vorstellungen und des Ganges der äußern Dinge, gegenseitig als Ursach und Wirkung erscheinend, weiß Leibnitz nicht an und für sich zu beziehen; er läßt sie daher auseinanderfallen, wiewohl Jedes für das Andere passiv ist. Näher betrachtet er also Beides wohl in Einer Einheit; aber ihr Thätigseyn ist zugleich nicht für sie. Unbegreiflich wird daher jeder Fortgang für sich, weil der Gang der Vorstellung als durch Zwecke an ihm selbst dieß Moment des Andersseyns oder der Passivität bedarf, und wieder der Zusammenhang der Ursache und Wirkung das Allgemeine: Jedes aber dieses seines andern Moments entbehrt. Die nach Leibnitz durch die prästabilirte Harmonie hervorzubringende Einheit, daß die Bestimmung des Willens des Menschen und die äußere Veränderung zusammenstimmt, ist also durch ein Anderes, wenn auch nicht von Außen gesetzt; denn dieß Andere ist Gott. Vor Gott sollen die Monaden nicht selbstständig, sondern ideell und in ihn absorbirt seyn.

Damit träte nun die Forderung ein, in Gott eben zu begreifen jene Einheit von dem, was vorher auseinander fällt; allein Gott hat das Privilegium, daß ihm das aufgebürdet wird, was nicht begriffen werden kann. Das Wort Gott ist so die Aushülfe, die zu einer Einheit führt, die selbst nur eine gemeinte ist; denn das Herausgehen des Vielen aus dieser Einheit wird nicht aufgezeigt. Gott spielt daher in der neuern Philosophie eine weit größere Rolle, als in der alten, weil jetzt das Begreifen des absoluten Gegensatzes von Denken und Seyn Hauptforderung ist.

So weit bei Leibnitz Gedanken fortgehen, so weit das Universum; wo das Begreifen aufhört, hört das Universum auf, und es fängt Gott an: so daß später sogar dafür gehalten wurde, durchs Begreifen werde Gott schlecht, weil er dann in die Endlichkeit herabgezogen sey. Es wird in jenem Verfahren von Bestimmtem ausgegangen, dieß und jenes als nothwendig gesetzt; indem dann aber die Einheit dieser Momente nicht begriffen wird, so wird sie in Gott verlegt. Gott ist also gleichsam die Gosse, worin alle die Widersprüche zusammenlaufen; eine solche populare Sammlung ist nun Leibnitzens Theodicee. Da sind immer allerhand Ausreden auszuklügeln: Bei'm Widerspruch von Gottes Gerechtigkeit und Güte, daß die eine die andere temperire: Wie sich das Vorherwissen Gottes und die menschliche Freiheit vertrage; — allerhand Synthesen, die nie auf den Grund kommen, noch Beides als Momente aufzeigen.

Dieß sind die Haupt-Momente der Leibnitzischen Philosophie. Es ist eine Metaphysik, die von einer beschränkten Verstandesbestimmung ausgeht: nämlich von der absoluten Vielheit, so daß der Zusammenhang nur als Continuität aufgefaßt werden kann. Dadurch ist schon die absolute Einheit aufgehoben, aber sie ist vorausgesetzt; und die Vermittelung der Einzelnen mit einander ist nur so zu erklären, daß es Gott ist, der die Harmonie in den Veränderungen der Einzelnen bestimmt. Dieß ist ein künstliches System, das auf der Verstandes-Kategorie des Absolutseyns der abstracten Einzelnheit begründet ist. Das Wichtige bei Leibnitz liegt in den Grundsätzen, in dem Princip der Individualität und dem Satze der Ununterscheidbarkeit.

2. Wolf.

Unmittelbar an Leibnitz schließt sich nun die Wolfische Philosophie an; denn sie besteht eigentlich darin, daß sie ein pedantisches Systematisiren der Leibnitzischen ist, daher sie auch die Leibnitzisch-Wolfische heißt. Wolf hat sich in der Mathematik sehr

berühmt gemacht, und ebenso durch seine Philosophie, welche in Deutschland lange herrschend gewesen ist. Mit Wolf, als dem Lehrer des Verstandes, ist eine systematische Ausführung des vorhandenen philosophischen Stoffes der menschlichen Vorstellungen überhaupt gegeben. Wolf hat sich also vorzüglich um die allgemeine Verstandesbildung der Deutschen große, unsterbliche Verdienste erworben; er darf vor Allen als Lehrer der Deutschen genannt werden. Man kann sagen, daß Wolf erst das Philosophiren in Deutschland einheimisch gemacht hat. Tschirnhausen und Thomasius haben zugleich an diesem Ruhme Theil genommen, besonders dadurch, daß sie über die Philosophie in Deutscher Sprache schrieben. Von Tschirnhausens und Thomasius' Philosophie ist aber ihrem Inhalte nach nicht viel zu sagen, es ist sogenannte gesunde Vernunft: eine Oberflächlichkeit und leere Allgemeinheit, die immer da Statt findet, wo der Anfang mit dem Denken gemacht wird. Die Allgemeinheit des Gedankens befriedigt dann, weil Alles darin ist, wie in einem Sittenspruch, der aber in seiner Allgemeinheit eben keinen bestimmten Inhalt hat. Wolf ist es dann erst, welcher nicht gerade die Philosophie, aber den Gedanken in der Form des Gedankens zum allgemeinen Eigenthum gemacht, und ihn an die Stelle des Sprechens aus dem Gefühl, aus dem sinnlichen Wahrnehmen und in der Vorstellung, in Deutschland gesetzt hat. Dieß ist für die Seite der Bildung höchst wichtig; doch geht sie uns eigentlich hier nichts an, sondern vielmehr nur insofern, als der Inhalt in dieser Form des Gedankens sich als Philosophie geltend macht. Diese Philosophie wurde, als Verstandes-Philosophie zur allgemeinen Bildung: das bestimmte, verständige Denken ist darin Grund-Princip, und breitet sich über den ganzen Umkreis der Gegenstände, die in das Gebiet des Wissens fallen, aus. Für Deutschland, und auch allgemeiner, hat Wolf die Welt des Bewußtseyns definirt, wie man es auch von Aristoteles sagen kann. Was ihn von Aristoteles unterscheidet, ist, daß er sich nur verständig dabei verhalten hat, während Ari-

stoteles den Gegenstand speculativ behandelte. Die Wolfische Philosophie ist also zwar erbaut auf der Leibnitzischen Grundlage: so jedoch, daß das speculative Interesse ganz daraus entfernt ist. Die geistige höhere substantielle Philosophie, die wir bei Böhme in einer eigenen noch barbarischen Gestalt auftreten sahen, ist ganz ausgelöscht und ohne Wirkung in Deutschland verschwunden; selbst seine Sprache wurde vergessen.

In Christian Wolf's Lebensumständen ist dieß am Merkwürdigsten, daß er, geboren 1679 zu Breslau, eines Bäckers Sohn, Anfangs Theologie, dann Philosophie studirte, und 1707 Professor der Mathematik und Philosophie zu Halle wurde. Hier machten ihm die pietistischen Theologen, besonders Lange, die niederträchtigsten Händel. Die Frömmigkeit traute diesem Verstande nicht; ist sie wahrhaft, so geht sie auf einen Inhalt, der speculativer Natur ist, und über den Verstand hinausgeht. Als die Gegner durch ihre Schriften kein Oberwasser erhielten, so griffen sie zu Intriguen. Sie ließen es bei König Friedrich Wilhelm I., dem Vater Friedrich's II., einem barbarischen Soldatenfreunde, anbringen, daß nach Wolf's Determinismus der Mensch keinen freien Willen habe, und die Soldaten daher auch nicht aus freiem Willen desertirten, sondern durch eine besondere Einrichtung Gottes (die prästabilirte Harmonie); — eine Lehre, die, wenn sie unter das Militair verbreitet würde, höchst gefährlich seyn würde. Der König, hierüber höchst aufgebracht, erließ sogleich eine Cabinetsordre, daß Wolf binnen zweimal vier und zwanzig Stunden bei Strafe des Stranges Halle und die Preußischen Staaten verlassen sollte. Wolf verließ also Halle, den 23. November 1723. Die Theologen fügten das Scandal hinzu, daß sie gegen Wolf und seine Philosophie predigten; und der fromme Franke dankte Gott in der Kirche auf den Knien für diese Entfernung Wolf's. Allein die Freude dauerte nicht lange. Wolf war nach Kassel gegangen: ward sogleich als erster Professor der philosophischen Facultät in Marburg angestellt: um dieselbe Zeit von den Akademien der Wissenschaften zu London, Paris und Stockholm zum Mitgliede angenommen: von Peter I. in Rußland aber zum Vicepräsidenten seiner neu errichteten Akademie in Petersburg ernannt. Er wurde auch nach Rußland berufen, was er aber ablehnte, erhielt jedoch ein Ehrengehalt, wurde von dem Churfürsten von Baiern in den Freiherrnstand erhoben, kurz mit äußerlichen Ehren überhäuft, die besonders damals (— auch noch jetzt) vor dem allgemeinen Publicum sehr viel galten, und zu groß waren, als daß sie nicht hätten in Berlin das größte Aufsehen machen müssen. Es wurde dann in Berlin eine Commission niedergesetzt, die ein Gutachten über die Wolfische Philosophie (denn diese hatte nicht vertrieben werden können) zu stellen hatte, und die sie für unschädlich erklärte, namentlich von aller Gefahr für Staat und Religion frei sprach, und den Theologen das Streiten verbot und überhaupt den Mund stopfte. Friedrich Wilhelm erließ nun sehr ehrende Rückberufungsschreiben an Wolf, der jedoch den Ruf anzunehmen Bedenken trug, weil er nicht traute. Von Friedrich II. ward er gleich nach dessen Thronbesteigung 1740 sehr ehrenvoll zurückgerufen (Lange war unterdessen gestorben), und erst jetzt nahm er den Ruf an. Wolf wurde Vicekanzler der Universität; er hatte aber seinen Ruf überlebt, und sein Auditorium war am Ende völlig leer. Er starb 1754. [1]

Einen großen Theil seiner Schriften verfaßte Wolf, wie Tschirnhausen und Thomasius, in seiner Muttersprache, wogegen Leibnitz meist nur Lateinisch oder Französisch schrieb. Dieß ist wichtig; man kann erst dann sagen, wie schon (S. 196 und 231) erinnert worden, daß eine Wissenschaft einem Volke angehört, wenn es sie in seiner eigenen Sprache besitzt: und dieß ist bei der Philosophie am Nothwendigsten. Denn der Gedanke hat eben dieß Moment an ihm, dem Selbstbewußtseyn anzugehö-

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philosoph., Bd. IV, Abth. II, S 571—582; Tiedemann: Geist der speculativen Philos., Bd. VI, S. 511—518; Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Bd. III, §. 79, S. 195—196.

ren oder sein Eigenstes zu seyn; in der eigenen Sprache ausgedrückt, z. B. Bestimmtheit statt Determination, das Wesen statt Essenz u. s. f., ist dieß unmittelbar für das Bewußtseyn, daß diese Begriffe sein Eigenstes sind, mit dem es immer zu thun hat, nicht mit einem Fremden. Die Lateinische Sprache hat eine Phraseologie, einen bestimmten Kreis und Stufe des Vorstellens: es ist einmal angenommen, daß man, wenn Lateinisch geschrieben wird, platt seyn dürfe; es ist unmöglich lesbar oder schreibbar, was man sich erlaubt, Lateinisch zu sagen. Der Titel der Deutschen philosophischen Schriften Wolfs ist immer: „Vernünftige Gedanken von den Kräften des menschlichen Verstandes und ihrem richtigen Gebrauche in der Erkenntniß der Wahrheit, Halle, 1712," 8.; „Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt, Frankfurt und Leipzig, 1719;" „Von der Menschen Thun und Lassen, Halle, 1720;" „Von dem gesellschaftlichen Leben, Halle, 1721;" „Von den Wirkungen der Natur, Halle, 1723;" u. s. f. Ueber alle Theile der Philosophie, bis zur Oekonomie hinaus, hat er Deutsche und Lateinische Quartanten geschrieben, drei und zwanzig dicke Bände Lateinisch, zusammen bei vierzig Quartanten. Seine mathematischen Schriften machen noch besondere viele Quartanten. Leibnitzens Differential- und Integral-Rechnung hat er besonders in allgemeinen Gebrauch gebracht.

Wolf's Philosophie ist nur ihrem allgemeinen Inhalte nach und im Ganzen Leibnitzische Philosophie, nämlich nur in Bezug auf die Hauptbestimmungen der Monaden und der Theodicee, denen er treu geblieben ist; der sonstige Inhalt aber ist empirisch, aus unserer Empfindung, Neigung aufgenommen: ebenso hat Wolf alle Cartesische und sonstige Bestimmungen der allgemeinen Begriffe vollständig aufgenommen. So finden wir bei ihm abstracte Sätze und ihre Beweise mit Erfahrungen vermischt, auf deren ungezweifelter Wahrheit er einen großen Theil seiner

Sätze baut, und bauen und die Gründe daraus hernehmen muß, wenn ein Inhalt herauskommen soll. Bei Spinoza ist dagegen kein Inhalt, als die absolute Substanz und das beständige Rückgehen in sie. Die großen Verdienste Wolf's um die Verstandesbildung Deutschlands, welche jetzt ganz für sich ohne Zusammenhang mit früherer tiefer metaphysischer Anschauung hervortrat (s. oben, S. 428), stehen in gleichem Verhältnisse mit der Dürre und innern Gehaltlosigkeit, in welche die Philosophie versank, die er in ihre förmlichen Disciplinen abtheilte, in verständigen Bestimmungen mit pedantischer Anwendung der geometrischen Methode ausspann, und gleichzeitig mit Englischen Philosophen den Dogmatismus der Verstandes-Metaphysik, nämlich ein Philosophiren, welches das Absolute und Vernünftige durch sich ausschließende Gedankenbestimmungen und Verhältnisse, z. B. Eins und Vieles oder Einfachheit und Zusammensetzung, Endliches und Unendliches, Causal-Verhältniß u. s. f. bestimmt, zum allgemeinen Ton erhob. Wolf hat die scholastisch-Aristotelische Philosophie vollends gründlich verdrängt, und die Philosophie zur allgemeinen, der Deutschen Nation angehörigen, Wissenschaft gemacht. Sonst aber hat er der Philosophie die systematische und gehörige Eintheilung in Fächer gegeben, die noch bis auf die neuesten Zeiten als eine Art von Autorität gegolten hat.

In der theoretischen Philosophie handelt Wolf zuerst die Logik ab, gereinigt von der scholastischen Ausführung: es ist die Verstandes-Logik, die er systematisirt hat. Das Zweite ist die Metaphysik, die vier Theile enthält: erstens die Ontologie, die Abhandlung von den abstracten, ganz allgemeinen Kategorien des Philosophirens, z. B. des Seyns (τὸ ὄν), daß das Eine, das Gute ist; ferner kommt in dieser abstracten Metaphysik die Accidenz, die Substanz, Ursach und Wirkung, das Phänomen u. s. f. vor. Die nächste Lehre ist die Kosmologie, eine allgemeine Körperlehre, die Lehre von der Welt; das sind abstract metaphysische Sätze über die Welt, Daß es keinen Zufall giebt: keinen Sprung in der Natur, — das Gesetz der Continui-

tät. Die Naturlehre und Naturgeschichte schließt Wolf aus. Der dritte Theil der Metaphysik ist die rationelle Psychologie oder Pneumatologie, die Philosophie der Seele, welche von der Einfachheit, Unsterblichkeit, Immaterialität der Seele handelt. Das Vierte endlich ist die natürliche Theologie, welche die Beweise vom Daseyn Gottes aufstellt.[1] Auch schiebt er (Capitel III) eine empirische Psychologie ein. — Die praktische Philosophie theilt er in Naturrecht, Moral, Völkerrecht oder Politik, und Oekonomie.

Das Ganze ist nun vorgetragen in geometrischen Formen, wie Definitionen, Ariome, Theoreme, Scholien, Corollarien u. s. f. In der Mathematik ist der Verstand an der Stelle; denn das Dreieck muß Dreieck bleiben. Wolf ging einerseits auf einen großen ganz allgemeinen Umfang, und andererseits auf Strenge der Methode in Ansehung der Sätze und ihrer Beweise. Es ist dieß Erkennen in der Manier, wie es schon bei Spinoza vorkommt: nur noch hölzerner und bleierner, als bei diesem. Solche Behandlungsweise hat Wolf auf allen möglichen Inhalt, auf das ganz Empirische ebenso gut, angewendet, z. B. in seiner sogenannten angewandten Mathematik, worin er viele nützliche Künste hineinbringt und die gemeinsten Gedanken und Anweisungen in die geometrische Form bringt: was seinem Vortrage dann allerdings zum Theil ein sehr pedantisches Ansehen giebt, vorzüglich wenn der Inhalt sich dem Vorstellen sogleich auch ohne diese Form rechtfertigt. Wolf verfährt nämlich so, daß er Definitionen zu Grunde legt, die im Ganzen auf unsern gewöhnlichen Vorstellungen beruhen, indem er diese in die leere Form von Verstandesbestimmungen übersetzt. Die Definitionen sind also nur Nominal-Definitionen; und wir wissen nur, ob sie richtig sind, wenn sie solchen Vorstellungen entsprechen, die auf

[1] Wolfs Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen (Halle, 1741), Th. I, Cap. II, §. 114, 120, S. 59—60, 62—63; Cap. IV, §. 575—581, 686, S. 352—359, 425; Cap. V, §. 742, S. 463; §. 926, S. 573; Cap. VI, §. 928, S. 574, flg.

ihre einfachen Gedanken zurückgeführt werden. Der Schluß ist die Hauptform dieser Methode, und hat bei Wolf oft seine ganze Steifheit gewonnen.

In der Mathematik, die vier kleine Bände ausmacht, behandelt Wolf auch Baukunst, Kriegskunst. In der Baukunst heißt z. B. ein Lehrsatz: „Die Fenster müssen für zwei Personen seyn." Einen Abtritt zu machen, wird auch als Aufgabe und Auflösung vorgetragen. Das nächste beste Beispiel sey aus der Kriegskunst: Der „vierte Lehrsatz. Das Anrücken an die Festung muß dem Feinde immer saurer gemachet werden, je näher er derselben kommet." Statt zu sagen, Weil die Gefahr desto größer ist, was selbst trivial, folgt der „Beweis. Je näher der Feind der Festung kommet, je größer ist die Gefahr. Je größer aber die Gefahr ist, je mehr muß man ihm Widerstand thun können, umb seine Anschläge zu zernichten und sich von der Gefahr zu befreien, so viel möglich ist. Derowegen je näher der Feind an die Festung kommet, desto saurer muß ihm das Anrücken gemachet werden. W. z. e. w."[1] Da als Grund angegeben ist, weil die Gefahr größer, so ist das Ganze auch falsch, und kann das Gegentheil gesagt werden. Denn leistet man dem Feinde Anfangs allen möglichen Widerstand, so kann er ja der Festung nicht näher kommen, also die Gefahr nicht größer werden. Der größere Widerstand hat eine Ursache, nicht diesen albernen Grund; nämlich weil die Besatzung jetzt näher, und somit in einem engen Terrain operirt, kann sie einen größeren Widerstand leisten. Auf diese höchst triviale Weise verfährt Wolf mit allem möglichen Inhalt. Diese Barbarei des Pedantismus oder dieser Pedantismus der Barbarei, so in seiner ganzen Ausführlichkeit und Breitheit dargestellt, hat nothwendig sich selbst um allen Credit gebracht:

[1] Wolfs Anfangsgründe aller mathematischen Wissenschaften, Theil I: Anfangsgründe der Baukunst, der andre Theil, Lehrsatz 8, S. 414; Aufgabe 22, S. 452—453; Th. II: Anfangsgründe der Fortification, der erste Theil, S. 570.

und ist, ohne bestimmtes Bewußtseyn, warum die geometrische Methode nicht die einzige und letzte Methode des Erkennens ist, durch den Instinct und das unmittelbare Bewußtseyn der Albernheit dieser Anwendungen aus der Mode gekommen.

3. Deutsche Popularphilosophie.

Die Popularphilosophie redet unserem gewöhnlichen Bewußtseyn zu Munde, legt es als den letzten Maaßstab an. Wird auch bei Spinoza von vorausgesetzten Definitionen angefangen, so ist doch der Inhalt tiefer speculativer Natur, und nicht aus dem gewöhnlichen Bewußtseyn genommen. Bei Spinoza ist das Denken nicht bloß die Form, sondern der Inhalt gehört dem Denken selbst an; er ist der Inhalt des Gedankens in sich selber. Bei dem speculativen Inhalt befriedigt sich der Instinct der Vernunft für sich, weil dieser Inhalt, als sich an sich selbst integrirende Totalität, sich dem Denken sogleich in sich rechtfertigt. Der Inhalt ist bei Spinoza nur insofern grundlos, als er keinen äußeren Grund hat, sondern Grund in sich selber ist. Ist der Inhalt aber endlich, so weist er auf die Forderung eines äußern Grundes hin: denn wir wollen dann einen anderen Grund, als dieses Endliche. Ihrem Gehalt nach ist die Wolfische Philosophie also schon selber Popularphilosophie, wenn sie auch der Form nach das Denken noch gelten läßt. Die Wolfische Philosophie hat so bis auf Kant geherrscht. Baumgarten, Crusius, Moses Mendelssohn sind einzelne Bearbeiter der Wolfischen Philosophie; der letzte hat in populärerer, geschmackvollerer Form philosophirt. Die Wolfische Philosophie wurde so fortgesetzt, obgleich sie ihre pedantische Methode abgestreift hatte; doch kam sie darum nicht weiter. Es handelt sich da von der Vollkommenheit, von dem, was möglich sey zu denken und nicht; die Metaphysik war auf ihr Dünnstes reducirt, und zur letzten Leerheit heruntergebracht, so daß an ihr kein fester Faden blieb. Mendelssohn hielt sich, und wurde gehalten für den größten Philosophen, und von seinen Freunden gelobt. Seine „Morgenstunden" sind trockene Wolfische Philosophie, so sehr diese Herren auch

ihren strohernen Abstractionen eine heitere Platonische Form zu geben sich bemühten.

Die Gestaltungen der Philosophie, die wir betrachtet haben, haben den Charakter, Metaphysik zu seyn, von allgemeinen Verstandesbestimmungen auszugehen, damit aber zu verbinden Erfahrung, Beobachtung, überhaupt die empirische Weise. Bei dieser Metaphysik ist die Eine Seite die, daß die Gegensätze des Gedankens zum Bewußtseyn gebracht und das Interesse auf die Auflösung des Widerspruchs gerichtet ist. Denken und Seyn oder Ausdehnung, Gott und die Welt, Gutes und Böses, Gottes Macht und Präscienz auf der Einen Seite, und das Uebel in der Welt und die menschliche Freiheit auf der andern Seite, diese Widersprüche, die Gegensätze von Seele und Geist, von vorgestellten und materiellen Dingen, und die gegenseitige Beziehung derselben haben das Interesse beschäftigt. Die Auflösung dieser Gegensätze und Widersprüche ist annoch zu geben; und Gott ist gesetzt als das, in dem alle diese Gegensätze aufgelöst sind. Dieß ist das Gemeinschaftliche aller dieser Philosophien nach der Hauptseite. Dabei ist jedoch zu bemerken, daß diese Gegensätze nicht an ihnen selbst aufgelöst sind, d. h. daß die Nichtigkeit der Voraussetzung nicht an ihr selbst aufgezeigt ist, und damit eine wahrhaft concrete Auflösung nicht zu Stande gekommen ist. Wenn auch Gott anerkannt wird als alle Widersprüche auflösend, so ist dann Gott und die Auflösung jener Widersprüche mehr genannt, als gefaßt und begriffen worden. Wenn Gott nach seinen Eigenschaften gefaßt wird, die Präscienz, Allgegenwart, Allwissenheit, Macht, Weisheit, Güte, Gerechtigkeit u. s. f. als Eigenschaften Gottes selbst betrachtet werden, so führen sie selbst auf Widersprüche; und diese Widersprüche hat Leibnitz (s. oben, S. 426) so aufzuheben gesucht, daß er sagt, diese Eigenschaften temperiren einander, d. h. sie sind so zusammengestellt, daß sie einander aufheben. Dieß ist aber kein Begreifen solcher Widersprüche.

Diese Metaphysik contrastirt sehr mit der alten Philosophie

eines Plato, eines Aristoteles. Zur alten Philosophie können wir immer wieder zurückkehren und sie anerkennen; sie ist befriedigend auf ihrer Stufe der Entwickelung, — ein concreter Mittelpunkt, der der Aufgabe des Denkens, wie sie gefaßt ist, Genüge leistet. In dieser modernen Metaphysik sind die Gegensätze aber nur zu absoluten Widersprüchen entwickelt. Es ist zwar auch ihre absolute Auflösung angegeben, Gott: aber nur als eine abstracte, jenseits stehende; diesseits bleiben alle Widersprüche, ihrem Inhalte nach, unaufgelöst. Gott ist nicht gefaßt als der, in dem die Widersprüche sich ewig auflösen; er ist nicht gefaßt als Geist, als der Dreieinige. Nur in ihm als Geist und dreieiniger Geist ist dieser Gegensatz seiner selbst und seines Andern, des Sohnes, in ihm selbst enthalten und auch damit die Auflösung; diese concrete Idee von Gott, als der Vernunft, ist noch nicht in die Philosophie aufgenommen.

Um nun jetzt zu den philosophischen Bestrebungen anderer Völker einen Rückblick zu thun, so wenden wir uns zum Fortgang der Philosophie. Auf diese dürre Verstandes-Philosophie sehen wir wieder, wie ehemals, den Skepticismus eintreten, aber eigentlich in der Form des Idealismus, nämlich daß die Bestimmungen subjective des Selbstbewußtseyns sind. An die Stelle des Denkens sehen wir hiermit den Begriff eintreten. Wie bei den Stoikern die Bestimmtheit als gedachte gilt, so haben wir in der modernen Zeit dieselbe Erscheinung des Denkens, als der unbewegten Form der Einfachheit: nur daß jetzt das Bild oder das innere Bewußtseyn der Totalität vorschwebt, der absolute Geist, den die Welt als ihre Wahrheit vor sich hat, und auf dessen Begriff sie geht; — eine andere innere Grundlage, ein anderes Ansich des Geistes, das er heraus zu gebähren bestrebt ist, aus sich und für sich, so daß die Vernunft ein Begreifen desselben ist, oder die Gewißheit hat, alle Realität zu seyn. Bei den Alten hatte die Vernunft (λόγος), als Insich- und Fürsichseyn des Bewußtseyns, nur die ätherische formelle Existenz als Sprache: hier

aber die Gewißheit als seyende Substanz; daher bei Cartesius die Einheit des Begriffs und Seyns, ebenso bei Spinoza die allgemeine Realität. Das Hervortreten des Begriffs der Bewegung der firen Gedanken an ihnen selbst ist dieß, daß die Bewegung, die nur als Methode außer ihrem Gegenstande fällt, an ihn selbst komme, oder das Selbstbewußtseyn in den Gedanken komme. Gedanke ist das Ansichseyn ohne Fürsichseyn, eine gegenständliche Weise, nicht wie ein sinnliches Ding, aber doch ein Anderes als die Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns. Dieser Begriff, den wir jetzt in das Denken eintreten sehen, hat nun überhaupt die dreierlei Formen, die wir noch zu betrachten haben: erstens als einzelnes Selbstbewußtseyn, die formale Vorstellung überhaupt; zweitens als allgemeines Selbstbewußtseyn, das sich an alle Gegenstände wendet, es seyen Gedachte, bestimmte Begriffe, oder sie haben die Form der Wirklichkeit, — an das überhaupt im Gedanken Festgesetzte, an die intellectuelle Welt mit dem Reichthum ihrer Bestimmungen, die als ein Jenseits gilt, oder die intellectuelle Welt, insofern sie ihre Verwirklichung, die diesseitige Welt ist. In diesen beiden Weisen nur ist in dem nächstfolgenden Kapitel der wirkliche Begriff vorhanden, noch nicht drittens als der in den Gedanken zurückgenommene, oder der sich selbst denkende oder gedachte Begriff. Während jenes allgemeine Selbstbewußtseyn ein begreifendes Denken überhaupt ist, so ist diese dritte Weise der Begriff selbst als Wesen erkannt, d. h. der Idealismus. Diese drei Seiten vertheilen sich wieder, wie bisher, an die drei Nationen, die in der gebildeten Welt allein zählen. Den Engländern kommt die empirische, ganz endliche Form des Begriffs zu: den Franzosen die Form desselben als sich an Allem versuchend, sich in seine Realität setzend, alle Bestimmung aufhebend, und darum als allgemeines unbeschränktes reines Selbstbewußtseyn: den Deutschen wieder das Insichgehen dieses Insichseyns, das Denken des absoluten Begriffs.

Zweites Kapitel.

Uebergangs-Periode.

Das Verkommen des Denkens bis zur Kantischen Philosophie zeigt sich denn in dem, was sich jetzt gegen jene Metaphysik erhoben hat, und allgemeine Popularphilosophie, reflectirender Empirismus genannt werden kann, der selbst mehr oder weniger Metaphysik wird, wie umgekehrt jene Metaphysik, insofern sie sich zu besondern Wissenschaften ausbreitet, Empirismus wird. Gegen jene Widersprüche der Metaphysik, gegen die Künstlichkeiten der metaphysischen Zusammenstellung, gegen Gottes Assistenz, die prästabilirte Harmonie, die beste Welt u. s. f., gegen diesen nur künstlichen Verstand sind nämlich behauptet und gerichtet worden feste dem Geist immanente Grundsätze von dem, was in der gebildeten Menschenbrust gefühlt, angeschaut und verehrt wird; und dagegen, daß wir nur jenseits in Gott die Auflösung finden, sind diese concreten Principien festen Inhalts eine diesseitige Versöhnung und Selbstständigkeit, ein verständiger Halt, gefunden aus dem, was man im Allgemeinen gesunden Menschenverstand genannt hat. Dergleichen Bestimmungen können nun wohl gut seyn und geltend gemacht werden, wenn das Gefühl, die Anschauung, das Herz des Menschen, sein Verstand sittlich und intellectuell gebildet ist; denn dann können bessere, schönere Empfindungen und Neigungen im Menschen herrschen, und ein allgemeinerer Inhalt in diesen Grundsätzen ausgedrückt seyn. Wenn man aber das,

was wir gesunde Vernunft nennen, das, was dem natürlichen Menschen in's Herz gepflanzt ist, zum Inhalt und Princip macht, so findet sich der 'gesunde Menschenverstand als ein natürliches Empfinden und Wissen. Die Indier, die eine Kuh verehren, die neugebornen Kinder aussetzen oder umbringen und alle möglichen Grausamkeiten verüben, die Aegypter, die einen Vogel, den Apis u. s. f. anbeten, und die Türken haben auch solch' einen gesunden Menschenverstand. Der gesunde Menschenverstand und das natürliche Gefühl roher Türken zum Maaßstab genommen, giebt aber abscheuliche Grundsätze. Wenn wir aber von gesundem Menschenverstand sprechen, von natürlichem Gefühl, so hat man dabei immer im Sinn einen gebildeten Geist; und die, welche die gesunde Menschenvernunft, das natürliche Wissen, die unmittelbaren Gefühle und Offenbarungen in ihnen zur Regel und Maaßstab machen, wissen nicht, daß, wenn Religion, das Sittliche, Rechtliche sich als Inhalt in der Menschenbrust findet, dieß der Bildung und Erziehung verdankt werde, die nur erst solche Grundsätze zu natürlichen Gefühlen gemacht haben. Hier sind nun also natürliche Gefühle, gesunder Menschenverstand zum Princip gemacht; und darunter finden sich viele anerkennbare. Dieß ist denn die Gestalt der Philosophie im achtzehnten Jahrhundert. Hier haben wir im Allgemeinen drei Seiten zu betrachten: erstens Hume für sich; zweitens die Schottische Philosophie; drittens die Französische Philosophie. Hume ist Skeptiker; die Schottische Philosophie macht einen Gegensatz zum Hume'schen Skepticismus; die Französische Philosophie hat in der Deutschen Aufklärung, mit welchem Ausdrucke man diejenige Gestaltung der Deutschen Philosophie bezeichnet, welche nicht Wolfische Metaphysik ist, ein Anhängsel matterer Form. Weil aus dem metaphysischen Gott concret nicht weiter gegangen werden kann, so gründet Locke seinen Inhalt auf Erfahrung. Daß aber der Empirismus das Denken zu keinem festen Standpunkt führt, zeigt Hume, indem derselbe alles Allgemeine negire; die Schotten stellen da-

gegen zwar allgemeine Sätze und Wahrheiten auf, aber nicht durch's Denken. In dem Empirischen selbst ist daher nunmehr der feste Standpunkt anzunehmen; so finden die Franzosen in der Wirklichkeit, die sie réalité nennen, das Allgemeine, aber nicht seinen Gehalt in und aus dem Denken, sondern als die lebendige Substanz, als Natur und Materie. Alles dieß ist eine Fortbildung des reflectirenden Empirismus; und es sind nun einige nähere Bestimmungen davon anzugeben.

A. Idealismus und Skepticismus.

Das Denken überhaupt ist das einfache, allgemeine Sichselbstgleichseyn, aber als die negative Bewegung, wodurch das Bestimmte sich aufhebt. Diese Bewegung des Fürsichseyns ist jetzt wesentliches Moment des Denkens selbst, während sie bisher außer ihm war; und sich so fassend als Bewegung an ihm selbst, ist das Denken Selbstbewußtseyn, und zwar zuerst formal, als einzelnes Selbstbewußtseyn. Diese Form hat es im Skepticismus, aber mit dem Unterschied gegen den alten Skepticismus, daß jetzt die Gewißheit der Realität zu Grunde liegt: bei den Alten dagegen der Skepticismus das Rückkehren in das einzelne Bewußtseyn war, so daß ihm dieses nicht die Wahrheit ist, oder daß er sein Resultat nicht ausspricht und keine positive Bedeutung gewinnt. Da aber in der modernen Welt diese absolute Substantialität, diese Einheit des Ansich und des Selbstbewußtseyns zum Grunde liegt, dieser Glaube an die Realität überhaupt: so hat hier der Skepticismus die Form, Idealismus zu seyn, d. h. das Selbstbewußtseyn oder die Gewißheit seiner selbst als alle Realität und Wahrheit auszusprechen. Die schlechteste Form dieses Idealismus ist, daß das Selbstbewußtseyn, als einzelnes oder formal, weiter nicht gehe, als zu sagen: Alle Gegenstände sind unsere Vorstellungen. Diesen subjectiven Idealismus treffen wir bei Berkeley, [1] und eine andere Wendung desselben bei Hume.

[1] Berkeley wurde von Hegel in den Vorlesungen von 1825—1826 und 1829—1830 übergangen; in beiden folgt Hume erst auf die Schottische und Französische Philosophie, und steht also unmittelbar vor Kant; in der Vorlesung von 1825—1826 geht auch noch die Französische Philosophie der Schottischen voraus.

1. Berkeley.

Dieser Idealismus, dem alle äußere Realität verschwindet, hat den Locke'schen Standpunkt vor sich, und geht unmittelbar von ihm aus. Bei Locke hatten wir nämlich gesehen, daß ihm die Quelle der Wahrheit die Erfahrung oder das wahrgenommene Seyn ist. Da nun dieß sinnliche Seyn, als Seyn, die Bestimmtheit an ihm hat, für das Bewußtseyn zu seyn: so sahen wir nothwendig dieß daran hervortreten, daß wenigstens Einiges von Locke so bestimmt wurde, daß es nicht an sich sey, sondern nur für Anderes sey, Farbe, Figur u. s. w. nur im Subject, in seiner besondern Organisation seinen Grund habe. Dieß Seynfüranderes aber wurde von ihm ebenso nicht als Begriff aufgenommen, sondern so, daß es in das Selbstbewußtseyn fiel, in das Selbstbewußtseyn nicht als allgemeines, nicht in den Geist, sondern in das dem Ansich entgegengesetzte.

George Berkeley nun war 1684 geboren zu Kilcrin bei Thomastown in der Grafschaft Kilkenny in Irland; 1754 starb er als Englischer Bischof. [1] Er schrieb: Theory of vision, 1709; Treatise concerning the principles of human knowledge, 1710; Three Dialogues between Hylas and Philonous, 1713. Seine gesammelten Werke erschienen 1784 zu London in zwei Bänden in Quart.

Berkeley trug einen Idealismus vor, der dem Malebranche'schen sehr nahe kam. Der Verstandes-Metaphysik gegenüber tritt die Ansicht auf, daß alles Seyende und dessen Bestimmungen ein Empfundenes und vom Selbstbewußtseyn Gebildetes sind. Berke-

[1] Nachrichten von dem Leben und den Schriften des Bischofs Berkeley (in Berkeley's philosoph. Werk. Th. I, Leipzig, 1781), S. 1, 45; Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 86—90.

ley's origineller Hauptgedanke ist sonach der: „Das Seyn von Allem, was wir ein Ding nennen, ist allein sein Wahrgenommenwerden;" d. h. das, von dem wir wissen, sind unsere Bestimmungen. „Alle Gegenstände der menschlichen Erkenntniß sind Ideen," wie Berkeley es mit Locke nennt, „die entweder aus Eindrücken der äußern Sinne entspringen, oder aus Wahrnehmungen der innern Zustände und Thätigkeiten des Geistes hervorgehen, oder endlich solche, die mittelst des Gedächtnisses und der Imagination durch Trennung und neue Zusammensetzung jener gebildet werden. Eine Vereinigung verschiedener Empfindungen der Sinne erscheint uns als ein besonderes Ding, z. B. Empfindung der Farbe, des Geschmacks, Geruchs, der Figur u. s. f.; denn unter Farben, Gerüchen, Tönen versteht man immer nur das Empfundene.[1] Dieß ist der Stoff und Gegenstand der Erkenntniß; das Erkennende ist das wahrnehmende Ich, das sich in Beziehung auf jene Empfindungen in verschiedenen Thätigkeiten, wie Einbilden, Erinnern, Wollen, äußert.

Berkeley giebt also zwar den Unterschied des Fürsichseyns und Andersseyns zu, der bei ihm aber selbst in's Ich fällt. Von dem Stoffe, worauf das Thätige gerichtet ist, ist es in Ansehung eines Theils wohl zugegeben, daß er außer dem Geiste nicht existirt, nämlich unsere Gedanken, inneren Gefühle und Zustände oder Erzeugnisse der Einbildungskraft. Aber ebenso können die mannigfaltigen sinnlichen Vorstellungen und Empfindungen nur in einem Geiste existiren. Locke zwar hatte z. B. Ausdehnung und Bewegung als Grundeigenschaften unterschieden, d. h. als solche, die den Gegenständen an sich zukommen. Berkeley aber bemerkt sehr gut die Inconsequenz von dieser Seite, daß Groß und Klein, Schnell und Langsam als etwas Relatives gelten; sollen also Ausdehnung und Bewegung an sich seyn, so können sie weder groß noch klein, weder schnell noch langsam seyn, d. h. gar nicht:

[1] Buhle, Geschichte der neuern Philosophie, Bd. V, S. 90—91; Berkeley's philosophische Werke (enthaltend Gespräche zwischen Hylas und Philonous), S. 82 flg., 97 flg.

denn diese Bestimmungen liegen im Begriffe jener Eigenschaften.[1] Es wird so bei Berkeley nur von der Beziehung der Dinge auf das Bewußtseyn gesprochen, aus welcher sie ihm nicht heraus kommen. Es folgt nun daraus, nur das Selbstbewußtseyn hat sie; denn eine Wahrnehmung, die nicht in einem Vorstellenden ist, ist nichts, ist ein unmittelbarer Widerspruch. Es kann keine nicht vorstellende, nicht wahrnehmende Substanz seyn, welche das Substrat von Wahrnehmungen und Vorstellungen wäre. Wenn sich vorgestellt wird, daß etwas außer dem Bewußtseyn sey, das den Vorstellungen ähnlich sey, so ist dieß ebenso widersprechend; eine Vorstellung kann nur einer Vorstellung, die Idee nur der Idee ähnlich seyn.[2]

Während also das Letzte, worauf es bei Locke ankommt, die abstracte Substanz, das Seyn überhaupt mit der realen Bestimmung eines Substrats der Accidenzen ist, so erklärt Berkeley sie für das Unverständlichste von Allem; aber die Unverständlichkeit macht dieß Seyn nicht zu einem absolut Nichtigen oder an sich Unverständlichen.[3] Sondern Berkeley hält dem Daseyn äußerer Gegenstände nur die Unbegreiflichkeit der Beziehung eines Seyns auf den Geist entgegen. Diese Unbegreiflichkeit scheitert aber eben am Begriff, denn dieser ist das Negative der Dinge; und dieß bewog Berkeley und Leibnitz beide Seiten in sich einzuschließen. Nichtsdestoweniger bleibt aber ein Verhältniß von Anderem zu uns vorhanden; diese Empfindungen entwickeln sich nicht aus uns, wie Leibnitz es vorstellt, sondern sind durch Anderes bestimmt. Es ist ein leeres Wort, wenn Leibnitz von der Entwickelung innerhalb der Monade spricht; denn die Reihen haben in sich keinen Zusammenhang. Jedes Einzelne ist also durch ein Anderes bestimmt, nicht durch uns; und dann ist es gleich, was dieses Aeußere ist, da

[1] Buhle, Geschichte der neuern Philosophie, B. V, Abth. 1, S. 92—93; Berkeley's philosophische Werke, S. 123—132.

[2] Buhle, a. a. O., S. 91—92; Berkeley, a. a. O., S. 147—149, 185.

[3] Buhle, a. a. O., S. 93—94; Berkeley, a. a. O. S. 154—162.

es ein Zufälliges bleibt. In Beziehung nun auf das Leibnitzische Gedoppelte, das gleichgültig gegeneinander ist, sagt Berkeley, daß ein solches Anderes ganz überflüssig ist. Berkeley nennt das Andere Objecte: diese können aber nicht das seyn, was wir Materielles nennen, weil Geist und Materie nicht zusammenkommen können.[1] Unmittelbar widerspricht aber diesem Insichselbstseyn des Vorstellenden die Nothwendigkeit der Vorstellungen; denn das Insichseyn ist die Freiheit des Vorstellenden, das sie aber nicht mit Freiheit erzeugt, sondern dem sie die Gestalt und Bestimmtheit eines Andern für es haben. Berkeley nimmt auch den Idealismus nicht in diesem subjectiven Sinne, sondern nur, daß Geister es sind, die sich mittheilen (das Andere ist selbst vorstellend), mithin nur Gott es ist, welcher solche Vorstellungen hervorbringe; so daß ebenso die Einbildungen oder Vorstellungen, die mit Selbstthätigkeit überhaupt aus uns erzeugt sind, unterschieden bleiben von jenen,[2] — dem Ansich.

Diese Vorstellung ist eine Einsicht der Schwierigkeiten, die bei dieser Frage vorkommen, und denen Berkeley auf originelle Weise abhelfen wollte. Die Inconsequenz in diesem System hat wieder Gott zu übernehmen, die Gosse; ihm wird die Lösung des Widerspruchs anheimgestellt. Kurz, bei diesem Idealismus bleibt die gemeine sinnliche Ansicht des Universums und die Vereinzelung der Wirklichkeit, so wie das System der Gedanken, der begrifflosen Urtheile vollkommen dasselbe nach wie vorher; es ändert sich schlechthin nichts an dem Inhalt als jene abstracte Form, daß Alles nur Wahrnehmungen sind.[3] Solcher Idealismus betrifft bloß den Gegensatz des Bewußtseyns und seines Objects, und läßt übrigens die Ausbreitung der Vorstellungen und die Gegensätze des empirischen und mannigfaltigen Inhalts ganz unberührt; und wenn nun ge-

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, B. V, Abth. I, S. 94—95; Berkeley's philosophische Werke, S. 210, 275.

[2] Buhle, a. a. O., S. 96—99; Berkeley, a. a. O., S. 204, 211—213, 274.

[3] Vergl. Berkeley, a. a. O., S. 259—262.

fragt wird, was ist denn das Wahre dieser Wahrnehmungen und Vorstellungen, wie vorhin der Dinge, so ist keine Antwort darauf. Es ist ziemlich gleichgültig, ob man eine Ansicht von Dingen oder von Wahrnehmungen hat, wenn das Selbstbewußtseyn ein mit Endlichkeiten Erfülltes bleibt; den Inhalt empfängt es auf die gewöhnliche Weise, und er ist von der gewöhnlichen Beschaffenheit. Es taumelt in seiner Einzelnheit in den Vorstellungen des ganz empirischen Daseyns herum, ohne sonst vom Inhalt etwas zu erkennen und zu begreifen; oder in diesem formalen Idealismus hat die Vernunft keinen eigenthümlichen Inhalt.

Auf was sich nun in Ansehung des empirischen Inhalts Berkeley weiter einläßt, woher der Gegenstand seiner Untersuchung ganz psychologisch wird, bezieht sich vornehmlich auf den Unterschied der Empfindungen des Gesichts und Gefühls, auszumitteln, welche Art von Empfindungen dem Einen und dem Andern angehören. Diese Art Untersuchungen halten sich ganz an das Erscheinende, und unterscheiden nur darin mancherlei; oder das Begreifen kommt bloß bis zu Unterschieden. Es ist allein interessant, daß sie dabei vornehmlich auf den Raum verfallen sind, und sich darüber herumstritten, ob wir die Vorstellung der Entfernung und so fort, kurz alle Vorstellungen, die sich auf den Raum beziehen, durch's Gesicht oder Gefühl erhalten. Der Raum ist eben dieß sinnliche Allgemeine, dieß in der Einzelnheit selbst Allgemeine, was bei empirischer Betrachtung der empirischen Zerstreuung zum Denken einladet und führt (denn es ist selbst der Gedanke), und womit eben dieß sinnliche Wahrnehmen und Raisonniren über die Wahrnehmung in seinem Thun verwirrt wird, und da es hier einen gegenständlichen Gedanken hat, eigentlich zum Denken oder Haben eines Gedankens eingeladen würde, aber damit nicht fertig werden kann, weil es ihm um den Gedanken oder Begriff nicht zu thun ist, und es schlechthin nicht zum Bewußtseyn des Wesens kommen kann; als einen

Gedanken denken sie nichts, sondern als ein Aeußeres, dem Gedanken Fremdes.

2. Hume.

Es ist hier der Hume'sche Skepticismus anzufügen, der mehr sich historisch merkwürdig gemacht hat, als er an sich ist; seine historische Merkwürdigkeit besteht darin, daß Kant eigentlich den Anfangspunkt seiner Philosophie von ihm nimmt.

David Hume wurde 1711 zu Edinburg geboren, und ist 1776 zu London gestorben. Er lebte in Edinburg als Bibliothekar; dann war er Gesandtschafts-Secretair in Paris, wie er denn überhaupt lange Zeit in diplomatischen Verhältnissen lebte. In Paris lernte er Jean Jacques Rousseau kennen, und lud ihn nach England ein; doch Rousseau's ungeheueres Mißtrauen entzweite sie bald. [1] Hume ist als Geschichtsschreiber mehr berühmt, als durch seine philosophischen Werke. Er schrieb: A Treatise of human nature, III. Vol. 1739, übersetzt von Jacob, Halle, 1790, 8; ferner Essays and Treatises on several subjects, II. Vol. (Vol. I. containing Essays moral, political and literary, zuerst gedruckt Edinburg, 1742; Vol. II. containing an Enquiry concerning human understanding, eine Umarbeitung des Treatise, zuerst besonders gedruckt London, 1748, 8). In seinen „Versuchen," die ihn nach der philosophischen Seite am berühmtesten gemacht haben, hat er philosophische Gegenstände wie ein gebildeter, denkender Weltmann behandelt: nicht in einem systematischen Zusammenhang, auch nicht in dem Umfange, den seine Gedanken eigentlich hätten gewinnen können; vielmehr hat er in einigen Abhandlungen nur besondere Seiten herausgenommen.

Die Hauptsache in seiner Philosophie ist kurz zu erwähnen. Er geht unmittelbar von dem Locke-Baconischen Standpunkt der Philosophie aus, welcher unsere Begriffe aus der Erfahrung schöpft; und sein Skepticismus hat ebenso den Berkeley'schen

[1] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, B. V, Abth. I, S. 193–200.

Idealismus zum Gegenstande. Die Fortbildung in Ansehung des Gedankens ist die: Berkeley läßt alle Begriffe stehen; in Hume hat sich der Gegensatz des Sinnlichen und Allgemeinen gereinigt und schärfer ausgesprochen, indem er das Sinnliche als leer an Allgemeinheit bestimmt. Berkeley machte diesen Unterschied nicht, ob in seinen Empfindungen nothwendiger Zusammenhang ist oder nicht. Vorher war die Erfahrung eine Vermischung davon. „Alle unsere Vorstellungen," sagt Hume, „sind Theils Impressionen, d. i. sinnliche Empfindungen, Theils Begriffe oder Ideen; die letzteren sind derselbe Inhalt als jene, nur weniger stark und lebhaft. Alle Gegenstände der Vernunft sind somit entweder Beziehungen der Begriffe, wie die mathematischen Sätze, oder Thatsachen der Erfahrung." [1] Indem Hume diese zum Inhalt macht, so verwirft er natürlich die angeborenen Ideen. [2]

Indem Hume dann dieß, was man unter die Erfahrung subsumirt, näher betrachtet, findet er darin Verstandes-Kategorien und besonders die Bestimmung des Allgemeinen und der allgemeinen Nothwendigkeit; am meisten hat er die Kategorie von Ursach und Wirkung betrachtet, und in ihr das Vernünftige gesetzt, indem die Nothwendigkeit besonders in diesem Causalitäts-Verhältnisse enthalten ist. Hier vollendete Hume nun den Lockeanismus, indem er consequent darauf aufmerksam gemacht hat, daß, wenn man sich auf diesem Standpunkt hält, die Erfahrung zwar die Grundlage ist von dem, was man weiß, die Wahrnehmung selbst Alles enthält, was geschieht, daß aber in der Erfahrung nicht enthalten sind noch uns gegeben würden die Bestimmungen von Allgemeinheit und Nothwendigkeit. So hat Hume die Ob-

[1] Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt (Leipzig, 1829), §. 370, S. 439–440; Hume: Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, containing an Enquiry concerning human understanding (London, 1770), Section II, p. 21–22; Sect. IV, Part. 1, p. 42; Tennemann, B. XI, S. 433–434.

[2] Hume: Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Not. A, p. 283–284.

jectivität, oder das Anundfürsichseyn der Gedankenbestimmungen aufgehoben: „Unsere Ueberzeugung von einer Thatsache beruht auf Empfindung, Gedächtniß und den Schlüssen aus dem Causal-Zusammenhang, d. h. dem Verhältniß von Ursach und Wirkung. Die Kenntniß dieser Causal-Verbindung entsteht nicht aus Schlüssen a priori, sondern lediglich aus Erfahrung; und wir schließen, indem wir ähnliche Folgen von ähnlichen Ursachen erwarten, aus dem Princip der Gewohnheit der Verknüpfung verschiedener Erscheinungen, d. h. aus dem Princip der Association der Vorstellungen. Es giebt daher keine Erkenntniß außer der Erfahrung, keine Metaphysik.“ [1]

Der einfache Gedanke ist eigentlich dieser, daß wir nach Locke den Begriff von Ursache und Wirkung, also von nothwendigem Zusammenhang, aus der Erfahrung erhalten sollen, allein die Erfahrung, als sinnliche Wahrnehmung, keine Nothwendigkeit, keinen Causal-Zusammenhang enthält. Denn in dem, was wir so bestimmen, ist dasjenige, was wir eigentlich wahrnehmen, nur, daß jetzt etwas geschieht und dann etwas darauf folgt. Die unmittelbare Wahrnehmung bezieht sich nur auf einen Inhalt von Zuständen oder Dingen, die nebeneinander und nacheinander vorhanden sind, aber nicht auf das, was wir Ursach und Wirkung heißen; in der Succession der Zeit ist also keine Beziehung von Ursach und Wirkung, folglich auch keine Nothwendigkeit. [2] Wenn wir sagen, der Druck des Wassers ist die Ursache des Umsturzes dieses Hauses, so ist das keine reine Erfahrung. Wir haben da nur das Wasser gesehen hierher drücken oder sich bewegen, und dann das

[1] Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt, §. 370, S. 440; Hume: Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Sect. IV, Part. 1, p. 43—45; Sect. V, p. 66—67; Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, B. V, Abth. 1, S. 204—205; Tennemann, B. XI, S. 435—436.

[2] Hume: Essays and Treatises on several subjects, Volum. III, Sect. VII, Part. 1, p. 102—103; Part. 2, p. 108—109; Section VIII, p. 118—119.

Haus umfallen u. s. f. Die Nothwendigkeit ist also nicht durch die Erfahrung berechtigt, sondern wir tragen sie in die Erfahrung hinein; sie ist zufällig von uns gemacht, nur subjectiv. Diese Art von Allgemeinheit, die wir mit der Nothwendigkeit verbinden, nennt Hume dann eben Gewohnheit. Weil wir die Folge oft sahen, so sind wir gewohnt, den Zusammenhang als einen nothwendigen anzusehen; die Nothwendigkeit ist ihm also eine ganz zufällige Ideen-Association, die Gewohnheit ist.

Ebenso ist es in Ansehung des Allgemeinen. Was wir wahrnehmen, sind einzelne Erscheinungen, Empfindungen, wo wir sehen, daß dieß jetzt so, dann anders ist. Es kann nun auch seyn, daß wir dieselbe Bestimmung öfter, vielfach wahrnehmen. Aber dieß ist immer noch weit von der Allgemeinheit entfernt; sie ist eine solche Bestimmung, die uns nicht durch die Erfahrung gegeben ist. Man kann sagen, daß dieß eine ganz richtige Bemerkung Hume's ist, wenn man unter Erfahrung die äußerliche Erfahrung versteht. Daß etwas existirt, empfindet die Erfahrung; aber so ist das Allgemeine noch nicht in derselben. In der That das sinnliche Seyn als solches ist eben dasjenige, was gleichgültig, nicht different auf Anderes gesetzt ist; aber das sinnliche Seyn ist zugleich Allgemeines an sich, oder die Indifferenz seiner Bestimmtheit ist nicht seine einzige Bestimmtheit. Indem Hume aber die Nothwendigkeit, die Einheit Entgegengesetzter, ganz subjectiv in der Gewohnheit sieht, so kann man im Denken nicht tiefer herunter kommen. Die Gewohnheit ist wohl einerseits eine nothwendige im Bewußtseyn, und insofern sehen wir das Princip dieses Idealismus überhaupt darin; zweitens aber ist diese Nothwendigkeit als etwas ganz Gedanken- und Begriffloses vorgestellt.

Diese Gewohnheit findet nun Statt sowohl bei unserer Einsicht, die sich auf die sinnliche Natur bezieht, als in Beziehung auf Recht und Moralität. Die rechtlichen und moralischen Begriffe beruhen auf einem Instinct, einem subjectiven, aber

der Täuschung vielfach unterworfenen moralischen Gefühl.[1] Skeptischer Weise könnte das Gegentheil auch aufgezeigt werden. Von dieser Seite hat Hume nun das Rechtliche, Sittliche, die religiösen Bestimmungen betrachtet, und ihre absolute Gültigkeit bestritten. Wenn nämlich vorausgesetzt ist, unsere Erkenntniß stammt aus der Erfahrung, und nur was wir daraus haben, müssen wir für wahr halten, so finden wir zwar in unserem Gefühl z. B. die Empfindung, daß der Mörder, der Dieb u.s.w. bestraft werden müssen; und indem dieß auch Andere empfinden, so wird es allgemein geltend. Aber Hume beruft sich, wie die alten Skeptiker, auf die verschiedenen Meinungen der Völker: Bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten habe Verschiedenes für Recht gegolten.[2] Es giebt deren, die für diesen Fall die Empfindung des Unrechts bei'm Diebstahl nicht haben, z. B. die Lacedämonier, die sogenannten unschuldigen Völker der Südsee-Inseln. Was als unsittlich, schändlich, irreligiös bei einem Volke gilt, gilt bei andern Völkern nicht dafür. Indem also dergleichen auf Erfahrung beruht, so macht ein Subject diese Erfahrung, findet z. B. in seinem religiösen Gefühl diese Bestimmung für Gott; ein anderes Subject macht darüber andere Erfahrungen. Wir haben die Gewohnheit dieß für Recht und sittlich gelten zu lassen; Andere haben andere Gewohnheiten. Wenn daher die Wahrheit auf Erfahrung beruht, so kommt die Bestimmung von Allgemeinheit, von Anundfürsichgelten u. s. f. wo anders her, ist nicht durch die Erfahrung gerechtfertigt. Hume hat denn also diese Art von Allgemeinheit, so wie die Nothwendigkeit, mehr nur für subjectiv erklärt, nicht für objectiv existirend; denn die Gewohnheit ist eben eine subjective Allgemeinheit der Art. Dieß ist eine

[1] Hume: Essyas and Treatises on several subjects, Vol. IV, containing an Enquiry concerning the principles of morals, Sect. I, p. 4; Appendix I, p. 170.

[2] Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 230—231; cf. Hume, l. l. Vol. III, Sect. XII, P. II, p. 221; Vol. IV, An Enquiry etc., Sect. IV, 62—65: A dialogue, p. 235—236 etc. etc

wichtige und scharfsinnige Bemerkung in Beziehung auf die als Erkenntniß-Quell angenommene Erfahrung; und von diesem Anfange ist nun die Kantische Reflexion ausgegangen.

Hume (Essays and Treatises on several subjects, Vol. III, Sect. VIII, XI) hat dann seinen Skepticismus weiter ausgedehnt auf die Begriffe und Lehren von der Freiheit und Nothwendigkeit, auf die Beweise vom Daseyn Gottes; und in der That hat hier der Skepticismus ein weites Feld. Solchem Raisonniren aus Gedanken und Möglichkeiten läßt sich auch wieder ein anderes Raisonniren entgegenstellen; und es ist keines besser, als das andere. Was auf metaphysischem Wege über Unsterblichkeit, Gott, Natur u. s. f. festgesetzt werden soll, entbehrt eines solchen eigentlichen Grundes, wie angegeben wird, daß es beruhe auf solchem; denn die Schlüsse, womit man beweist, sind subjectiv gebildete Begriffe. Wo nun aber eine Allgemeinheit ist, da liegt sie nicht in der Sache, sondern ist nur eine subjective Nothwendigkeit, die eben bloße Gewohnheit ist. Das Resultat, was dem Hume daraus entspringt, ist so nothwendig eine Verwunderung über den Zustand der menschlichen Erkenntniß, ein allgemeines Mißtrauen und eine skeptische Unentschiedenheit; was nun freilich nicht viel ist. Den Zustand der menschlichen Erkenntniß, über den sich Hume verwundert, bestimmt er näher so, daß darin ein Widerstreit zwischen Vernunft und Instinct sey: Dieser Instinct aber, der vielerlei Vermögen, Neigungen u. s. f. umfaßt, täuscht auf mannigfaltige Weise, und die Vernunft zeigt dieß auf. Auf der andern Seite aber ist sie leer, ohne eigenen Inhalt und eigenthümliche Principien; und wenn es um einen Inhalt zu thun ist, muß sie sich an jene Neigungen halten. Die Vernunft hat so in sich kein Kriterium, die Widerstreite zwischen den einzelnen Trieben, und zwischen ihr und den Trieben zu entscheiden.[1] Es tritt so überhaupt Alles in der Form eines unvernünftigen,

[1] Hume: Essays and Treatises on several subjects, Volum. III,

ungedachten Seyns auf; das an sich Wahre und Rechte ist nicht im Gedanken, sondern in Form eines Triebes, einer Neigung.

B. Schottische Philosophie.

Bei den Schottländern hat sich dagegen etwas Anderes aufgethan; und sie sind die ersten Gegner Hume's, während wir in der Deutschen Philosophie an Kant einen anderen Gegner Hume's zu erkennen haben. Zu jenen gehören viele Philosophen; das Englische Philosophiren ist jetzt auf Edinburg und Glasgow in Schottland beschränkt, wo eine Menge von Professoren aufeinander gefolgt sind. Was sie dem Hume'schen Skepticismus entgegensetzten, ist eine innere unabhängige Quelle der Wahrheit für das Religiöse, Sittliche. Dieses trifft mit Kant zusammen, der auch der äußerlichen Wahrnehmung eine innere Quelle entgegensetzt; diese hat aber bei Kant eine ganz andere Form, als bei den Schotten. Diese innere, unabhängige Quelle ist bei ihnen nicht das Denken, die Vernunft als solche; sondern der Inhalt, der zu Stande kommt aus diesem Innern, ist concreter Art, erfordert für sich auch äußerlichen Stoff der Erfahrung. Das sind populare Grundsätze, die einerseits der Aeußerlichkeit der Erkenntniß-Quelle, andererseits der Metaphysik als solcher, dem für sich abstracten Denken oder Raisonniren, entgegengesetzt sind. Diese Seite des raisonnirenden Verstandes hat sich auf Moral und Politik gelegt: Wissenschaften, die von Deutschen, Französischen und vornehmlich Schottischen Philosophen sehr ausgebildet worden sind (s. oben, S. 399); sie haben als gebildete Menschen die Moral betrachtet, und versucht, die moralischen Pflichten unter ein Princip zu bringen. Viele von ihren Schriften sind in's Deutsche übersetzt; mehrere über Moral z. B. von Garve, der auch Cicero De officiis übersetzte: und sie sind in der Weise Cicero's geschrieben, wenn dieser sein Insitum est a natura ausspricht (s. Th. I, S. 109). Dieß moralische Gefühl und der gemeine Menschen-

Sect. XII, Part. 1, p. 217—218; Not. N, p. 296—297; Buhle: Geschichte der neuern Philosophie, Band V, Abth. 1, S. 210.

verstand werden hierauf bei einer ganzen Reihe von Schotten, wie Thomas Reid, Beattie, Oswald und Andere, allgemein die Principien; sie haben auf diesem Wege oft feine Bemerkungen gemacht, speculative Philosophie aber verschwindet damit ganz bei ihnen. Bei diesen Schottischen Philosophen hat sich besonders die Wendung vorgefunden, daß sie auch das Princip des Erkennens versucht haben, bestimmt anzugeben; im Ganzen aber gehen sie auf dasselbe hinaus, was auch in Deutschland als das Princip aufgefaßt ist. Als Grund der Wahrheit haben sie nämlich die sogenannte gesunde Vernunft, den allgemeinen Menschenverstand (sensus communis) aufgestellt. Hauptformen sind folgende, da Jeder immer eine eigene Wendung hat.

1. Thomas Reid.

Thomas Reid, 1704 geboren, ist als Professor zu Glasgow 1796 gestorben.[1] Er stellte das Princip des Gemeinsinns auf. Er hat untersucht, was die Principe des Erkennens seyen; und seine Vorstellung ist die: „a) Daß es gewisse unbewiesene und unerweisliche Grundwahrheiten gebe, welche der Gemeinsinn erzeugt und als unmittelbar entscheidend und entschieden anerkennt." Das ist also ein unmittelbares Wissen; darin ist eine innere, unabhängige Quelle gesetzt, die hiermit der geoffenbarten Religion entgegengesetzt ist. „b) Diese unmittelbaren Wahrheiten bedürfen keiner Stütze künstlicher Wissenschaft, noch unterwerfen sie sich ihrer Kritik;" durch Philosophiren können sie nicht kritisirt werden. „c) Die Philosophie hat selbst keine andere Wurzel als eine unmittelbare, durch sich selbst einleuchtende Wahrheit; was solchen Wahrheiten widerspricht, ist für sich selbst falsch, widersprechend und lächerlich." Dieses gilt für Erkenntniß und „d) Sittlichkeit. Sittlich handle das Individuum, wenn es nach vollständigen Principien der Vollkommenheit des Ganzen und seiner eigenen erkannten Pflicht handle."[2]

[1] Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt, §. 371, S. 442.

[2] Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, Band III, §. 119,

2. James Beattie.

James Beattie, 1735 geboren, war Profeſſor der Moral zu Edinburg und Aberdeen, und ſtarb 1803. Er macht auch den Gemeinſinn zur Quelle alles Erkennens: „Der Gemeinſinn des ſchlichten Menſchenverſtandes iſt die Quelle aller Sittlichkeit, aller Religion und aller Gewißheit. Zum Zeugniß äußerer Sinne muß die Beſtätigung des Gemeinſinns hinzukommen. Wahrheit iſt, was mich die Beſchaffenheit meiner Natur zu glauben nöthigt. Glaube heißt bei gewiſſen Wahrheiten Ueberzeugung, bei wahrſcheinlichen Beifall. Die gewiſſe Wahrheit wird durch Anſchauung, die wahrſcheinliche durch Beweiſe erkannt.“[1] Solche Ueberzeugungen als ganz gewiß ſeyen die Grundlage zu Handlungen.

3. James Oswald.

James Oswald, ein Schottiſcher Geiſtlicher, gebrauchte den Ausdruck, daß wir ſolche Grundſätze als Thatſachen in uns finden.[2] „Das Daſeyn des göttlichen Weſens iſt (nach ihm) ſchlechthin Thatſache, über alles Raiſonnement und allen Zweifel ſchlechthin erhoben und für den ſittlichen Gemeinſinn unmittelbar gewiß.“[3] Es iſt daſſelbe, was in Deutſchland auch zu jener

S. 259; cf. Thomas Reid: An Inquiry into the human mind on the principles of common sense (Edinburgh, 1810), Chap. I, Sect. IV, p. 19—20 (in's Deutſche überſetzt, Leipzig, 1782, S. 17—18); Chap. VI, Sect. XX, p. 372—375 (S. 310—311) etc.

[1] Rixner: Handbuch der Geſchichte der Philoſophie, Band III, §. 120, S. 261—262; cf. James Beattie: Essays on the nature and immutability of thrut etc. (Edinburgh, 1772), Part. I, Chap. I, p. 18—31 (in's Deutſche überſetzt, Kopenhagen und Leipzig, 1772, S. 24—42); Chap. II, Sect. II, p. 37—42 (S. 49—55) etc.

[2] Cf. James Oswald: An appeal of common sense in behalf of religion (Edinburgh, 1772), Vol. I, Book I, Introduction, p. 12 (überſetzt von Wilmſen, Leipzig, 1774, S. 11).

[3] Rixner, a. a. O., §. 121, S. 262; cf. James Oswald, l. c., Vol. II, Book II, Chap. 1, p. 50—51 (S. 54—55).

Zeit als Princip geſetzt iſt: eine innere Offenbarung, ein Wiſſen vom Gewiſſen, beſonders von Gott und ſeinem Seyn.

4. Dugald Stewart.

Dahin gehören auch Dugald Stewart, Eduard Search, Ferguſon, Hutcheſon, die meiſt über Moral geſchrieben haben. Auch der Staats-Oekonom Adam Smith iſt in dieſem Sinne Philoſoph und der bekannteſte von ihnen. Dieſe Schottiſche Philoſophie wird jetzt in Deutſchland als etwas Neues ausgegeben. Es iſt eine Popularphiloſophie, die einerſeits dieſes große Recht hat, im Menſchen, in ſeinem Bewußtſeyn die Quelle für das aufzuſuchen, was ihm überhaupt gelten ſoll, die Immanenz deſſen, was für ihn Werth haben ſoll. Der Inhalt iſt zugleich concreter Inhalt; er iſt inſofern der eigentlichen Metaphyſik, dem Herumirren in abſtracten Verſtandesbeſtimmungen, entgegengeſetzt. Von dieſen Schotten ſcheint Dugald Stewart, der noch lebt,[1] der letzte und unbedeutendſte zu ſeyn; es iſt in ihnen allen im Ganzen derſelbe Boden, derſelbe Kreis der Reflexion: nämlich eine aprioriſche Philoſophie, aber nicht auf ſpeculative Weiſe zu ſuchen. Die allgemeine Vorſtellung ihres Princips iſt der geſunde Menſchenverſtand; zu dieſem haben ſie wohlwollende Neigungen, Sympathie, moraliſchen Sinn genommen, und von ſolchen Gründen aus ſehr vorzügliche moraliſche Schriften verfaßt. Das iſt nun wohl ſchon ganz gut, um bis zu einem gewiſſen Grade der Bildung zu wiſſen, was ſo ungefähr die allgemeinen Gedanken ſeyen, um ſie hiſtoriſch zu erzählen, ſich auf Beiſpiele zu berufen und ſie zu erläutern; aber weiter reicht es nicht.

In neuern Zeiten iſt dieſe Schottiſche Philoſophie nach Frankreich übergegangen, und der Profeſſor Royer-Collard, jetziger Präſident der zweiten Kammer,[2] ſo wie ſein Schüler Jouffroy, gehen nach ihr von den Thatſachen des Bewußtſeyns

[1] Vorleſungen von 1825—26.

[2] Vorleſungen von 1829—30.

durch gebildetes Raisonnement und Erfahrung zu weiterer Entwickelung fort. — Hieran knüpft sich auch das, was die Franzosen Ideologie nennen (s. oben, S. 387); abstracte Metaphysik ist es, insofern es ein Aufzählen und Analysiren der einfachsten Denkbestimmungen ist. Sie werden nicht dialektisch behandelt, sondern aus unserer Reflexion, aus unsern Gedanken wird der Stoff genommen: und an diesem werden die Bestimmungen, die darin enthalten sind, aufgezeigt.

C. Französische Philosophie.

Wir gehen zur Französischen Philosophie über; ihr Verhältniß zur Metaphysik ist, daß, während der Mensch Laie gegen sich selbst ist als Metaphysiker, sie den Laienstand, den politischen, religiösen und philosophischen, aufhebt. Es sind zweierlei Gestalten zu erwähnen, die vornehmlich wichtig sind in Rücksicht auf die Bildung, die Französische Philosophie und die Aufklärung. Bei den Engländern sahen wir nur diesen Idealismus: entweder formal, als die bloße allgemeine Uebersetzung des Seyns in Füranderessеyn, d. h. in Wahrgenommenwerden; oder das Ansich dieses Wahrgenommenwerdens sind Instinkte, Triebe, Gewohnheiten u. s. f., blinde, bestimmte Kräfte, — der Rückgang in das Selbstbewußtseyn, das selbst als natürliches Ding erscheint. In jenem ersten Idealismus bleibt die ganze Endlichkeit, Ausbreitung des Erscheinens, des Empfindens, ebenso der Gedanken, bestimmten fixen Begriffe, dieselbe, als in dem unphilosophischen Bewußtseyn. Der Hume'sche Skepticismus läßt alles Allgemeine in die Gewohnheiten und Instincte versinken: d. h. er ist ein einfacheres Zusammennehmen der erscheinenden Welt; aber dieß Einfachere, diese Instincte, Triebe und Kräfte sind ebenso ein geistloses, unbewegtes, bestimmtes Daseyn des Selbstbewußtseyns. Lebhafter, bewegter, geistreicher ist die Französische Philosophie; oder vielmehr sie ist das Geistreiche selbst. Sie ist der

absolute Begriff, welcher sich gegen das ganze Reich der bestehenden Vorstellungen und fixirten Gedanken kehrt, alles Fixe zerstört, und sich das Bewußtseyn der reinen Freiheit giebt. Dieser idealistischen Thätigkeit liegt die Gewißheit zu Grunde, daß, was ist, was als an sich gilt, Alles Wesen des Selbstbewußtseyns ist, daß weder die Begriffe (einzelne Wesen, die das wirkliche Selbstbewußtseyn regieren) von Gut und Böse, noch von Macht, Reichthum, noch die fixen Vorstellungen des Glaubens von Gott und seinem Verhältnisse zur Welt, seiner Regierung, und wieder der Pflichten des Selbstbewußtseyns gegen ihn, — daß dieß Alles keine an sich seyende Wahrheit ist, die außer dem Selbstbewußtseyn wäre. Alle diese Formen, das reale Ansich der wirklichen Welt, das Ansich der übersinnlichen Welt, heben sich also in diesem seiner selbst bewußten Geiste auf. Er hält nicht nach der ehrlichen Weise auf sie, welche diese Vorstellungen, wie sie einmal eben sind, gelten läßt, und sie für wahr annimmt, für unabhängig und frei außer dem Selbstbewußtseyn verehrt, sondern er spricht geistreich von ihnen: d. h. daß das Selbstbewußtseyn durch seine Thätigkeit erst etwas daraus macht, und zwar etwas Anderes, als wofür sie sich unmittelbar geben, und ihm nur das geistreiche Verhalten, eben diese Formation und Bewegung durch sein Selbstbewußtseyn gilt und sein Interesse ist. Es ist der Charakter des Begriffs in seiner Wirklichkeit; was diesem Alles einsehenden und begreifenden Selbstbewußtseyn das Wesen ist, gilt.

Es ist nun zu sehen, wie diesem absolut begreifenden Selbstbewußtseyn das Wesen ist. Zunächst ist dieser Begriff so fixirt als nur die negative Bewegung des Begriffs; das Positive, Einfache oder Wesen fällt außerhalb dieser Bewegung. Es bleibt ihm keine Unterscheidung, kein Inhalt; denn aller bestimmte Inhalt geht in jener Negativität verloren. Dieß leere Wesen ist für uns überhaupt das reine Denken, was die Franzosen être suprême nennen: oder gegenständlich als seyend vorgestellt, dem Bewußtseyn überhaupt gegenüber, die Materie. Als Materie

also, als leere Gegenständlichkeit ist das absolute Wesen bestimmt durch den Begriff, der allen Inhalt und Bestimmung zerstört, und nur dieß Allgemeine zu seinem Gegenstande hat. Es ist der Begriff, der sich nur zerschlagend verhält, nicht wieder sich ausbildet aus dieser Materie oder reinem Denken, oder reiner Substantialität heraus. Wir sehen so hier frei den sogenannten Materialismus und Atheismus auftreten, als das nothwendige Resultat des reinen begreifenden Selbstbewußtseyns. Eines Theils geht in dieser negativen Bewegung alle Bestimmung zu Grunde, die den Geist als ein Jenseits des Selbstbewußtseyns vorstellt, und vornehmlich alle Bestimmungen in ihm, und auch diese, die ihn als Geist aussagen, wesentlich alle Vorstellungen des Glaubens von ihm, dem er als ein seyendes Selbstbewußtseyn außer dem Selbstbewußtseyn gilt, kurz alles Ueberlieferte, durch Autorität Auferlegte. Es bleibt nur das gegenwärtige, wirkliche Wesen; denn das Selbstbewußtseyn anerkennt das Ansich nur als ein solches, das für es als Selbstbewußtseyn ist, worin es sich wirklich weiß: die Materie, und sie als thätig sich in der Vielheit ausbreitend und verwirklichend, die Natur. In der Gegenwart bin ich mir meiner Wirklichkeit bewußt; und consequenter Weise findet das Selbstbewußtseyn sich selbst als Materie, — die Seele als materiell, die Vorstellungen als Bewegungen und Veränderungen im innern Organe des Gehirns, die auf die äußeren Eindrücke der Sinne folgen. Eine Weise des Seyns der Materie ist mithin Denken. Es vollbringt sich hier eigentlich in diesem Gegenstande im Ganzen als das Letzte die Eine Spinozistische Substanz, welcher der Französische Materialismus als Naturalismus parallel ist; während wir aber diese Kategorie bei Spinoza haben und vorfinden, so erscheint sie hier als das Resultat der vom Empirismus ausgehenden Abstraction des Verstandes. — Die andere Form der Aufklärung ist dagegen, wenn das absolute Wesen so als ein Jenseits des Selbstbewußtseyns gesetzt wird, daß von ihm selbst, von seinem Ansich gar nichts erkannt werde. Es führt den leeren Namen Gott. Denn Gott mag

bestimmt werden, wie er will, so fallen alle diese Bestimmungen hinweg; er ist gleich x, das schlechthin Unbekannte. Diese Ansicht heißt darum nicht Atheismus, erstens weil sie noch den leeren, nichts sagenden Namen gebraucht, zweitens weil sie die nothwendigen Verhältnisse des Selbstbewußtseyns, Pflichten u. s. f. ausdrückt, nicht als an und für sich nothwendig, sondern als nothwendig durch die Beziehung auf ein Anderes, nämlich das Unbekannte, — ob es gleich zu einem Unbekannten kein positives Verhältniß giebt, als sich als Einzelnes aufzuheben. Materie aber ist es nicht, weil dieß Einfache, Leere negativ bestimmt ist, als nicht seyend für das Selbstbewußtseyn. Damit ist aber dasselbe geschehen; denn die Materie ist das Allgemeine, das Fürsichseyn als aufgehoben vorgestellt. Aber die wahre Reflexion auf jenes Unbekannte ist ebenso, daß es eben für das Selbstbewußtseyn als ein Negatives desselben ist, d. h. Materie, Wirklichkeit und Gegenwart; es ist dieß Negative für mich, dieß ist sein Begriff. Der Unterschied hierin von Solchem, das vollkommen etwas Anderes zu seyn scheint, und worin sich der Einen Parthei nicht nachsagen ließe, daß das, was sie meint, dieß sey, ist der Unterschied, der auf dieser letzten Abstraction beruht.

Weil nun der Begriff bloß in seiner negativen Form vorhanden ist, so bleibt die positive Ausbreitung ohne Begriff; sie hat die Form der Natur, eines Seyenden, wie im Physischen so im Moralischen. Die Erkenntniß der Natur bleibt die gewöhnliche wissenschaftlich unspeculative, und ihrem Wesen nach, insofern sie Philosophie seyn soll, ein allgemeines Reden, das mit den Worten: „Kräfte, Verhältnisse, mannigfaltige Verbindungen" sich herumtreibt, aber zu nichts Bestimmtem kommt. Ebenso im Geistigen ist Theils die Metaphysik des Geistes so beschaffen, daß diese eben eine besondere Organisation ist, wodurch die Kräfte, welche Empfindung, Wahrnehmung u. s. f. heißen, entstehen; ein langweiliges Gerede, das nichts begreiflich machen kann, die Erscheinungen und Wahrnehmungen aufnimmt und über sie raisonnirt, ihr Ansich aber ebenso zu gewissen bestimmten Kräften macht

deren Inneres wir weiter nicht näher kennen. Die Bestimmung und Erkenntniß der moralischen Seite geht ebenso darauf, den Menschen auf seine sogenannten natürlichen Triebe zurückzubringen; das Ansich hat die Form von einem Natürlichen, dieß Natürliche heiße nun Selbstliebe, Eigennutz oder wohlwollende Neigung. Man soll der Natur gemäß leben, wird verlangt; diese Natur bleibt aber bei allgemeinen Redensarten und Schilderungen stehen, wie z. B. der Rousseau'sche Naturzustand. Was die Metaphysik der Vorstellungen genannt wird, ist der Locke'sche Empirismus, der ihren Ursprung im Bewußtseyn, insofern es einzelnes Bewußtseyn ist, aufzuzeigen sucht: und aus der Bewußtlosigkeit heraus geboren in die Welt tritt, um als sinnliches Bewußtseyn zu lernen. Diese äußerliche Entstehung verwechseln sie mit dem Werden und dem Begriffe der Sache. Wenn man unbestimmt fragt, Was ist der Ursprung, das Werden des Wassers? und man antwortet, es kommt aus den Bergen heraus, oder vom Regen, so ist dieß eine Antwort im Geiste jenes Philosophirens. Kurz, es ist nur das Negative interessant; und von dieser positiven Französischen Philosophie kann nicht die Rede seyn. Aber jenes Negative selbst gehört eigentlich mehr der Bildung, die uns hier nicht angeht; und auch die Aufklärung gehört dazu. Was in den Französischen philosophischen Schriften, die in dieser Rücksicht wichtig sind, bewundernswürdig ist, ist diese erstaunliche Energie und Kraft des Begriffes gegen die Existenz, gegen den Glauben, gegen alle Macht der Autorität seit Jahrtausenden. Es ist einerseits merkwürdig der Charakter des Gefühls der tiefsten Empörung gegen alles dieß Geltende, was dem Selbstbewußtseyn ein fremdes Wesen ist, was ohne es seyn will, worin es nicht sich selbst findet; eine Gewißheit von der Wahrheit der Vernunft, die es mit der ganzen entfernten Intellectual-Welt aufnimmt und ihrer Zerstörung gewiß ist. Der Französische Atheismus, Materialismus und Naturalismus hat die Vorurtheile alle zerschlagen, und den Sieg davon getragen über die begrifflosen Voraussetzungen und Gültigkeiten des positiv Bestehenden in der Religion,

das den Gewohnheiten, Sitten, Meinungen, den rechtlichen und moralischen Bestimmungen und der bürgerlichen Einrichtung vergesellschaftet ist; mit dem gesunden Menschenverstand und einem geistreichen Ernst, nicht frivolen Declamationen hat er sich gegen den Weltzustand in gesetzlicher Ordnung, gegen Staatsverfassung, Rechtspflege, Regierungsweise, politische Autorität, ebenso gegen Kunst gekehrt.

Die andere Seite aber zu dieser leeren ist die erfüllte Seite. Das Positive sind andererseits sogenannte unmittelbar einleuchtende Wahrheiten des gesunden Menschenverstands, der nichts enthält, als nur diese Wahrheit und Forderung, sich selbst zu finden, und in dieser Form stehen bleibt. Es entsteht dabei aber das Streben, das Absolute als ein Gegenwärtiges, und als Gedachtes zugleich und als absolute Einheit zu erfassen; — ein Bestreben, welches, mit Läugnung des Zweckbegriffs sowohl im Natürlichen, also des Begriffs vom Leben, als im Geistigen, des Begriffs vom Geiste und von Freiheit, nur zum Abstractum einer in sich unbestimmten Natur, des Empfindens, des Mechanismus, der Eigensucht und Nützlichkeit kommt. Das ist es dann, was wir an der positiven Richtung der Französischen Philosophie werden herauszuheben haben. In ihren Staatsverfassungen sind die Franzosen zwar von Abstractionen ausgegangen, aber als allgemeinen Gedanken, welche das Negative gegen die Wirklichkeit sind: die Engländer entgegengesetzt von concreter Wirklichkeit, dem unförmlichen Gebäude ihrer Verfassung; wie denn auch ihre Schriftsteller sich nicht zu allgemeinen Grundsätzen erhoben haben. Was Luther nur im Gemüth und im Gefühl angefangen, — die Freiheit des Geistes, die ihrer einfachen Wurzel unbewußt nicht sich erfaßt, aber doch schon das Allgemeine selber ist, dem aller Inhalt im sich mit sich selbst erfüllenden Gedanken verschwindet, — diese allgemeinen Bestimmungen und Gedanken haben die Franzosen aufgestellt, und daran festgehalten: allgemeine Grundsätze, und zwar als die Ueberzeugung des Individuums in ihm selbst. Die

Freiheit wird Weltzustand, verbindet sich mit der Weltgeschichte, und macht Epoche in derselben; es ist die concrete Freiheit des Geistes, eine concrete Allgemeinheit, es sind Grundsätze über das Concrete, die jetzt an die Stelle der abstracten Metaphysik des Cartesius treten. Bei den Deutschen finden wir Quäkeleien; sie wollen auch dieß noch erklärt haben, bringen eine miserable Erscheinung und Einzelnheit herbei. Die Franzosen vom Denken der Allgemeinheit aus, die Deutsche Gewissensfreiheit vom Gewissen aus, welches lehrt, „Prüfet Alles und das Gute behaltet," sind sich aber begegnet, oder haben dieselbe Bahn: nur haben die Franzosen, gleichsam gewissenlos, Alles geradezu abgemacht und systematisch einen bestimmten Gedanken festgehalten, — das physiokratische System; die Deutschen wollen sich den Rücken frei halten, vom Gewissen her untersuchen, ob sie auch dürfen. Die Franzosen haben mit Geist, die Deutschen mit Verstand gegen den speculativen Begriff gekämpft. Wir finden bei den Franzosen ein tiefes allumfassendes philosophisches Bedürfniß, ganz anders als bei den Engländern und Schotten, und selbst als bei den Deutschen, voller Lebendigkeit: eine allgemeine, concrete Ansicht des Alls, mit voller Unabhängigkeit ebenso von aller Autorität als von aller abstracten Metaphysik. Die Methode ist dabei die: aus der Vorstellung, aus dem Gemüth zu entwickeln; es ist eine große Anschauung, die immer das Ganze vor Augen hat, und dieses zu erhalten und zu gewinnen sucht.

Dieser gesunde Menschenverstand, diese gesunde Vernunft, mit dem Inhalt, genommen aus der Menschenbrust, dem natürlichen Gefühle, hat sich nun gerichtet gegen die religiöse Seite in verschiedenen Momenten: und zwar einerseits und zunächst als Französische Philosophie gegen die Katholische Religion, die Fesseln des Aberglaubens und der Hierarchie: auf der andern Seite, in matter Gestalt, als Deutsche Aufklärung, gegen die Protestantische Religion, insofern sie einen Inhalt hat, den sie aus der Offenbarung, der kirchlichen Bestimmung überhaupt erhalten hat. Die Eine

Richtung ist gegangen gegen die Form der Autorität überhaupt, die andere gegen den Inhalt. Mit dem Inhalt kann diese Form des Denkens etwa leicht fertig werden, indem sie nicht das ist, was unter Vernunft verstanden, sondern was Verstand genannt werden muß; dem Verstande ist es leicht, gegen die letzte Grundlage dessen, was nur durch Speculation gefaßt werden kann, Widersprüche aufzuzeigen. Der Verstand hat so seinen Maaßstab angelegt an den religiösen Inhalt, und ihn für nichtig erklärt; der Verstand verfährt auf dieselbe Weise gegen eine concrete Philosophie. Was denn nun von Religion in vielen Theologien jetzt sehr allgemein übrig geblieben ist, ist das, was Theismus genannt wird, Glauben überhaupt; dieß ist derselbe Inhalt, der sich auch im Muhamedanismus findet. Es ist aber bei dieser Richtung des raisonnirenden Verstandes gegen die Religion auch zum Materialismus, Atheismus und Naturalismus fortgegangen. Man soll zwar mit der Begriffsbestimmung des Atheismus nicht leicht umgehen; denn es ist etwas sehr Gewöhnliches, daß man einem Individuum, das mit seinen Vorstellungen über Gott abweicht von denen, die Andere haben, einen Mangel an Religion oder gar Atheismus vorwirft. Hier ist es aber in der That der Fall, daß diese Philosophie zum Atheismus fortgegangen ist, und das, was als das Letzte, Thätige, Wirkende zu fassen ist, als Materie, Natur u. s. f. bestimmt hat. Einige Franzosen sind jedoch nicht dahin zu rechnen, z. B. Rousseau; eine Schrift von ihm, „Glaubensbekenntniß eines Vicars," [1] enthält ganz den Theismus, den man bei Deutschen Theologen finden kann. So ist die Französische Metaphysik nicht nur mit Spinoza (s. oben, S. 459), sondern auch mit Deutscher Wolfischer Metaphysik parallel. Andere Franzosen sind ausdrücklich zum Naturalismus fortgegangen; hier ist Mirabaud, dem das Système de la Nature zugeschrieben wird, besonders zu erwähnen.

[1] Emile ou de l'éducation, T. II (Paris, 1813, éd. stéréotype), Livre IV, Profession de foi du vicaire savoyard, p. 215 suiv.

An dem, was man Französische Philosophie genannt hat, repräsentirt durch Voltaire, Montesquieu, Rousseau, d'Alembert, Diderot, und was alsdann als Aufklärung in Deutschland aufgetreten ist, auch als Atheismus verpönt ist, können wir hiernach drei Seiten unterscheiden: erstens ihre negative Seite, welche ihr am meisten übelgenommen wurde; zweitens die positive; drittens die philosophische, metaphysische.

1. Die negative Richtung.

Auch dieser negativen Seite ist, wie Allem, ihr Recht zu widerfahren; ihr Substantielles ist der Angriff des vernünftigen Instincts gegen den Zustand einer Ausartung, ja allgemeinen, vollkommenen Lüge, z. B. gegen das Positive der verhölzerten Religion. Wir nennen Religion festen Glauben, Ueberzeugung von Gott; ob das Glaube an christliche Lehre sey, davon wird mehr oder weniger abstrahirt. Bei diesem Angriff gegen das Religiöse müssen wir uns aber ganz etwas Anderes denken; dieß Positive der Religion ist das Negative der Vernunft. Den religiösen Zustand, mit seiner Macht und Herrlichkeit, der Verdorbenheit der Sitten, der Habsucht, dem Ehrgeiz, der Schwelgerei, vor dem doch Ehrfurcht gefordert wurde, — diesen Widerspruch, der in der Existenz vorhanden war, müssen wir vor Augen haben, wenn wir das Gefühl der Empörung verstehen wollen, das diese Schriftsteller zeigen. Wir erblicken den ungeheuersten Formalismus und Tod, in den die positive Religion, ebenso wie die Bande der menschlichen Gesellschaft, die Rechtseinrichtungen, die Staatsgewalt übergegangen war. Die Französische Philosophie ging also auch gegen den Staat; sie hat die Vorurtheile und den Aberglauben, besonders die Verdorbenheit der bürgerlichen Gesellschaft, der Sitten der Höfe und der Regierungsbeamten angegriffen, das Schlechte, Lächerliche, Niederträchtige aufgefaßt und dargestellt, und die ganze Heuchelei und ungerechte Macht dem Gelächter, der Verachtung, dem Hasse der Welt preisgegeben, und so den Geist und das Gemüth zur Gleichgültigkeit gegen die Idole der Welt

und zur Empörung des Gefühls und Geistes dagegen gebracht. Die alten Institutionen, die in dem entwickelten Gefühle selbstbewußter Freiheit und Menschheit keinen Platz mehr hatten, und die sonst auf gegenseitigem Gemüth und in der Dumpfheit und Selbstlosigkeit des Bewußtseyns ihren Grund und Haltung hatten, die dem Geiste, der sie etablirt hatte, nicht mehr entsprachen, und nun durch die hervorgegangene wissenschaftliche Bildung auch der Vernunft als etwas Heiliges und Gerechtes gelten sollten, — diesen Formalismus haben jene Philosophen gestürzt. Ihre Angriffe sind Theils mit Raisonnement, Theils mit Witz, Theils mit gesundem Menschenverstand geschrieben, und gingen nicht gegen das, was wir Religion nennen; das wurde vielmehr unangetastet gelassen, und mit der schönsten Beredsamkeit empfohlen. Diese Seite verhielt sich also nur zerstörend gegen das in sich Zerstörte. Wir haben gut, den Franzosen Vorwürfe über ihre Angriffe der Religion und des Staats zu machen. Man muß ein Bild von dem horriblen Zustand der Gesellschaft, dem Elend, der Niederträchtigkeit in Frankreich haben, um das Verdienst zu erkennen, das sie hatten. Jetzt kann die Heuchelei, die Frömmelei, die Tyrannei, die sich ihres Raubs beraubt sieht, der Schwachsinn können sagen, sie haben die Religion, den Staat und die Sitten angegriffen. Aber welche Religion! Nicht die durch Luther gereinigte, sondern den schmähligsten Aberglauben, das Pfaffenthum, die Dummheit, die Verworfenheit der Gesinnung, vornehmlich das Reichthum-Verprassen und Schwelgen in zeitlichen Gütern, beim öffentlichen Elend. Welchen Staat! Die blindeste Herrschaft der Minister und ihrer Dirnen, Weiber, Kammerdiener; so daß ein ungeheures Heer von kleinen Tyrannen und Müßiggängern es für ein göttliches Recht ansahen, die Einnahme des Staats und den Schweiß des Volks zu plündern. Die Schaamlosigkeit, Unrechtlichkeit ging in's Unglaubliche; die Sitten waren nur entsprechend der Verworfenheit der Einrichtungen. Wir sehen Rechtlosigkeit der Individuen in

Ansehung des Bürgerlichen und Politischen: ebenso Rechtlosigkeit in Ansehung des Gewissens, des Gedankens.

Was das praktische Staatsleben betrifft, so haben diese Schriftsteller gar nicht an eine Revolution gedacht, sondern wünschten und forderten nur Verbesserungen, aber hauptsächlich subjectiv: daß die Regierung die Mißbräuche abschaffe, rechtschaffene Männer als Minister anstelle. Dergleichen Weisen waren das Positive, von dem sie sprachen, was geschehen solle: den Prinzen sollte eine gute Erziehung gegeben werden, die Fürsten sparsam seyn u. s. f. Die Französische Revolution ist durch die steife Hartnäckigkeit der Vorurtheile, hauptsächlich den Hochmuth, die völlige Gedankenlosigkeit, die Habsucht erzwungen worden. Jene Philosophen haben nur einen allgemeinen Gedanken dessen haben können, wie es seyn soll, nicht die Weise der Ausführung angeben können. Sache der Regierung wäre es gewesen, Einrichtungen und Verbesserungen in concreter Form zu befehlen; dieß hat sie jedoch nicht verstanden. Was die Philosophen gegen diese greuliche Zerrüttung setzten und behaupteten, ist im Allgemeinen, daß die Menschen nicht mehr Laien seyn sollen, weder in Bezug auf Religion, noch auf Recht; so daß es im Religiösen nicht eine Hierarchie, eine geschlossene, auserwählte Anzahl von Priestern, und ebenso im Rechtlichen nicht eine ausschließende Kaste und Gesellschaft sey (auch nicht ein juristischer Stand), in der die Erkenntniß dessen liege und eingeschränkt sey, was ewig, göttlich, wahr und recht ist, und den andern Menschen von dieser anbefohlen und angeordnet werden könne: sondern die Menschenvernunft das Recht habe, ihre Zustimmung und ihr Urtheil zuzugeben. Barbaren als Laien zu behandeln, ist in der Ordnung, — eben die Barbaren sind Laien; denkende Menschen aber als Laien behandeln, ist das Härteste. Dieß große *Menschenrecht* der subjectiven Freiheit, Einsicht und Ueberzeugung haben jene Männer heldenmüthig mit ihrem großen Genie, mit Wärme, Feuer, Geist und Muth erkämpft: das eigene Selbst, der Geist des Menschen sey die Quelle für das, was er respectiren solle. Es zeigt sich so in ihnen der Fanatismus des abstracten Gedankens. Wir Deutschen sind passiv erstens gegen das Bestehende, haben es ertragen; zweitens, ist es umgeworfen worden, so sind wir ebenso passiv: durch Andere ist es umgeworfen worden, wir haben es uns nehmen lassen, haben es geschehen lassen.

Auch *Friedrich* II. schließt sich in Deutschland an diese Bildung an, in damaligen Zeiten ein seltenes Beispiel. Französische Hoffitten, Opern, Gärten, Kleider waren wohl, aber nicht Philosophie in Deutschland verbreitet; aber in Form von Geist, Witz ist doch viel davon unter diese hohe Welt gedrungen, und viel Schlechtes und Barbarisches verscheucht worden. Friedrich II., ohne erzogen zu seyn in den trübseligen Psalmen, ohne alle Tage ein Paar auswendig zu lernen, ohne barbarische Wolfische Metaphysik und Logik (was fand er in Deutschland Anderes, als Gellert?), kannte nun die großen, obzwar formellen und abstracten, Grundsätze der Religion und des Staats, und regierte in seinen Verhältnissen darnach. Es war kein anderes Bedürfniß in seinem Volke vorhanden; man kann nicht verlangen, daß er der Reformator, der Revolutionair desselben hätte werden sollen, da noch kein Mensch Landstände, Oeffentlichkeit der Gerichte forderte. Er führte ein, was Bedürfniß war, religiöse Toleranz, Gesetzgebung, Verbesserung der Gerechtigkeitspflege, Sparsamkeit mit der Staatskasse; von dem elenden Deutschen Recht ist in seinen Staaten nicht einmal mehr ein Gespenst geblieben. Er stellte den Staatszweck auf, und hat damit alle Privilegien, die Deutschen particularen Rechte, das bloß positive Recht im Staate über den Haufen geworfen. Es ist albern, wenn die Frömmelei und die falsche Deutschheit jetzt über ihn herfallen, und diese große Erscheinung, die so unendlich gewirkt hat, klein machen und gar zur Eitelkeit oder Verruchtheit herabsetzen wollen; was Deutschheit seyn soll, muß eine Vernünftigkeit seyn.

2. Die positive Seite.

Der affirmative Inhalt dieses Philosophirens befriedigt allerdings nicht die Gründlichkeit. Eine Hauptbestimmung in dem, was gelehrt worden ist, sind, wie bei den Schottischen Philosophen und wie bei uns, Voraussetzungen von ursprünglichen Gefühlen des Rechts, die der Mensch in sich habe: wie z. B. Wohlwollen und sociale Neigungen, die ausgebildet werden sollen. Die positive Quelle des Wissens überhaupt und des Rechts ist in die Menschenvernunft gesetzt und das allgemeine Bewußtseyn des Menschen, den gesunden Menschenverstand, nicht in die Form des Begriffs. Es ist allerdings bewundernswürdig, Wahrheiten in der Form allgemeiner Gedanken ausgesprochen zu sehen, die es unendlich wichtig ist, daß sie Vorurtheile des Menschen seyen: Daß der Mensch in seinem Herzen das Gefühl des Rechts, der Menschenliebe habe: Religion, Glaube nicht erzwungen werde: Verdienst, Talent, Tugend der wahre Adel sey u. s. f. Ein Hauptgesichtspunkt, unter den Deutschen vornehmlich, war, was die Bestimmung des Menschen ist, womit man die Natur des Geistes meinte; und allerdings ist über's Geistige auf diese zurückzugehen. Aber um diese Natur des Geistes, diese Bestimmung zu finden, wurde auf Wahrnehmung, Beobachtung, Erfahrung zurückgegangen: Es giebt solche und solche Triebe. Das sind zwar Bestimmungen in uns selbst; aber wir haben sie nicht in ihrer Nothwendigkeit erkannt. Solcher Trieb ist ohnehin als natürlicher genommen; so ist er hier unbestimmt in sich, seine Begrenzung hat er nur als Moment des Ganzen. In Ansehung der Erkenntniß sind sehr abstracte Gedanken zu finden, — freilich immer so gut, und geistreicher als unsere, — die ihrem Inhalte nach concret seyn sollten und auch waren, aber so oberflächlich aufgefaßt wurden, daß sie sich auch bald sehr ungenügend für das Abzuleitende zeigen. So: Daß die Natur ein Ganzes sey, Alles durch Gesetze bestimmt sey, durch ein Zusammenkommen verschiedener

Bewegungen, durch eine Kette von Ursachen und Wirkungen und dergleichen; die verschiedenen Eigenschaften, Materien, Verbindungen der Dinge bringen Alles hervor. Das sind allgemeine Redensarten, mit denen man Bücher anfüllen kann.

a. Système de la Nature.

Dahin gehört das Système de la Nature, das Hauptbuch, von einem Deutschen, Baron von Holbach, in Paris geschrieben, welcher der Mittelpunkt aller jener Philosophen war. Montesquieu, d'Alembert, Rousseau waren eine Zeit lang in seinem Cirkel; so sehr diese sich gegen das Bestehende empörten, so waren sie doch sonst sehr verschieden von einander. Das Système de la Nature wird man bald langweilig finden, weil es sich in allgemeinen Vorstellungen herumwirft, die sich oft wiederholen; es ist kein Französisches Buch, denn die Lebhaftigkeit fehlt und die Darstellung ist matt.

Das große Ganze der Natur (le grand tout de la nature) ist das Letzte: „Das Universum zeigt nichts Anderes, als eine unermeßliche Sammlung von Materie und Bewegung" (wie bei Cartesius), „eine ununterbrochene Kette von Ursachen und Wirkungen, von welchen Ursachen einige unmittelbar unsere Sinne rühren, andere uns unbekannt sind, weil ihre Wirkungen, die wir wahrnehmen, von ihren Ursachen zu entfernt sind. Die verschiedenen Eigenschaften jener Materien, ihre mannigfaltigen Verbindungen und die Wirkungen, welche die Folgen davon sind, machen für uns die Wesen (essences) aus. Aus der Verschiedenheit dieser Wesen entspringen die verschiedenen Ordnungen, Gattungen, Systeme, welche die Dinge einnehmen, und deren Totalsumme, das große Ganze, das ist, was wir Natur nennen." [1] Es ist, wie was Aristoteles (s. Th. I, S. 261) von Xeno-

[1] Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Theil VIII, S. 62—63; Système de la Nature par Mirabaud (Londres, 1770), T. I, Chap. 1, p. 10; Chap. 2, p. 28.

phanes sagt, er habe so in's Blaue hineingeschaut, d. i. in das Seyn. Alles ist nach Hollbach Bewegung, die Materie bewegt sich selbst: das Bier gährt, das Gemüth bewegt sich in den Leidenschaften.[1] „Die Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen und ihr unaufhörliches Entstehen und Verschwinden hat einzig seinen Grund in der Mannigfaltigkeit der Bewegungen und ihrer Materie." Durch verschiedene Combinationen und Modificationen, durch ein verschiedenes Arrangement entsteht ein anderes Ding. „Die Materien sind entweder geneigt, sich mit einander zu vereinigen, oder sind zu einer Vereinigung unfähig. Hierauf gründen die Physiker Anziehung und Abstoßung, Sympathie und Antipathie, Verwandtschaft und Beziehung: die Moralisten Haß und Liebe, Freundschaft und Feindschaft." Geist, Unkörperliches, widerspricht der Bewegung, einer Veränderung der Verhältnisse eines Körpers im Raume.[2]

b. Robinet.

Ein anderes Hauptbuch ist das noch „gefährlichere:" De la Nature, von Robinet. Darin herrscht ein ganz anderer, gründlicher Geist; häufig wird man vom tiefen Ernst ergriffen, der sich in dem Menschen zeigt. Er fängt so an: „Es ist ein Gott, d. h. eine Ursache der Phänomene des Ganzen, was wir die Natur nennen. Wer ist Gott? Wir wissen es nicht, und sind dazu bestimmt, es für immer nicht zu wissen, in welche Ordnung der Dinge wir auch gestellt seyen. Wir können ihn nicht vollkommen erkennen, weil uns immer die Mittel dazu fehlen werden. Wir könnten noch über die Thüre unserer Tempel die Worte schreiben, welche man auf dem Altar las, den der Areopag ihm errichten

[1] Buhle, Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, S. 63—64; Système de la Nature, T. I, Chap. 2, p. 18, 16, 21, et 15.

[2] Buhle, a. a. O., S. 64—65, 70; Système de la Nature, T. I, Chap. 2, p. 30—31; Chap. 3, p. 39—40; Chap. 4, p. 45—46; Chap. 7, p. 90—91.

ließ:" „„Dem unbekannten Gott."" Das ist dasselbe, was man heutigen Tags sagt: Es soll kein Uebergang vom Endlichen zum Unendlichen seyn. „Die Ordnung, die im Universum herrscht, ist ebenso wenig der sichtbare Typus seiner Weisheit, als unser Schwachsinn das Bild seiner Intelligenz." Diese erste Ursache aber, Gott, ist nun nach Robinet wirkend, hat die Natur erzeugt; so daß ihm die einzig mögliche Erkenntniß die der Natur ist. „Es giebt nur Eine Ursache. Die ewige Ursache, welche die Begebenheiten eine in die andere, so zu sagen, eingesamt (engrainé) hatte, damit sie unfehlbar nach ihrem Willen auf einander folgten, berührte am Anfang die unendliche Kette der Dinge. Durch diesen dauernden Eindruck lebt, bewegt und pflanzt sich (perpétue) das Universum fort. Aus der Einheit der Ursache folgt die Einheit der Thätigkeit, die nicht einmal ein mehr oder weniger zuzulassen scheint. Kraft dieses einzigen Acts geschieht Alles. Seitdem man die Natur studirt, hat man noch kein abgesondertes Phänomen, noch keine unabhängige Wahrheit gefunden, weil es keine giebt und keine geben kann. Das Ganze erhält sich durch das gegenseitige Entsprechen seiner Theile."[1] Die Thätigkeit der Natur ist Eine, wie Gott Einer ist.

Was nun näher als diese Thätigkeit gefaßt wird, ist, daß sich Keime in Allem entfalten: Ueberall sind organische Wesen, die sich hervorbringen; Nichts ist einzeln, Alles ist verbunden, zusammenhängig und in Harmonie. Robinet geht hier die Pflanzen, die Thiere, auch die Metalle, die Elemente, Luft, Feuer, Wasser u. s. w. durch: und sucht von ihnen aufzuzeigen, wie im Lebendigen der Keim ist, und wie auch die Metalle in sich organisirt seyen. „Das Beispiel des Polypen ist schlagend für das Belebtseyn (animalité) der kleinsten organischen Theile; denn der Polyp ist eine Gruppe von versammelten Polypen, deren jeder ein so wahrer Polyp ist, als er. Es bleibt bewiesen, daß aus dem-

[1] Robinet: De la Nature (Troisième édition, Amsterdam, 1766), T. I, P. I, Chap. 3—4, p. 16—17.

selben Gesichtspunkte das Lebendige nur aus Lebendigen, das Thier aus kleinen Thieren, jedes bestimmte Thier aus Thierchen derselben Art, ein Hund aus kleinen Hunde-Keimen, der Mensch aus Menschen-Keimen besteht." Zum Beweise führt Robinet in einer „Recapitulation" an, daß „die thierischen Samen von Samenthieren wimmeln." Indem er dann jede eigentlich sogenannte Zeugung an die Mitwirkung beider Geschlechter knüpft, behauptet er, daß jedes Individuum innerlich oder auch in den äußern Organen Hermaphrodit sey. Von den Mineralien sagt er: „Ist man nicht gezwungen, als organische Körper alle diejenigen anzusehen, worin man eine solche innere Structur antrifft? Sie setzt durchaus einen Samen, Körner, Keime voraus, deren Entwickelung sie sind." Ebenso soll die Luft ihren Keim haben, der erst zur Wirklichkeit kommt, dadurch, daß er sich mit Wasser, Feuer u. s. f. nährt: „Die Luft, als Princip, ist nur der Keim der Luft; indem sie sich in verschiedenen Graden mit Wasser und Feuer sättigt, wird sie allmählig durch verschiedene Zustände des Wachsthums hindurchgehen; sie wird zuerst Embryo, dann vollkommene Luft seyn." [1] Robinet nennt die einfache Form in sich, die substantielle Form, den Begriff Keim. Obgleich er dieß zu sehr im Sinnlichen nachzuweisen sucht, so geht er doch von in sich concreten Principien, der Form an sich selbst, aus.

Vom Uebel und Guten in der Welt spricht er auch. Das Resultat der Betrachtung ist, daß Gutes und Uebel sich die Wage halten; dieses Gleichgewicht mache die Schönheit der Welt aus. Um zu widerlegen, daß des Vorzüglichen in der Welt mehr sey, sagt er, daß Alles, worauf wir das Gute reduciren, nur in einem Genuß, einem Angenehmen, einer Befriedigung liegt; diesem müsse aber ein Bedürfniß, Mangel, Schmerz vorausgehen, dessen Aufhebung die Befriedigung ist. [2] Dieß ist nicht nur ein

[1] Robinet: De la Nature, T. I, P. II, Chap. 2, p. 156—157; Chap. 7, p. 166, 168; Ch. 9—11; Ch. 15, p. 202—203; Ch. 19, p. 217.

[2] Ibidem, T. I, P. I, Chap. 28, p. 138; Chap. 13, p. 70.

empirisch richtiger Gedanke, sondern er spielt an das Tiefere an, daß alle Thätigkeit nur durch Widerspruch ist.

3. Idee einer concreten allgemeinen Einheit.

Das Resultat der Französischen Philosophie ist, daß sie darauf drang, eine allgemeine Einheit zu erhalten, doch keine abstracte, sondern eine concrete. So setzte schon Robinet eine allgemeine organische Lebendigkeit und gleichförmige Weise des Entstehens: dieß Concrete nannte er Natur, über welche Gott gesetzt wird, aber als das Unerkennbare; alle Prädicate, die von ihm ausgesprochen würden, enthielten Unpassendes. Man muß zugeben, daß große Vorstellungen der concreten Einheit vorkommen, den abstracten metaphysischen Verstandesbestimmungen entgegengesetzt, z. B. die Fruchtbarkeit der Natur. Auf der andern Seite ist aber das Hauptmoment bei diesen Philosophen, daß, was gelten soll, Gegenwart haben, und der Mensch bei allem Erkennen dabei seyn müsse, indem sie aller jenseitigen Autorität des Staats und der Kirche, in's Besondere dem abstracten Gedanken, der keinen gegenwärtigen Sinn in uns hat, den Krieg machten. Die zwei Bestimmungen sind in aller Philosophie: Die Concretion der Idee, und die Präsenz des Geistes darin; mein Inhalt muß zugleich ein Concretes, Gegenwärtiges seyn. Dieses Concrete wurde Vernunft genannt, welche die Edleren dieser Männer mit der größten Begeisterung und Wärme verfochten. Der Gedanke ist zum Panier der Völker erhoben worden, die Freiheit der Ueberzeugung, des Gewissens in mir. Sie haben dem Menschen gesagt: „In diesem Zeichen wirst Du siegen," indem sie nur vor Augen hatten, was im Zeichen des Kreuzes gethan worden, zum Glauben, zum Recht, zur Religion gemacht worden war, — indem sie sahen, wie das Zeichen des Kreuzes herabgewürdigt war. Denn in dem Zeichen des Kreuzes hatte die Lüge, der Betrug gesiegt, unter diesem Siegel sich die Institutionen zu aller Niederträchtigkeit verknöchert; so daß dieß Zeichen als der Inbegriff

und die Wurzel alles Uebels vorgestellt wurde. Sie haben so in anderer Gestalt die Luther'sche Reformation vollbracht. Dieß Concrete hatte mancherlei Formen: sociale Triebe im Praktischen, Gesetze der Natur im Theoretischen. Es ist der absolute Trieb vorhanden, einen immanenten Compaß in sich zu finden, d. i. im Menschengeist. Für den Menschengeist ist es dringend, solchen festen Punkt zu haben, wenn er einmal in ihm selbst seyn soll, wenn er in seiner Welt wenigstens frei seyn soll. Dieß Streben aber nach wirklich gegenwärtiger Lebendigkeit nahm Formen an, die als Abwege selbst einseitig wurden. In diesem Bestreben nach Einheit, aber concreter Einheit, liegen auch die näheren Mannigfaltigkeiten des Inhalts.

In der theoretischen Seite ihrer Philosophie sind die Franzosen darum zum Materialismus oder Naturalismus fortgegangen, weil das Bedürfniß des Verstandes, als des abstracten Denkens, was aus einem festgehaltenen Princip die ungeheuersten Consequenzen ziehen läßt, sie getrieben hat, Ein Princip als das Letzte zu setzen, aber ein solches, das zugleich Gegenwart habe, und der Erfahrung ganz nahe liege. So nehmen sie die Empfindung und die Materie als das einzig Wahre an, worauf alles Denken, alles Moralische, als eine bloße Modification des Empfindens, zurückgeführt wird. Die Einheiten, welche die Franzosen hervorbrachten, wurden so einseitig.

a. Gegensatz von Empfinden und Denken.

Zu dieser Einseitigkeit gehört der Gegensatz von sentir und penser, oder auch, wenn man will, die Identität desselben, so daß Letzteres nur ein Resultat von jenem ist: ohne jedoch speculativer Weise diesen Gegensatz, wie Spinoza und Malebranche thaten, in Gott zu vereinigen. Diese Zurückführung alles Denkens auf Empfindung, wie in gewisser Rücksicht bei Locke dieß der Fall war, wird eine ausgebreitete Theorie. Robinet (De la Nature, T. I, P. IV, Chap. 3, p. 257—259) kommt auch auf diesen Gegensatz, und bleibt dabei stehen, daß Geist und Körper

ungetrennt seyen, die Weise der Einheit aber unerklärlich. Das Système de la Nature (Tom. I, Chap. X, p. 177) zeichnet sich durch eine besonders flache Zurückführung des Denkens auf die Empfindung aus. Der Hauptgedanke ist: „Die abstracten Gedanken sind nur Weisen, wie unser inneres Organ seine eigenen Modificationen ansieht. Die Worte Güte, Schönheit, Ordnung, Intelligenz, Tugend u. s. w. bieten uns keinen Sinn dar, wenn wir sie nicht auf Gegenstände beziehen und anwenden, von denen unsere Sinne uns gezeigt haben, daß sie dieser Eigenschaften fähig sind, oder auf Weisen des Seyns und Handelns, die uns bekannt sind." So ging auch die Psychologie in Materialismus über, z. B. bei La Mettrie in seinem Werke L'homme machine: Aller Gedanke, alle Vorstellung habe nur Sinn, wenn sie als materiell gefaßt werde; nur die Materie existire.

b. Montesquieu.

Dem haben große Köpfe dann das Gefühl in der Brust entgegengesetzt, den Trieb sich zu erhalten, wohlwollende Neigungen gegen Andere, den Trieb zur Geselligkeit, welchen letzteren auch Pufendorf seinem Rechts-System zum Grunde gelegt hatte (s. oben, S. 400). Von hier aus haben sie sehr viel Vortreffliches gesagt. So hat Montesquieu in seinem schönen Buche, l'esprit des lois, wovon Voltaire sagte, es wäre ein esprit sur les lois, die Völker in diesem großen Sinne betrachtet, daß ihre Verfassung, Religion, kurz Alles, was sich in einem Staate findet, eine Totalität ausmacht.

c. Helvetius.

Diese Zurückführung hat bei Helvetius diese Gestalt, daß, wenn man im moralischen Menschen ein Eines sucht, er dieß Eine Selbstliebe nannte, und sich durch geistreiche Analyse zu zeigen bemühte, daß Alles, was wir als Tugend benennen, überhaupt alle Thätigkeit, Gesetze, Rechtliches zum Grunde seiner

Construction nur Selbstliebe, Eigennutz habe, und darein sich auflöse.[1] Dieß Princip ist einseitig, obgleich das Ichselbst ein wesentliches Moment ist. Was ich will, das Edelste, Heiligste ist mein Zweck; Ich muß dabei seyn, Ich es billigen, Ich es für gut finden. Mit aller Aufopferung ist immer eine Befriedigung, immer ein Sichselbstfinden verbunden; dieß Moment des Selbsts, die subjective Freiheit muß immer dabei seyn. Einseitig dieß genommen, so können Consequenzen daraus gezogen werden, die alles Heilige umstoßen; aber ebenso kommt es in einer edlen Moral vor, als nur eine seyn kann.

d. Rousseau.

In Betreff auf das Praktische ist noch das Besondere zu bemerken, daß, wenn das Gefühl des Rechts, concreter praktischer Geist, überhaupt Menschlichkeit, Glückseligkeit zum Princip gemacht wurde, dieß Princip allgemein aufgefaßt, zwar die Form des Gedankens hatte; aber bei solchem concreten, aus unserem Triebe oder innerem Anschauen geschöpften Inhalt, z. B. selbst einem religiösen, war der Gedanke selbst nicht der Inhalt. Nun aber kam auch dieß zum Vorschein, daß das reine Denken als Princip und Inhalt aufgestellt wird, wenn zwar wieder diesem Inhalt das wahrhafte Bewußtseyn seiner eigenthümlichen Form fehlte; denn es ward nicht erkannt, daß dieß Princip das Denken sey. Wir sehen es im Felde des Willens, des Praktischen, des Rechtlichen hervorgehen, und so gefaßt, daß das Innerste des Menschen, die Einheit seiner mit sich als Grundlage aufgestellt und in's Bewußtseyn gebracht wird, so daß der Mensch eine unendliche Stärke in sich gewann. Es ist dieß das, was Rousseau dann von Einer Seite über den Staat sagte. Er fragte nach dessen absoluter Berechtigung: Was ist die Grundlage des Staats? Das

[1] Helvetius: De l'esprit (Oeuvres complètes, T. II, Deux-Ponts, 1784), T. I, Discours II, Chap. 1, p. 62—64; Chap. 2, p. 65, 68—69; Chap. 4, p. 90; Chap. 5, p. 91; Chap. 8, p. 114; Chap. 24, p. 256—257.

Recht der Beherrschung und Verbindung, des Verhältnisses der Ordnung, des Regierens und des Regiertwerdens, faßt er auf der Einen Seite so auf, daß es geschichtlich auf Gewalt, Zwang beruhe, Eroberung, Privat-Eigenthum u. s. f.[1]

Zum Princip dieser Berechtigung aber macht Rousseau den freien Willen, und ohne Rücksicht auf das positive Recht der Staaten hat er auf obige Frage geantwortet (Ch. IV, p. 12), daß der Mensch freien Willen hat, indem „die Freiheit das Qualitative des Menschen ist. Auf seine Freiheit Verzicht thun, heißt Verzicht thun darauf, daß man ein Mensch ist. Nicht frei zu seyn, ist daher eine Verzichtleistung auf seine Menschenrechte, selbst auf seine Pflichten." Der Sklave hat weder Rechte, noch Pflichten. Rousseau sagt also (Chap. VI, p 21): „Die Fundamental-Aufgabe ist, eine Form der Verbindung zu finden, welche mit der ganzen gemeinsamen Macht zugleich die Person und das Eigenthum jedes Mitgliedes beschütze und vertheidige, und wobei jeder Einzelne, indem er sich dieser Verbindung anschließt, nur sich selbst gehorcht, und so frei bleibt, als vorher. Die Auflösung giebt der gesellschaftliche Vertrag;" er sey diese Verbindung, worin Jeder mit seinem Willen sey. Diese Principien, so abstract hingestellt, muß man richtig finden; doch die Zweideutigkeit beginnt dann bald. Der Mensch ist frei, dieß ist freilich die substantielle Natur des Menschen; und sie wird im Staate nicht nur nicht aufgegeben, sondern in der That erst constituirt. Die Freiheit der Natur, die Anlage der Freiheit ist nicht die wirkliche; denn der Staat erst ist die Verwirklichung der Freiheit.

Das Mißverständniß über den allgemeinen Willen fängt aber da an, daß der Begriff der Freiheit nicht im Sinne der zufälligen Willkühr eines Jeden genommen werden muß, sondern im Sinne des vernünftigen Willens, des Willens an und für sich.

[1] Rousseau: Du contrat social (Lyon, 1790), Livre I, Chap. III, p. 8—9; Chap. IV, p. 10—11, 13—16.

Der allgemeine Wille ist nicht anzusehen als zusammengesetzt von den ausdrücklich einzelnen Willen, so daß diese absolut bleiben; sonst würde der Satz richtig seyn: „Wo die Minorität der Majorität gehorchen muß, da ist keine Freiheit." Der allgemeine Wille muß vielmehr der vernünftige seyn, wenn man sich auch seiner nicht bewußt ist; der Staat ist also nicht eine solche Vereinigung, welche von der Willkühr der Einzelnen beschlossen wird. Das schiefe Auffassen jener Principien geht uns nicht an. Was uns angeht, ist dieß, daß dadurch als Inhalt in's Bewußtseyn komme, der Mensch habe in seinem Geist die Freiheit als das schlechthin Absolute, der freie Wille sey der Begriff des Menschen. Eben die Freiheit ist das Denken selbst; wer das Denken verwirft und von Freiheit spricht, weiß nicht, was er redet. Die Einheit des Denkens mit sich ist die Freiheit, der freie Wille. Das Denken, nur als wollend, ist der Trieb, seine Subjectivität aufzuheben, Beziehung auf Daseyn, Realisirung seiner, indem ich mich als Existirendes mir als Denkendem gleich setzen will. Der Wille ist nur als denkender frei. Das Princip der Freiheit ist in Rousseau aufgegangen, und hat dem Menschen, der sich selbst als Unendliches faßte, diese unendliche Stärke gegeben. Dieses giebt den Uebergang zur Kantischen Philosophie, welche in theoretischer Hinsicht sich dieses Princip zu Grunde legte; das Erkennen ist auf seine Freiheit gegangen, und auf einen concreten Inhalt, den es in seinem Bewußtseyn hat.

D.

Deutsche Aufklärung.

Die Deutschen trieben sich in dieser Zeit in ihrer Leibnitzisch-Wolfischen Philosophie, in deren Definitionen, Axiomen und Beweisen ruhig herum: als sie nach und nach vom Geiste des Auslandes angeweht, in alle Erscheinungen eingingen, die dort erzeugt worden waren, den Locke'schen Empirismus hegten und pflegten;

auf der andern Seite zugleich die metaphysischen Untersuchungen bei Seite legten, sich um die Wahrheiten, wie sie dem gesunden Menschenverstand begreiflich sind, bekümmerten, und in die Aufklärung, so wie in die Betrachtung der Nützlichkeit aller Dinge warfen, — eine Bestimmung, die sie von den Franzosen aufnahmen. Die Nützlichkeit als das Wesen der seyenden Dinge ist, daß sie bestimmt werden als nicht an sich, sondern für Anderes seyend; was ein nothwendiges Moment, aber nicht das Einzige ist. Die Deutsche Aufklärung bekämpfte mit dem Principe der Nützlichkeit die Ideen. Die philosophischen Untersuchungen hierüber waren zu einer Mattigkeit der Popularität heruntergesunken, die nicht tiefer stehen konnte; sie zeigten eine steife Pedanterei und verständige Ernsthaftigkeit, ohne Geist. Die Deutschen sind Bienen, die allen Nationen Gerechtigkeit widerfahren lassen: Trödler, denen Alles gut genug ist und die mit Allem Schacher treiben. Von fremden Nationen aufgenommen, hatte alles dieses die geistreiche Lebendigkeit, Energie und Originalität verloren, die bei den Franzosen den Inhalt über der Form vergessen machte. Die Deutschen, die ehrlicher Weise die Sache recht gründlich machen, und an die Stelle des Witzes und der Lebhaftigkeit Vernunftgründe setzen wollten, da ja Witz und Lebhaftigkeit eigentlich doch nichts beweisen, bekamen auf diese Weise einen so leeren Inhalt in die Hände, daß nichts langweiliger als diese gründliche Behandlung seyn kann; so bei Eberhard, Tetens u. s. f.

Andere, wie Nicolai, Sulzer und dergleichen, philosophirten vorzüglich auch über den Geschmack und die schönen Wissenschaften; denn die Deutschen sollten auch eine schöne Litteratur und Kunst erhalten. Allein sie geriethen damit nur an die letzte Dürftigkeit des Aesthetischen — Lessing[1] hatte es ein seichtes Geschwätze genannt —: wie im Ganzen die Gedichte

[1] Sämmtliche Schriften, Bd. XXXIX. (Berlin u. Stettin, 1828.), S. 111—112.

Gellert's, Weisse's, Lessing's, nicht viel weniger in die letzte Dürftigkeit der Poesie versanken. Dabei war vor der Kantischen Philosophie eigentlich das allgemeine Princip die Glückseligkeitslehre gewesen, die wir schon bei den Cyrenaikern (Th. I, S. 135) gesehen haben; und die Gesichtspunkte angenehmer oder unangenehmer Empfindungen galten bei den Philosophen damaliger Zeit als eine letzte wesentliche Bestimmung. Von diesem Philosophiren will ich eine Probe anführen, die Nicolai giebt, indem er ein Gespräch berichtet, das er mit Mendelssohn gehabt habe: es handelt sich darin vom Vergnügen an tragischen Gegenständen, welches sogar vermittelst der unangenehmen Empfindungen erweckt werden soll, die in einem Trauerspiel dargestellt sind:

„Herr Moses.

Das Vermögen, zu den Vollkommenheiten eine Zuneigung zu haben und Unvollkommenheiten zu fliehen, ist eine Realität. Daher führt die Ausübung dieses Vermögens ein Vergnügen mit sich, das aber in der Natur comparative kleiner ist, als das Mißvergnügen, das aus der Betrachtung des Gegenstands entspringt.

Ich.

Selbst alsdann noch, wenn uns die Heftigkeit der Leidenschaft unangenehme Empfindungen verursacht, hat die Bewegung (was ist diese Bewegung Anderes, als das Vermögen, Vollkommenheiten zu lieben u. s. f.?), die sie mit sich führt, noch Annehmlichkeiten für uns. Es ist die Stärke der Bewegung, die wir lieben, auch der schmerzlichen Empfindungen ungeachtet, die wider das Angenehme der Leidenschaft streiten, und in Kurzem obsiegen.

Herr Moses.

In der Nachahmung hingegen, da der unvollkommene Gegenstand abwesend ist, muß die Lust die Oberhand gewinnen, und den geringen Grad der Unlust verdunkeln.

Ich.

Eine Leidenschaft also, welche diese Folgen nicht hinterläßt, muß gänzlich angenehm seyn. Von dieser Art sind die Nachahmungen der Leidenschaften, welche das Trauerspiel hervorbringt." [1]

Mit solchem gehaltlosen, matten Gewäsche trieben sie sich herum. Sonst waren die Ewigkeit der Höllenstrafen, die Seligkeit der Heiden, der Gegensatz der Rechtschaffenheit und der Frömmigkeit philosophische Materien, in denen bei den Deutschen viel gearbeitet wurde, während die Franzosen sich wenig darum bekümmert haben. Endliche Bestimmungen wurden geltend gemacht gegen das Unendliche: gegen die Dreieinigkeit, daß Eins nicht Drei seyn kann; gegen die Erbsünde, daß Jeder selbst seine Schuld tragen, seine Handlungen aus sich selbst gethan haben und für sie einstehen muß; ebenso gegen die Erlösung, daß ein Anderer nicht die Schuld der Strafe übernehmen kann; gegen Vergebung der Sünde, daß, was geschehen ist, nicht ungeschehen gemacht werden kann; vollends überhaupt die Unverträglichkeit der menschlichen Natur mit der göttlichen. Einerseits sehen wir den gesunden Menschenverstand, die Erfahrung, die Thatsachen des Bewußtseyns, andererseits ist aber auch noch das Wolfische Metaphysiciren des trockenen, todten Verstandes im Schwange gewesen: so sehen wir sich Mendelssohn am gesunden Menschenverstand orientiren, ihn zur Regel machen.

Was eine Bewegung in diese zur gänzlichen Ruhe und Sicherheit gekommene Autorität, die sich von nichts Anderem träumen ließ, hineinbrachte, war der zufällige Streit Mendelssohn's mit Jacobi zuerst darüber, ob Lessing ein Spinozist gewesen und dann über die Lehre Spinoza's selbst. Es kam bei dieser Gelegenheit zu Tage, wie sehr Spinoza im Allgemeinen vergessen und für welch' einen Greuel der Spinozismus gehalten wurde. Indem Jacobi

[1] Lessing's sämmtliche Schriften, Bd. XXIX, S. 122—123.

nun aber auf diese Weise mit dem Spinozismus zunächst unerwartet an einen ganz anderen Gehalt der Philosophie wieder erinnerte, so setzte er zwar für sich dem vermittelnden Erkennen, welches er als bloßen Verstand auffaßte, den Glauben, d. i. die bloß unmittelbare Gewißheit der äußerlichen, endlichen Dinge, so wie des Göttlichen, welches Glauben des Göttlichen er Vernunft nannte, entgegen; — bis Kant der Philosophie, die im übrigen Europa ausgegangen war, in Deutschland einen neuen Lebensanstoß gab.

Was nun diesen Uebergang zur neuesten Deutschen Philosophie betrifft, so sind, wie gesagt (S. 446, 451, 478), Hume und Rousseau die beiden Ausgangspunkte derselben. Cartesius setzt die Ausdehnung dem Denken, als dem schlechthin mit sich Einen, entgegen. Man giebt ihm Dualismus Schuld; aber, wie Spinoza und Leibnitz, hob er die Selbstständigkeit der beiden Seiten auf, und setzte ihre Einheit, Gott, als das Höchste. Gott ist als diese Einheit aber zunächst nur das Dritte; und er bestimmt sich weiterhin so, daß ihm keine Bestimmung zukomme. Wolf's Verstand des Endlichen, überhaupt dessen Schulmetaphysik und verständige Wissenschaft, dieß Ergehen im Beobachten der Natur, nachdem es in seiner Gesetzmäßigkeit, in seinem endlichen Wissen erstarkt ist, kehrt sich gegen das Unendliche und die concreten Bestimmungen der Religion, bleibt bei Abstractionen stehen in seiner theologia naturalis; denn das Bestimmte ist seine Domaine. Von nun an tritt aber ein ganz anderer Standpunkt ein. Das Unendliche ist in die Abstraction oder Unbegreiflichkeit verlegt. Eine unbegreifliche Ausrede! Heut zu Tage gilt sie für das Frömmste, Berechtigste. Indem wir aber das Dritte, die Einheit der Unterschiede, als ein Nicht-Denkbares, Nicht-Erkennbares bestimmt sehen, so ist diese Einheit eine gedankenlose; denn sie ist über allem Denken, Gott nicht das Denken selbst. Dennoch ist diese Einheit als das absolut Concrete bestimmt, nämlich

als die Einheit von Denken und Seyn. Jetzt sind wir nun so weit gekommen, daß diese Einheit ein Solches sey, das schlechthin im Denken sey, dem Bewußtseyn angehöre: so daß die Objectivität des Denkens, die Vernunft als Eins und Alles erscheint. Dieses schwebt den Franzosen vor. Das höchste Wesen, dieß Bestimmungslose, kann auch über der Natur schweben, oder die Natur, die Materie kann die höchste Einheit seyn, immer ist das Setzen eines Concreten vorhanden, das zugleich dem Denken angehört. Indem die Freiheit des Menschen als ein schlechthin Letztes aufgestellt worden ist, so ist das Denken selbst als Princip aufgestellt. Das Princip der Freiheit ist nicht nur im Denken, sondern die Wurzel des Denkens; dieses Princip der Freiheit ist auch ein in sich Concretes, wenigstens dem Princip nach an sich concret. So weit ist die Bildung überhaupt und die philosophische Bildung fortgeschritten. Indem nun so ganz im Bereich des Bewußtseyns herein das gesetzt worden ist, was erkennbar ist, und die Freiheit des Geistes als ein Absolutes gefaßt worden: so kann man dieß zugleich so nehmen, daß das Wissen ganz in das Endliche hineingetreten ist. Der Standpunkt des Endlichen wurde zugleich für ein Letztes, Gott als ein Jenseits außer dem Denken genommen; Pflichten, Rechte, Erkenntniß der Natur sind endlich. Der Mensch hat sich damit ein Reich der Wahrheit geschaffen, außer welchem Gott gesetzt ist; so ist es das Reich der endlichen Wahrheit. Die Form der Endlichkeit kann hier die subjective Form genannt werden; die Freiheit, Ichheit des Geistes, als das Absolute erkannt, ist wesentlich subjectiv, — in der That die Subjectivität des Denkens. Je mehr die menschliche Vernunft sich in sich gefaßt hat, desto mehr ist sie von Gott abgekommen, und hat das Feld des Endlichen erweitert. Die Vernunft ist Ein und Alles, das zugleich die Gesammtheit von Endlichen ist; dieses Verhalten der Vernunft ist endliches Wissen und Wissen von Endlichem. Die Frage ist, da

dieß Concrete feſtgeſetzt iſt (nicht die metaphyſiſchen Abſtractionen), wie es ſich in ſich ausbilde: und dann, wie es wieder zur Objectivität komme, oder ſeine Subjectivität aufhebe, d. h. wie Gott durch das Denken wieder herbeizuſchaffen iſt, der früher und im Anfang dieſer Periode als das allein Wahre anerkannt wurde. Dieſes haben wir in der letzten Periode zu betrachten: bei Kant, Fichte und Schelling.

Dritter Abſchnitt.

Neueſte Deutſche Philoſophie.

In der Kantiſchen, Fichte'ſchen und Schelling'ſchen Philoſophie iſt die Revolution als in der Form des Gedankens niedergelegt und ausgeſprochen, zu welcher der Geiſt in der letztern Zeit in Deutſchland fortgeſchritten iſt; die Folge dieſer Philoſophien enthält den Gang, welchen das Denken genommen hat. An dieſer großen Epoche der Weltgeſchichte, deren innerſtes Weſen in der Philoſophie der Geſchichte begriffen wird, haben nur zwei Völker Theil genommen, das Deutſche und das Franzöſiſche, ſo ſehr ſie entgegengeſetzt ſind, oder gerade, weil ſie entgegengeſetzt ſind. Die anderen Nationen haben innerlich keinen Theil daran genommen: wohl aber politiſch, ſowohl ihre Regierungen, als auch die Völker. In Deutſchland iſt dieß Princip als Gedanke, Geiſt, Begriff, in Frankreich in die Wirklichkeit hinausgeſtürmt; was dagegen in Deutſchland von Wirklichkeit hervorgetreten iſt, erſcheint als eine Gewaltſamkeit äußerer Umſtände und eine Reaction dagegen. Die Aufgabe der neueſten Deutſchen Philoſophie beſtimmt ſich aber dahin, die Einheit des Denkens und Seyns, welche die Grundidee der Philoſophie überhaupt iſt, jetzt ſelbſt zum Gegenſtande zu machen und ſie zu begreifen, d. i. das Innerſte der Nothwendigkeit, den Begriff zu erfaſſen (ſ. oben, S. 437). Die Kantiſche Philoſophie ſtellt das Formelle der Aufgabe zunächſt auf, hat aber nur die abſtracte Abſolutheit der Vernunft im

Selbstbewußtseyn zum Resultate, und einerseits eine Seichtigkeit und eine Mattheit zur Folge gehabt, die im Kritischen und Negativen bleibt, und für etwas Positives sich an Thatsachen des Bewußtseyns und an das Ahnden hält, auf den Gedanken aber Verzicht thut und zum Gefühl zurückkehrt; andererseits jedoch entsprang aus ihr die Fichte'sche Philosophie, welche das Wesen des Selbstbewußtseyns als concrete Ichheit speculativ erfaßt, aber über diese subjective Form des Absoluten nicht hinauskommt: von welcher die Schelling'sche Philosophie ausgeht, sie dann hinwegwirft, und die Idee des Absoluten, das Wahre an und für sich aufstellt.

A. Jacobi.

In Verbindung mit Kant müssen wir hier vorher auch noch von Jacobi sprechen, dessen Philosophie mit der Kantischen gleichzeitig ist; und in Beiden zeigt sich dieß Hinausgehen über die vorige Periode. Auch das Resultat ist im Ganzen bei Beiden dasselbe; nur ist Theils der Ausgangspunkt, Theils der Gang ein anderer. Die äußerliche Anregung kam bei Jacobi mehr von der Französischen Philosophie, mit der er sehr vertraut war, und von der Deutschen Metaphysik, während Kant mehr von der Englischen Seite, eben dem Hume'schen Scepticismus, anfing. Jacobi, in seinem, wie wir es auch bei Kant sehen, negativen Verhalten, hat mehr das Objective der Erkenntnißweise vor sich gehabt und betrachtet; denn er erklärte die Erkenntniß ihrem Inhalt nach für unfähig, das Absolute zu erkennen: das Wahre müsse concret, präsent, nicht aber endlich seyn. Kant betrachtet nicht den Inhalt, sondern erkannte das Erkennen als subjectiv: und erklärte es aus diesem Grunde für unfähig, das an und für sich Seyende zu erkennen. Bei Kant ist das Erkennen also nur ein Erkennen von Erscheinungen, nicht weil die Kategorien nur beschränkt und endlich, sondern weil sie subjectiv sind. Bei Jacobi ist dagegen dieß die Hauptsache, daß die Kategorien nicht

nur subjectiv sind, sondern daß sie selber bedingt sind. Dieß ist ein wesentlicher Unterschied beider Ansichten, wenn sie auch im Resultat übereinkommen.

Friedrich Heinrich Jacobi, 1743 zu Düsseldorf geboren, stand in Bergischen und nachmals in Baierschen Diensten. In Genf und Paris hat er sich ausgebildet: dort mit Bonnet, hier mit Diderot Umgang gehabt. Jacobi ist vom edelsten Charakter, ein tief gebildeter Mann, der lange in Geschäften des Staats gelebt hat. In Düsseldorf trat er in ein öffentliches Amt, welches zur Administration der ökonomisch-finanziellen Partie gehörte. Mit der Französischen Revolution wurde er außer Activität gesetzt. Als Baierscher Beamter ging er nach München, wurde dort 1804 Präsident der Akademie der Wissenschaften, welche Stelle er jedoch 1812 niederlegte; denn in Napoleonischen Zeiten wurden die Protestanten als demagogisch verschrieen. Bis an's Ende seines Lebens lebte er in München, woselbst er 1819 am 10. März starb. [1]

Im Jahre 1785 gab Jacobi Briefe über Spinoza heraus, die 1783 geschrieben wurden, aus der äußern Veranlassung des schon oben (S. 481) angedeuteten Streits mit Mendelssohn: wie Jacobi denn überhaupt in allen seinen Schriften nicht systematisch, sondern nur in Briefen philosophirt hat. Als Mendelssohn nämlich eine Lebensbeschreibung Lessing's machen wollte, ließ Jacobi ihm sagen, ob es ihm bekannt sey, daß „Lessing ein Spinozist gewesen" (Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. 39–40). Mendelssohn wurde darüber ungehalten, und dieß veranlaßte eben den Briefwechsel. Im Verfolg des Streites zeigte es sich, daß diejenigen, welche sich für Männer vom Fach der Philosophie und vom Monopol der Freundschaft Lessings hielten, wie Nicolai, Mendelssohn u. s. f., nichts vom Spinozismus wußten; es zeigte sich bei ihnen nicht

[1] Tennemann's Grundriß von Wendt, §. 406, S. 531; Rixner: Handbuch der Geschichte der Philosophie, B. III, §. 145, S. 317; Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. III.

nur Flachheit der philosophischen Einsicht, sondern sogar Ignoranz: bei Mendelssohn z. B. selbst über das äußerlich Historische der Spinozistischen Philosophie, wie viel mehr noch über das Innere (Jacobi's Werke, B. IV, Abth. 1, S. 91). Daß Jacobi Lessing für einen Spinozisten ausgab und die Franzosen heraushob, — dieser Ernst kam den Herren wie ein Donnerschlag vom blauen Himmel herunter. Sie — selbstgefällig, fertig, obenauf — waren ganz verwundert, daß er auch etwas wissen wolle, und von solchem „todten Hund" wie Spinoza (vergl. ebendas., S. 68). Bei dieser Gelegenheit kam es nun zu Erklärungen, in denen Jacobi seine philosophischen Ansichten näher entwickelte.

Mendelssohn stand Jacobi so gegenüber, daß Mendelssohn auf dem Erkennen bestand, in's Denken und Begreifen unmittelbar das wahre Wesen setzte, und behauptete: „Was ich als wahr nicht denken kann, macht mich als Zweifel nicht unruhig. Eine Frage, die ich nicht begreife, kann ich auch nicht beantworten, ist für mich so gut als keine Frage." [1] Damit trieb er sich herum. So enthält sein Beweis vom Daseyn Gottes eben diese Nothwendigkeit des Denkens: Daß die Wirklichkeit schlechthin gedacht werden müsse und ein Denkendes voraussetze, oder die Möglichkeit des Wirklichen im Denkenden ist. „Was kein denkendes Wesen als möglich vorstellt, ist auch nicht möglich; und was von keinem denkenden Wesen als wirklich gedacht wird, kann auch in der That nicht wirklich seyn. Man hebe von irgend einem Etwas den Begriff eines denkenden Wesens auf, daß jenes Etwas möglich oder wirklich sey, so ist dieß Etwas selbst aufgehoben." Der Begriff der Sache ist ihm also das Wesen. „Kein endliches Wesen kann die Wirklichkeit eines Dinges auf das Vollkommenste als wirklich denken, und noch weniger kann es die Möglichkeit und Wirklichkeit aller vorhandenen Dinge einsehen. Es muß also ein denkendes Wesen oder einen Verstand

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza (Zweite Ausgabe, 1789), S. 85—86 (Werke, B. IV, Abth. 1, S. 110).

geben, der den Inbegriff aller Möglichkeiten als möglich, und den Inbegriff aller Wirklichkeiten als wirklich auf das Vollkommenste denkt; d. h. es muß einen unendlichen Verstand geben, und dieser ist Gott." [1] Wir sehen hier einerseits eine Einheit des Denkens und Seyns, andererseits die absolute Einheit als unendlichen Verstand: jenes das Selbstbewußtseyn, das nur als endliches begriffen ist. Die Wirklichkeit, das Seyn hat seine Möglichkeit im Denken, oder seine Möglichkeit ist das Denken; es ist nicht ein Herausgehen aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, sondern die Möglichkeit bleibt in der Wirklichkeit bei sich.

Jacobi steht dieser Forderung des Denkens so gegenüber, — und dieß ist sein philosophischer Hauptgedanke nach Einer Seite, — daß jeder Weg der Demonstration zum Fatalismus, Atheismus und Spinozismus führt, [2] Gott also als ein Abgeleitetes, in Etwas Gegründetes vorstelle; denn Begreifen heiße, seine Abhängigkeit aufzeigen. Jacobi behauptet also, das vermittelte Wissen überhaupt bestehe darin, eine Ursache von Etwas anzugeben, welches wieder eine endliche Wirkung habe u. s. w.; so daß ein solches Erkennen sich durchaus nur aufs Endliche beziehen könne.

Näher sagt Jacobi hierüber erstens: „Die Vernunft" — später, wo er Vernunft und Verstand unterschied (wovon nachher) [3] setzte er dafür Verstand [4] — „kann immer nur Bedingungen des Bedingten, Naturgesetze, Mechanismus zu Tage bringen. Wir begreifen eine Sache, wenn wir sie aus ihren nächsten Ursachen herleiten können," nicht aus der entfernten; die entfernteste, ganz allgemeine ist immer Gott. „Oder" wir erkennen die Sache, wenn wir „ihre unmittelbaren Bedingungen der Reihe nach einsehen. So begreifen wir z. B. einen Cirkel, wenn wir uns den

[1] Buhle: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Th. VIII, S 386—387; Mendelssohn's Morgenstunden, (Zweite Ausgabe, 1786), S. 293—296.

[2] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, IV. Satz, S. 225, 223 (S. 223, 216).

[3] S. unten, S. 494—495.

[4] Jacobi's Werke, B. II, S. 7 flg.; S. 221, Anmerkung.

Mechanismus seiner Entstehung oder seine Physik deutlich vorzustellen wissen: die syllogistischen Formeln, wenn wir die Gesetze, welchen der menschliche Verstand im Urtheilen und Schließen unterworfen ist, seine Physik, seinen Mechanismus wirklich erkannt haben. Darum haben wir von Qualitäten, als solchen, keine Begriffe, sondern nur Anschauungen. Selbst von unserem Daseyn haben wir nur ein Gefühl, aber keinen Begriff. Eigentliche Begriffe haben wir nur von Figur, Zahl, Lage, Bewegung und den Formen des Denkens; Qualitäten sind erkannt, begriffen, wenn sie darauf zurückgeführt, objectiv vernichtet sind." Dieß ist nun allerdings das endliche Erkennen überhaupt: von etwas Bestimmtem seine bestimmten Bedingungen angeben, es als ein von einer andern Ursach Hervorgebrachtes aufzeigen; so daß jede Bedingung wieder ein Bedingtes, Endliches ist. Jacobi fährt fort: „Das Geschäft der Vernunft überhaupt ist progressive Verknüpfung, und ihr speculatives Geschäft Verknüpfung nach erkannten Gesetzen der Nothwendigkeit, d. i. des Identischen. Alles, was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen und Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur" (d. h. Endlichkeiten), „und die Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen, mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, der Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstande mehr nicht offenbaren, als was in ihr enthalten ist: nämlich mannigfaltiges Daseyn, Veränderungen, Formenspiel" (Bedingtes), „nie einen wirklichen Anfang" (der Welt), „nie ein reelles Princip irgend eines objectiven Daseyns."[1]

Jacobi nimmt aber auch zweitens die Vernunft schon hier in einem umfassendern Sinne, und sagt dann: „Versteht man unter Vernunft das Princip der Erkenntniß überhaupt, so ist sie der Geist, woraus die ganze lebendige Natur des Menschen gemacht

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 419 —421, und Anmerkung (Werke, B. IV, Abth. 2, S. 149—151).

ist; durch sie besteht der Mensch, er ist eine Form, die sie angenommen hat." Damit hängt nun zusammen Jacobi's Ansicht über das Unternehmen, das Unbedingte erkennen zu wollen: „Ich nehme den ganzen Menschen, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und des Unbedingten, zusammengesetzt ist. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und in dieser nur gegeben werden kann. Wir haben von seinem Daseyn dieselbige, ja eine größere Gewißheit, als wir von unserem eigenen bedingten Daseyn haben. Da unser bedingtes Daseyn auf einer Unendlichkeit von Vermittelungen beruht, so ist damit unserer Nachforschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind." Ein ganz Anderes aber wäre, abgesehen von diesem praktischen Zwecke, das Unbedingte erkennen zu wollen. Hier bemerkt indessen Jacobi: „Bedingungen des Unbedingten entdecken, dem absolut Nothwendigen eine Möglichkeit erfinden und es construiren zu wollen, um es begreifen zu können, — dieß ist es, was wir unternehmen, wenn wir uns bemühen, der Natur ein uns begreifliches, d. i. ein bloß natürliches, Daseyn auszumachen und den Mechanismus des Princips des Mechanismus an den Tag zu bringen. Denn wenn Alles, was auf eine uns begreifliche Weise entstehen und vorhanden seyn soll, auf eine bedingte Weise entstehen und vorhanden seyn muß: so bleiben wir, so lange wir begreifen, in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auf zu begreifen; und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. Der Begriff der Möglichkeit des Daseyns der Natur wäre also der Begriff eines absoluten Anfangs oder Ursprungs der Natur; es wäre der Begriff des Unbedingten selbst, insofern es die nicht natürlich verknüpfte, d. i. für uns unverknüpfte, unbedingte Be-

dingung der Natur ist. Soll nun ein Begriff dieses Unbedingten und Unverknüpften — folglich Außernatürlichen — möglich werden: so muß das Unbedingte aufhören, das Unbedingte zu seyn, es muß selbst Bedingungen bekommen; und das absolut Nothwendige muß anfangen, das Mögliche zu werden, damit es sich construiren lasse."[1] Dieß ist widersprechend.

So geht Jacobi von hier aus zu seinem zweiten Hauptsatze über: „Das Unbedingte wird das Uebernatürliche genannt. Da nun Alles, was außer dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, auch außer der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt, und durch Begriffe nicht verstanden werden kann: so kann das Uebernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist, nämlich als Thatsache. — Es ist! Dieses Uebernatürliche, dieses Wesen aller Wesen, nennen alle Zungen: Den Gott."[2] Gott, als das Allgemeine, Wahre, ist hier genommen in der Bestimmung eines Geistigen überhaupt, nach der Bestimmung der Macht, Weisheit u. s. f. Daß Gott ist, ist aber bei Jacobi nicht an und fur sich wahr; denn zum Erkennen gehört sein objectives Anundfürsichseyn, aber er soll nicht erkannt seyn. Es ist also nur Thatsache meines Bewußtseyns, daß Gott außer meinem Bewußtseyn selbstständig ist; dieses ist aber selbst durch mein Bewußtseyn gesetzt, die subjective Haltung des Denkens ist also bei Jacobi Hauptmoment. Das Bewußtseyn von Gott, das in unserem Bewußtseyn ist, ist aber so beschaffen, daß mit dem Gedanken von Gott unmittelbar verknüpft ist, daß er ist. Das Seyn des Uebernatürlichen, Uebersinnlichen, zu dem das Denken des Menschen über das Natürliche und Endliche hinausgeht, ist Jacobi so gewiß, als er selbst. Diese Gewißheit ist identisch mit seinem Selbstbewußtseyn: so gewiß ich bin, so gewiß ist Gott (Jacobi's Werke, Bd. III, S. 35). Indem er so in's Selbstbewußtseyn zurückgeht, so ist das Unbedingte nur auf unmittelbare Weise für uns; dieß unmittelbare Wissen hat nun Jacobi (Werke, Bd. II, S. 3—4) Glauben, innere Offenbarung, genannt: daran kann im Menschen appellirt werden. Gott, das Absolute, Unbedingte, kann nach Jacobi nicht bewiesen werden. Denn Beweisen, Begreifen, heißt, Bedingungen für etwas erfinden, es aus Bedingungen ableiten; aber ein abgeleitetes Absolutes, Gott u. s. f. wäre so nicht ein Absolutes, nicht ein Unbedingtes, nicht Gott (Jacobi's Werke, Bd. III, S. 7). Dieß unmittelbare Wissen von Gott ist hier der Punkt, der in der Jacobi'schen Philosophie festgesetzt ist; Kant's und Jacobi's Glauben sind aber verschieden. Bei Kant ist es ein Postulat der Vernunft, die Forderung der Auflösung des Widerspruchs der Welt und des Guten; bei Jacobi ist es für sich als unmittelbares Wissen vorgestellt.

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, Beilage VII, S. 422—426 (S. 151—155).

[2] Ebendaselbst, S. 426—427 (S. 155–156).

Alles, was nun seit Jacobi's Zeit von Philosophen, wie Fries, und Theologen über Gott geschrieben ist, beruht auf dieser Vorstellung vom unmittelbaren intellectuellen Wissen; und man nennt dieß auch Offenbarung, aber in einem andern Sinn, als Offenbarung in theologischer Bedeutung. Die Offenbarung als unmittelbares Wissen ist in uns selbst, während die Kirche die Offenbarung als ein Mitgetheiltes von Außen nimmt.[1] Der Glauben im theologischen Sinn ist Glauben an Etwas, was ein Gegebenes ist durch Lehre. So ist es gleichsam ein Betrug, wenn hier von Glauben und Offenbarung gesprochen wird, und vorgestellt wird, als sey von Glauben und Offenbarung im theologischen Sinn die Rede, da doch hier der philosophisch seyn sollende Sinn ein ganz anderer ist, so fromm man auch thut. Dieß ist der Standpunkt Jacobi's; und was auch von Philosophen und Theologen dagegen gesagt ist, er ist sehr gern aufgenommen und verbreitet. Und man findet überall nichts, als die Jacobi'schen Gedanken, wobei denn das unmittelbare Wissen

[1] Vergl. Jacobi's Werke, Bd. III, S. 277.

dem philosophischen Erkennen, der Vernunft entgegengesetzt wird; und dann sprechen sie über Vernunft, Philosophie u. s. f., wie der Blinde von der Farbe. Man giebt zwar zu, daß Einer keinen Schuh machen könne, wenn er nicht Schuhmacher ist, obgleich er das Maß, den Fuß, hat, und auch die Hände. Hingegen von der Philosophie hat das unmittelbare Wissen die Meinung, daß Jeder, wie er geht und steht, ein Philosoph ist, absprechen könne, wie er wolle, Bescheid wisse in der Philosophie.

Unter Vernunft versteht man jedoch nur einerseits die vermittelte Erkenntniß: und andererseits gerade die intellectuelle Anschauung selbst, die von Thatsachen spricht (s. oben, S. 489—491). Es ist in dieser Rücksicht ein richtiges Moment, daß Vernunft das Wissen und Offenbaren der anundfürsichseyenden Wahrheit ist, da der Verstand das Offenbaren des Endlichen ist (Jacobi's Werke, Bd. II, S. 8—14, 101). „Wir bestanden auf der Annahme zweier verschiedener Wahrnehmungsvermögen im Menschen: eines Wahrnehmungsvermögens durch sichtbare und greifbare, mithin körperliche Wahrnehmungswerkzeuge; und eines andern, durch ein unsichtbares, dem äußern Sinn auf keine Weise sich darstellendes Organ, dessen Daseyn uns allein kund wird durch Gefühle. Dieses Organ, ein geistiges Auge für geistige Gegenstände, ist von den Menschen — allgemein — Vernunft genannt worden. Wen die reinen Gefühle des Schönen und Guten, der Bewunderung und Liebe, der Achtung und Ehrfurcht, nicht überzeugen, daß er in und mit diesen Gefühlen ein von ihnen unabhängig Vorhandenes wahrnehme, welches den äußern Sinnen und einem auf ihre Anschauungen allein gerichteten Verstande unerreichbar ist, — wider den ist nicht zu streiten" (Jacobi's Werke, B. II, S. 74, 76). Aber unter Glauben begreift Jacobi dann auch wiederum Alles, was für mich die Unmittelbarkeit des Seyns hat: „Durch den Glauben wissen wir, daß wir einen Körper haben; wir werden andere wirkliche Dinge gewahr, und zwar mit eben solcher Gewißheit, mit der wir uns selbst gewahr werden. Wir erhalten durch Beschaffenheiten, die wir annehmen, alle Vorstellungen, und es giebt keinen anderen Weg reeller Erkenntniß; denn die Vernunft, wenn sie Gegenstände gebiert, sind es Hirngespinnste. So haben wir denn eine Offenbarung der Natur."[1] So wird der Ausdruck Glauben, der in der Religion hohen Werth hatte, für anderen Inhalt jeglicher Art gebraucht; dieß ist der allgemeinste Standpunkt unserer Zeit.

Jacobi läßt hier den Glauben dem Denken gegenüber treten. Vergleichen wir Beide mit einander, ob sie so himmelweit unterschieden sind, als diese meinen, die sie so entgegensetzen. Einerseits ist dem Glauben das absolute Wesen unmittelbar; das glaubende Bewußtseyn fühlt sich davon durchdrungen, als von seinem Wesen: es ist sein Leben, es setzt sich unmittelbar eins mit ihm. Das Denken denkt das absolute Wesen; es ist ihm das absolute Denken, absoluter Verstand, reines Denken: d. h. aber, es ist ebenso unmittelbar es selbst. Andererseits hat dem Glauben die Unmittelbarkeit des absoluten Wesens zugleich die Bedeutung eines Seyns: es ist, und ist ein Anderes als Ich. Ebenso dem Denkenden: es ist ihm absolutes Seyn, Wirkliches an sich selbst, und Anderes als das Selbstbewußtseyn oder das Denken als endlicher Verstand, wie es genannt wird. Was ist es nun, warum sich Glauben und Denken nicht verstehen, eins sich im andern nicht erkennt? Erstens hat der Glaube kein Bewußtseyn darüber, daß er ein Denken ist, indem er das absolute Bewußtseyn eins mit ihm als Selbstbewußtseyn setzt und im Innern unmittelbar von demselben weiß. Aber diese einfache Einheit spricht er aus; nur ist sie in seinem Bewußtseyn als die Unmittelbarkeit in der Bedeutung des Seyns, eine Einheit seiner bewußtlosen Substanz. Zweitens ist im Denken das Fürsichseyn enthalten; diesem setzt der Glaube jene Unmittelbarkeit des Seyns entgegen. Das Denken hat dagegen das Unmittelbare als absolute Möglichkeit, als absolut Gedachtes: die

[1] Jacobi: Briefe über die Lehre des Spinoza, S. 216—217 (S. 211).

Unmittelbarkeit, mit der es in ihm ist, also nicht in der Bestimmtheit des Seyns, des Lebens. Auf der Spitze dieser Abstraction stehen sich Beide entgegen, wie die Aufklärung, die das absolute Wesen als ein Jenseits des Selbstbewußtseyns setzt, und der Materialismus der es als gegenwärtige Materie (s. oben, S. 458—459): dort in Glauben und Denken als positives Seyn oder Denken, hier als Negatives des Selbstbewußtseyns, das entweder so nur als Negatives bestimmt ist, als Jenseits, oder zugleich als seyend für das Selbstbewußtseyn. So sind Glauben und Denken Beide Wissen. Das ganz allgemeine Wissen nennen wir Denken, das besondere nennen wir Anschauung; und das Hineinbringen der äußerlichen Bestimmungen nennen wir Verstand. Das Allgemeine im Menschen ist das Denken, dahin gehört aber auch z. B. das religiöse Gefühl; das Thier hat es nicht, denn es hat kein menschliches Gefühl: und sofern dieß Gefühl religiös ist, ist es als Gefühl eines Denkenden, und die Bestimmung dieses Gefühls nicht Bestimmung eines natürlichen Triebes u. s. f., sondern allgemeine Bestimmung. Gott also, wenn er auch nur gefühlt und geglaubt wird, ist doch das Allgemeine, ganz abstract genommen, — selbst in seiner Persönlichkeit die absolut allgemeine Persönlichkeit.

Wie Denken und Glauben so eins sind, so verhält es sich nun auch mit dem *Gegensatze des vermittelten und unmittelbaren Wissens*. Wesentlich ist vor Augen zu haben, daß das, was in dem unmittelbaren Wissen geoffenbart wird, das Allgemeine ist. Aber das abstract unmittelbare Wissen ist das natürliche, das sinnliche Wissen; der unmittelbare Mensch weiß in seinem natürlichen Verhalten, in seiner Begierde nicht das Allgemeine. Die Kinder, die Eskimo's u. s. f. wissen von Gott nichts: oder was der natürliche Mensch davon weiß, ist nicht, wie es seyn soll. Die Aegypter haben so unmittelbar gewußt, daß Gott ein Ochs, eine Katze ist, und die Inder wissen noch jetzt mehr dergleichen. Wenn dagegen der Mensch dazu gekommen ist, von Gott zu wissen als nur Gegenstand des Geistes, d. h. als einem Geistigen, so ist leicht einzusehen, daß dieß als unmittelbar behauptete Wissen wesentlich erst ein durch Lehre, durch lang fortgesetzte Bildung vermitteltes Resultat ist. Erst vermittelst der Erhebung über das Natürliche kommt der Mensch zum Bewußtseyn des Höhern, zum Wissen des Allgemeinen; dann weiß er zwar unmittelbar, aber er ist nur durch die Vermittelung dazu gekommen. Ich denke, und weiß so von dem Allgemeinen unmittelbar; aber eben dieß Denken ist der Proceß in sich selbst, ist Bewegung und Lebendigkeit. Alle Lebendigkeit ist Proceß in sich, ist vermittelt, — um so mehr die geistige Lebendigkeit; denn sie ist dieß, von Einem zum Andern überzugehen, nämlich vom bloß Natürlichen, Sinnlichen zum Geistigen. Es ist so ein Mangel an der einfachsten Reflexion, nicht zu wissen, daß das Allgemeine nicht im unmittelbaren Wissen ist, sondern eine Folge ist der Bildung, der Erziehung, der Offenbarung des Menschengeschlechts. Wenn man das unmittelbare Wissen gelten läßt, so hat es Jeder nur mit sich zu thun: Dieser weiß dieß, Jener jenes; Alles ist dann gerechtfertigt und gebilligt, selbst das Schlechteste, Irreligiöseste u. s. f. Dieser Gegensatz von Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit ist so eine sehr dürftige und ganz leere Bestimmung: es ist eine der letzten Flachheiten, so etwas für einen wahrhaften Gegensatz zu halten; es ist der trockenste Verstand, der meint, daß eine Unmittelbarkeit etwas seyn könne für sich, ohne Vermittelung in sich. Wenn die Bestimmung der Philosophie darauf hinausliefe, so wäre sie sehr arm; diese Bestimmungen sind nur Formen, deren keine für sich Wahrheit hat. Die letzte Form, zu der die Philosophie bei Jacobi herabgefallen ist, daß nämlich die Unmittelbarkeit als das Absolute gefaßt wird, zeigt den Mangel aller Kritik, aller Logik. Die Kantische Philosophie ist die kritische Philosophie; aber man hat es aus ihr vergessen, daß man das Unendliche nicht mit endlichen Kategorien (und die Unmittelbarkeit ist eine solche) ausmachen kann. Was den Ge-

gensatz näher anbetrifft, so kann alles Wissen unmittelbar seyn; aber alles unmittelbare Wissen ist auch in sich vermittelt. Dieß wissen wir in unserem Bewußtseyn, und können es an den allgemeinsten Erscheinungen sehen. Ich weiß z. B. unmittelbar von America, und doch ist dieß Wissen sehr vermittelt. Stehe ich in America und sehe den Boden, so mußte ich erst hinreisen, Columbus mußte es erst entdecken, Schiffe mußten gebaut werden u. s. f.; alle diese Erfindungen gehören dazu. Das, was wir jetzt unmittelbar wissen, ist somit ein Resultat von unendlich vielen Vermittelungen. So wie ich ein rechtwinkliges Dreieck sehe, weiß ich, die Quadrate der Katheten sind gleich dem Quadrate der Hypotenuse; ich weiß dieß unmittelbar, und doch habe ich es nur gelernt, und bin davon überzeugt durch die Vermittelung des Beweises. Das unmittelbare Wissen ist so überall vermittelt; und die Philosophie thut nichts, als dieß zum Bewußtseyn zu bringen, — die Vermittelung aufzuzeigen, die der Sache nach schon darin erhalten ist, z. B. in der Religion u. s. f.

Die Jacobi'sche Philosophie, indem sie ausspricht: „Weiter als bis zum Gefühl Gottes kann der Gedanke überhaupt nicht gehen," ist utiliter acceptirt worden; man hat es leichter gehabt, als mit Kant. Das Erkennen ist aber noch ganz anderer Art, als, was Jacobi so nennt; gegen das endliche Erkennen ist sein Argumentiren ganz richtig. Das unmittelbare Wissen ist nicht Erkennen, Begreifen; denn dazu gehört, daß der Inhalt bestimmt in sich sey, d. h. als concret gefaßt werde. Bei dem unmittelbaren Wissen ist es aber der Fall, daß von Gott nur dieß gewußt wird, daß er ist. Denn sollte es Bestimmungen von Gott geben, so müßten sie, nach Jacobi, als ein Endliches gefaßt werden; und auch ihr Erkennen wäre wieder nur Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Es bleibt also nur die unbestimmte Vorstellung von Gott, ein „Ueber mir," ein bestimmungsloses Jenseits übrig. So ist dieß dasselbe Resultat, als die Aufklärung, — das höchste Wesen ist das Letzte, wie bei der Französischen Philosophie und bei Kant: nur noch mit der Meinung, als ob diese Leerheit die höchste Philosophie

wäre. Wenn jeder Standpunkt aber eine Seite hat, worin er gerechtfertigt ist, so liegt in dem Satze, daß der menschliche Geist unmittelbar von Gott weiß, immer das Große, daß dieß eine Anerkenntniß der Freiheit des menschlichen Geistes ist; in ihr ist die Quelle des Wissens von Gott, und alle Aeußerlichkeit der Autorität ist so in diesem Princip aufgehoben. Hiermit ist das Princip, aber auch nur das Princip der Freiheit des Geistes errungen; und es ist das Große unserer Zeit, daß die Freiheit, das Eigenthum des Geistes, wonach er in sich bei sich ist, anerkannt ist, daß er in sich dieß Bewußtseyn hat. Dieß ist aber nur abstract; denn das Weitere ist, daß das Princip der Freiheit wieder gereinigt werde und zu seiner wahrhaften Objectivität komme, damit nicht Alles, was mir einfällt, in mir aufsteigt, darum, weil es in mir geoffenbart wird, als wahr gelte. Nur durch den Gedanken, der das Besondere, Zufällige abstreift, erhält das Princip aber diese Objectivität, die von der bloßen Subjectivität unabhängig und an und für sich ist: so jedoch, daß die Freiheit des Geistes respectirt bleibt. Der eigene Geist muß dem Geiste Zeugniß geben, daß Gott der Geist ist; der Inhalt muß der wahrhafte seyn. Aber dieß constatirt sich nicht dadurch, daß es mir geoffenbart, versichert wird. Dieß ist der Standpunkt; und wir haben so das Mangelhafte desselben und das Große des Princips, das darin liegt, gesehen.

B. Kant.

Die Erscheinung der Kantischen Philosophie, die ausführlicher zu betrachten ist, ist hiermit gleichzeitig. Während Cartesius die Gewißheit als Einheit des Denkens und Seyns setzte, haben wir jetzt das Bewußtseyn des Denkens in seiner Subjectivität: d. i. einmal als Bestimmtheit gegen die Objectivität; dann als Endlichkeit und Fortgehen an endlichen Bestimmungen. Das abstracte Denken, als die eigene Ueberzeugung, ist das Feste; seine Erfüllung ist die Erfahrung, das Mittel der Erfahrung aber wiederum das formelle Denken und Schließen. Kant kehrt zum

Standpunkt des Sokrates zurück: wir sehen bei ihm die Freiheit des Subjects, wie bei den Stoikern; aber die Aufgabe in Ansehung des Inhalts ist jetzt höher gestellt. Es wird gefordert für das Denken die unendliche Bestimmung zum Concreten, die Erfüllung mit der Regel der Vollkommenheit: d. i. daß der Inhalt selbst sey die Idee, als Einheit des Begriffs und der Realität. Bei Jacobi kommt erstens das Denken, die Demonstration, nicht über das Endliche, Bedingte hinaus; zweitens auch wenn Gott der metaphysische Gegenstand ist, so ist die Demonstration vielmehr dieß, ihn bedingt, endlich zu machen; drittens das Unbedingte, was denn doch unmittelbar gewiß ist, ist nur im Glauben, ein subjectiv Festes, aber Unerkennbares, d. h. ein Unbestimmtes, Unbestimmbares, somit Unfruchtbares. Der Standpunkt der Kantischen Philosophie ist dagegen erstens, daß das Denken durch sein Raisonnement dahin kam, sich nicht als zufällig, sondern vielmehr in sich selbst als absolut Letztes aufzufassen. Im Endlichen, im Zusammenhange mit demselben erhebt sich ein absoluter Standpunkt, der das Mittelglied ist, das Verbindende des Endlichen und das zum Unendlichen Emporführende. Das Denken erfaßte sich als Alles in Allem, als absolut entscheidend; für seine Ueberzeugung ist nichts Aeußeres eine Autorität, sondern alle Autorität kann nur durch das Denken gelten. Dieses sich in sich selbst bestimmende, concrete Denken ist zweitens aber als etwas Subjectives aufgefaßt worden; und diese Seite der Subjectivität ist die Form, die in der Jacobi'schen Ansicht vorzüglich die herrschende ist: daß das Denken concret sey, hat Jacobi dagegen mehr auf der Seite gelassen. Beide Standpunkte bleiben Philosophien der Subjectivität: indem das Denken subjectiv ist, so wird ihm die Fähigkeit abgesprochen, das Anundfürsichseyende zu erkennen. Gott ist bei Kant einerseits in der Erfahrung nicht zu finden: weder in der äußern, wie Lalande sagte, er habe am ganzen Himmel gesucht, und Gott nicht gefunden; noch in der innern, — die Mystiker, Schwärmer können freilich allerhand, und ebenso Gott, d. i. das Unendliche, in sich erfahren. Andererseits schließt Kant auf Gott, der ihm eine Hypothese zur Erklärung, ein Postulat der praktischen Vernunft ist. In dieser Rücksicht gab dann aber ein anderer Französischer Astronom dem Kaiser Napoleon zur Antwort: Je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. Das Wahrhafte der Kantischen Philosophie ist hiernach die Anerkennung der Freiheit. Schon Rousseau hat in der Freiheit das Absolute aufgestellt: Kant hat dasselbe Princip, nur mehr nach theoretischer Seite. Die Franzosen fassen es nach der Seite des Willens auf; denn nach ihrem Sprichwort heißt es: Il a la tête près du bonnet. Frankreich hat den Sinn der Wirklichkeit, des Fertigwerdens; weil die Vorstellung da unmittelbarer in Handlung übergeht, so haben sich die Menschen dort praktisch an die Wirklichkeit gewendet. So sehr die Freiheit nun aber auch in sich concret ist, so wurde sie doch daselbst als unentwickelt in ihrer Abstraction an die Wirklichkeit gewendet; und Abstractionen in der Wirklichkeit geltend machen, heißt Wirklichkeit zerstören. Der Fanatismus der Freiheit, dem Volke in die Hand gegeben, wurde fürchterlich. In Deutschland hat dasselbe Princip das Interesse des Bewußtseyns für sich in Anspruch genommen, ist aber nur theoretischer Weise ausgebildet worden. Wir haben allerhand Rumor im Kopfe und auf dem Kopfe; dabei läßt der Deutsche Kopf aber eher seine Schlafmütze ganz ruhig sitzen, und operirt innerhalb seiner.

Immanuel Kant wurde 1724 zu Königsberg geboren, studirte dort anfangs Theologie, trat im Jahre 1755 als akademischer Lehrer auf: wurde 1770 Professor der Logik, und starb in Königsberg 1804, den 12. Februar, beinahe 80 Jahre alt (Tennemann's Grundriß der Geschichte der Philosophie von Wendt, §. 380, S. 465—466), ohne aus seiner Vaterstadt hinausgekommen zu seyn.

Indem nun bei Wolf das Denken als Denken nur das positive Sichselbstgleiche war, und sich so faßte: so sahen wir das negative sich bewegende Denken, den absoluten Begriff in Frankreich

in seiner Macht, und auch in der Aufklärung so nach Deutschland übergehen, daß alle Existenz, alles Thun und Lassen etwas Nützliches seyn sollte, d. h. eben das Ansich aufgehoben und Alles nur für ein Anderes seyn sollte; und dasjenige, für welches Alles seyn sollte, ist der Mensch, das Selbstbewußtseyn, aber als alle Menschen überhaupt. Das Bewußtseyn über dieß Thun, in abstracter Weise, ist die Kantische Philosophie. Der sich selbst denkende, in sich gehende absolute Begriff ist es also, den wir durch sie in Deutschland hervortreten sehen, so daß in das Selbstbewußtseyn alle Wesenheit falle: den Idealismus, der dem Selbstbewußtseyn alle Momente des Ansich vindicirt, aber selbst zuerst noch mit einem Gegensatze behaftet bleibt, indem er dieses Ansich noch von sich unterscheidet. Oder die Kantische Philosophie führt die Wesenheit zwar in das Selbstbewußtseyn zurück, kann aber diesem Wesen des Selbstbewußtseyns, oder diesem reinen Selbstbewußtseyn doch keine Realität verschaffen, noch in ihm selbst das Seyn aufzeigen; sie begreift das einfache Denken als den Unterschied an ihm selbst habend, aber begreift noch nicht, daß alle Realität eben in diesem Unterscheiden besteht; sie weiß über die Einzelnheit des Selbstbewußtseyns nicht Meister zu werden, beschreibt die Vernunft sehr gut, thut dieß aber auf eine gedankenlose, empirische Weise, die sich ihre Wahrheit selbst wieder raubt. Die Kantische Philosophie ist theoretisch die methodisch gemachte Aufklärung, nämlich, daß nichts Wahres, sondern nur die Erscheinung gewußt werden könne; sie führt das Wissen in das Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn hinein, hält es aber auf diesem Standpunkte als subjectives und endliches Erkennen fest. Wenn sie also zwar schon die unendliche Idee berührt, ihre formellen Bestimmungen ausspricht und zur concreten Forderung derselben kommt: so verwirft sie dieselbe doch wieder als das Wahre, macht sie zu einem bloß Subjectiven, weil sie einmal das endliche Erkennen als den fixen, letzten Standpunkt angenommen hat. Diese Philosophie hat der Verstandesmetaphysik, als einem objectiven Dogmatismus, ein Ende gemacht,

in der That aber dieselbe nur in einen subjectiven Dogmatismus, d. i. in ein Bewußtseyn, in welchem dieselben endlichen Verstandesbestimmungen bestehen, übersetzt, und die Frage nach dem, was an und für sich wahr ist, aufgegeben. Erschwert wird ihr Studium durch die Breite, Weitläufigkeit und eigenthümliche Terminologie, in der sie dargestellt ist. Indessen hat diese Breite auch den Vortheil, daß, indem Dasselbe oft wiederholt wird, man die Hauptsätze behält und nicht leicht aus dem Auge verlieren kann.

Wir wollen dem Gange Kant's folgen. Die Kantische Philosophie hat erstens eine unmittelbare Beziehung auf das, was oben (S. 447) von Hume angeführt worden. Der allgemeine Sinn der Kantischen Philosophie ist nämlich der, sogleich von Haus aus zuzugeben, daß solche Bestimmungen, wie die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, nicht in der Wahrnehmung anzutreffen seyen, wie schon Hume gegen Locke gezeigt hat. Während aber Hume dann überhaupt gegen die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Kategorien, Jacobi gegen ihre Endlichkeit: so geht Kant nur gegen ihre Objectivität, in dem Sinne, als seyen sie in den äußern Dingen selbst vorhanden, obzwar er sie als objectiv im Sinne des Allgemeingültigen und Nothwendigen behauptet, wie die Beispiele der Mathematik und Naturwissenschaft zeigen.[1] Das Factum, daß wir Allgemeinheit und Nothwendigkeit verlangen, als welche erst das Objective ausmachen, läßt Kant also wohl bestehen. Aber wenn Allgemeinheit und Nothwendigkeit nun nicht in den äußern Dingen sind, so ist die Frage: Wo sind sie zu finden? Hier sagt Kant dann gegen Hume, sie müssen a priori, d. h. in der Vernunft selbst liegen, in dem Denken als selbstbewußter Vernunft; ihre Quelle ist das Subject, Ich in meinem Selbstbewußtseyn.[2] Dieß ist der einfache Hauptsatz der Kantischen Philosophie.

Die Kantische Philosophie wird zweitens auch kritische

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft (Sechste Aufl., Leipzig 1818), S. 4, 11, 13, 93.

[2] Ebendaselbst, S. 3—5.

Philosophie genannt, indem ihr Zweck zunächst ist, sagt Kant, eine Kritik des Erkenntnißvermögens zu seyn; vor dem Erkennen müsse man nämlich das Erkenntnißvermögen untersuchen. Das ist dem gesunden Menschenverstand plausibel, und ein Fund für ihn gewesen. Das Erkennen wird dabei vorgestellt als ein Instrument, als eine Art und Weise, wie wir uns der Wahrheit bemächtigen wollen: ehe man also an die Wahrheit selbst gehen könne, müsse man zuerst die Natur, die Thätigkeit seines Instruments erkennen. Man müsse sehen, ob dasselbe fähig sey, das zu leisten, was gefordert wird, — den Gegenstand zu packen; man müsse wissen, was es an dem Gegenstand ändert, um diese Aenderungen nicht mit den Bestimmungen des Gegenstandes selbst zu verwechseln.[1] Dieß sieht so aus, als ob man mit Spießen und Stangen auf die Wahrheit losgehen könnte. Ferner ist dabei die Forderung diese: Man soll das Erkenntnißvermögen erkennen, ehe man erkennt. Denn das Erkenntnißvermögen untersuchen heißt, es erkennen: wie man aber erkennen will, ohne zu erkennen, vor der Wahrheit das Wahre erfassen will, ist nicht zu sagen. Es ist die Geschichte, die vom σχολαστικός erzählt wird, der nicht eher ins Wasser gehen wollte, als bis er schwimmen könne. Da also die Untersuchung des Erkenntnißvermögens selbst erkennend ist, so kann es bei Kant nicht zu dem kommen, zu was es kommen will, weil es selbst dieß ist, — nicht zu sich kommen, weil es bei sich ist; es geht ihm dann, wie den Juden, der Geist geht mitten hindurch und sie merken es nicht. Immer ist es ein großer und wichtiger Schritt Kants, das Erkennen der Betrachtung unterworfen zu haben.

Diese Kritik des Erkennens betrifft einerseits das empirische Erkennen Locke's, das vorgiebt, es gründe sich auf Erfahrung: andererseits die mehr metaphysicirende Art des Wolf'schen und Deutschen Philosophirens überhaupt, welches auch die Wendung genommen hatte, nach der mehr empirischen Manier zu verfahren, die geschildert ist; sich jedoch auch unterschieden gehalten hat von dem bloß empirischen Verfahren, indem seine Hauptthätigkeit darin bestanden hat, den Gedankenbestimmungen, wie z. B. Möglichkeit, Wirklichkeit, Gott u. s. f., Verstandesbestimmungen zum Grunde zu legen, und damit zu raisonniren. Gegen Beides ist zunächst die Kantische Philosophie gerichtet. Den Bestimmungen der Wolfischen Metaphysik nimmt Kant die sachliche Bedeutung, und zeigt, wie sie bloß dem subjectiven Denken zugeschrieben werden müssen. Gleichzeitig erklärte sich auch Jacobi gegen diese Metaphysik; aber da er besonders von den Franzosen und Deutschen ausging, so war sein Gesichtspunkt ein anderer: Daß nämlich unser endliches Denken nur endliche Bestimmungen zu setzen, also Gott, den Geist nur nach endlichen Verhältnissen zu betrachten wisse. Im Praktischen herrschte damals die sogenannte Glückseligkeitslehre, indem der Begriff des Menschen und die Art, wie er diesen Begriff realisiren soll, in der Moral als eine Befriedigung seiner Triebe aufgefaßt worden ist. Auch hiergegen hat Kant nun richtig gezeigt, daß dieß eine Heteronomie, nicht Autonomie der Vernunft sey, eine Bestimmung durch Natur, somit ohne Freiheit. Aber weil das Vernunftprincip Kants formal war, und seine Nachfolger von der Vernunft aus nicht weiter konnten, dennoch aber die Moral einen Inhalt erhalten sollte: so sind Fries und Andere wieder Glückseligkeitslehrer, hüten sich jedoch, es so zu heißen.

Was drittens das Verhältniß der Kategorien zu dem Stoffe betrifft, der durch die Erfahrung gegeben ist: so liegt nach Kant in den subjectiven Bestimmungen des Denkens, z. B. der Ursach und Wirkung, schon für sich selbst die Anlage, die Unterschiede jenes Stoffes zu verknüpfen. Das Denken nennt Kant insofern die synthesirende Thätigkeit, und er stellt die Frage der Philosophie daher auch so: „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?"[1] Urtheil heißt Verknüpfung von Gedan-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, Vorrede, S. XVIII—XIX.

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 8—9, 75—77, 15.

kenbestimmungen, wie Subject und Prädicat. Synthetische Urtheile **a priori** sind nichts Anderes als ein Zusammenhang des Entgegengesetzten durch sich selbst, oder der absolute Begriff, d. h. nicht durch Erfahrung, sondern durch das Denken gegebene Beziehungen unterschiedener Bestimmungen, wie Ursach und Wirkung u. s. f. Ebenso ist Raum und Zeit das Verbindende; sie sind also **a priori**, d. h. im Selbstbewußtseyn. Indem Kant aufzeigt, daß das Denken synthetische Urtheile **a priori** habe, die nicht aus der Wahrnehmung geschöpft werden, so zeigt er das Denken als in sich concret auf. Die Idee, die darin liegt, ist groß, erhält aber andererseits wieder einen ganz gemeinen Sinn; denn die Ausführung selbst bleibt innerhalb ganz roher, empirischer Ansichten, und kann auf nichts weniger Anspruch machen, als auf Wissenschaftlichkeit der Form. Es ist ein Mangel an philosophischer Abstraction in der Darstellung vorhanden, und in gemeinster Weise gesprochen; und von der barbarischen Terminologie nicht weiter zu sprechen, bleibt Kant innerhalb der psychologischen Ansicht und empirischen Manier eingeschlossen.

Kant nennt nun (Kritik d. reinen Vernunft, S. 19), um nur ein Beispiel seiner barbarischen Ausdrücke anzuführen, seine Philosophie deßhalb Transscendental-Philosophie: d. h. ein System von Principien der reinen Vernunft, die das Allgemeine und Nothwendige in dem selbstbewußten Verstande aufzeigen, ohne sich mit Gegenständen zu beschäftigen, noch zu untersuchen, was Allgemeinheit und Nothwendigkeit sey; dieß wäre transscendent. Transscendent und transscendental ist sonach genau zu unterscheiden. Die transscendente Mathematik ist die, in der die Bestimmung des Unendlichen vornehmlich gebraucht wird: in dieser Sphäre der Mathematik sagt man z. B., der Kreis besteht aus unendlich vielen geraden Linien; die Peripherie wird vorgestellt als gerade, und indem so das Krumme als Gerades vorgestellt wird, so geht dieß über die geometrische Bestimmung hinaus, ist damit transscendent. Die Transscendental-Philosophie bestimmt

Kant dagegen so, daß es nicht eine Philosophie sey, die mit Kategorien hinausgeht über ihre Sphäre: sondern im subjectiven Denken, im Bewußtseyn die Quellen aufzeigt von dem, was transscendent werden kann. Transscendent würde das Denken also seyn, wenn die Bestimmungen von Allgemeinheit, Ursach und Wirkung vom Object ausgesagt würden; denn man würde damit vom Subjectiven in ein anderes Gebiet transscendiren. Dazu sind wir dem Resultat nach nicht berechtigt, aber schon im Anfange nicht, da wir das Denken nur innerhalb seiner betrachten. Wir wollen also nicht die Bestimmungen in ihrem objectiven Sinne betrachten, sondern insofern das Denken die Quelle solcher synthetischen Beziehungen ist; das Nothwendige und Allgemeine erhält hier also die Bedeutung, in dem menschlichen Erkenntnißvermögen zu liegen. Von diesem menschlichen Erkenntnißvermögen aber unterscheidet Kant noch das Ansich, das Ding-an-sich; so daß jene Allgemeinheit und Nothwendigkeit doch zugleich nur eine subjective Bedingung des Erkennens ist, die Vernunft aber mit ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht zur Erkenntniß der Wahrheit kommt.[1] Denn sie hat als Subjectivität, zur Erkenntniß, der Anschauung und Erfahrung nöthig, eines empirisch gegebenen Stoffes. Dieß sind, wie es Kant nennt, die „Bestandstücke" derselben; ein Stück hat sie an ihr selbst, das andere aber ist das empirisch gegebene.[2] Wenn die Vernunft für sich seyn will, an ihr selbst und aus ihr selbst Wahrheit schöpfen will: so wird sie transscendent, sie überfliegt die Erfahrung, weil sie des andern Bestandstücks entbehrt, und erzeugt dann bloße Hirngespinnste. Sie ist daher im Erkennen nicht constitutiv, sondern nur regulativ; sie ist die Einheit und Regel für das sinnliche Mannigfaltige. Diese Einheit aber für sich ist das Unbedingte, das, die Erfahrung übersliegend, nur in Widersprüche geräth. Im Praktischen nur ist die Vernunft constitutiv. Die Kritik der Ver-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 255—256.
[2] Ebendaselbst, S. 107.

nunft ist mithin eben dieß, nicht die Gegenstände zu erkennen, sondern die Erkenntniß, und die Principien derselben, ihre Grenze und Umfang, damit sie nicht übersliegend wird.[1] Dieß ist das Allgemeinste, was wir nunmehr in seinen einzelnen Theilen ausführen wollen.

Hierbei nimmt Kant den Weg, daß er erstens die theoretische Vernunft betrachtet, die Erkenntniß, die sich auf äußere Gegenstände bezieht. Er untersucht zweitens den Willen, als Selbstverwirklichung: drittens die Urtheilskraft, die eigentliche Betrachtung der Einheit des Allgemeinen und der Einzelnheit; wie weit er es da bringt, werden wir ebenfalls sehen. Die Kritik des Erkenntnißvermögens ist aber die Hauptsache.

1. Was nun erstens die theoretische Philosophie betrifft, so geht Kant in der Kritik der reinen Vernunft psychologisch zu Werke, d. h. geschichtlich, indem er die Hauptstufen des theoretischen Bewußtseyns beschreibt. Das erste Vermögen ist die Sinnlichkeit überhaupt: das zweite der Verstand: das dritte die Vernunft. Das erzählt er so her, nimmt es ganz empirisch auf, ohne es aus dem Begriff zu entwickeln, und mit Nothwendigkeit fortzugehen.

a. Den Anfang dieses Transscendentalen macht das Apriorische der Sinnlichkeit, die Formen der Sinnlichkeit. Die Beurtheilung derselben nennt Kant transscendentale Aesthetik. Jetzt heißt Aesthetik die Kenntniß des Schönen. Hier ist es aber die Lehre von der Anschauung nach der Seite ihrer Allgemeinheit, d. h. nach dem, was von ihr dem Subject als solchem zukommt. Anschauung, sagt Kant, ist die Erkenntniß eines uns durch die Sinnlichkeit gegebenen Gegenstandes: Sinnlichkeit aber die Fähigkeit, durch Vorstellungen als äußere afficirt zu werden. In der Anschauung findet sich nun nach Kant allerhand Inhalt: wobei

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 497—498; Kritik der prakt. Vernunft (4. Aufl., Riga, 1797), S. 254; Kritik d. Urtheilskraft (3. Aufl. Berlin, 1799), Vorrede, S. V.

er zuerst die Empfindung als äußerliche, wie Roth, Farbe, Hartes u. s. f.; und innere, wie das Rechtliche, Zorn, Liebe, Furcht, Angenehmes, Religiöses u. s. f. unterscheidet. Er sagt: Solcher Inhalt macht das Eine Bestandstück aus, und gehört dem Gefühle an; alles dieses ist ein Subjectives, und nur subjectiv. In diesem Sinnlichen ist aber auch ein allgemeines Sinnliches selbst enthalten, das als solches nicht der Empfindung angehört, insofern sie unmittelbar bestimmt ist; dieß Andere bei solchem Stoff ist die Bestimmung von Raum und Zeit, welche das für sich Leere sind. Die Erfüllung macht jener Stoff aus, Farbiges, Weiches, Hartes u. s. w. beim Raum: während bei der Zeit derselbe Stoff, sobald er ein Vorübergehendes ist, oder auch anderer, vornehmlich innere Gefühle das Bestimmende sind. Raum und Zeit sind somit reine, d. h. abstracte Anschauungen: in welche wir den Inhalt der einzelnen Empfindungen außer uns verlegen, entweder in die Zeit als nach einander fließend, oder in den Raum als abgetrennt neben einander. Hier tritt also die Theilung von Subjectivität und Objectivität ein; denn isoliren wir das Neben und Nach, so haben wir Raum und Zeit. Es ist das Thun der aprioriſchen Sinnlichkeit, den Inhalt hinauszuwerfen; dieses reine Anschauen sind die Formen der Anschauung.[1] Jetzt heißt freilich Alles Anschauung, selbst das Denken, Bewußtseyn; Gott, der doch nur dem Gedanken angehört, soll durch Anschauung, sogenanntes unmittelbares Bewußtseyn erfaßt werden.

Näher bemerkt Kant hierüber: „1) Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußern Erfahrungen abgezogen worden." Der Begriff ist aber überhaupt nichts Empirisches; in solchen barbarischen Formen spricht Kant jedoch beständig. „Denn damit ich meine Empfindungen auf etwas außer mir beziehe, setze ich den Raum voraus." Von der Zeit spricht Kant in ähnlicher Weise: „Daß etwas Aeußerliches in verschiedenem Orte oder Zeit vorgestellt werde, muß die Vorstellung des Raumes und der Zeit

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 25—27.

schon vorhergegangen seyn; oder sie kann nicht von der Erfahrung abgeborgt seyn, sondern die Erfahrung ist erst durch diese vorausgesetzte Vorstellung möglich." D. h. Zeit und Raum, die als das Objective erscheinen können, da ihre particulare Erfüllung ohnehin dem subjectiven Gefühle angehört, sind nichts Empirisches; sondern das Bewußtseyn hat vorher in ihm selbst Raum und Zeit. „2) Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung, die allen äußern Anschauungen zum Grunde liegt. Raum und Zeit sind Vorstellungen a priori, weil man sich die Dinge nicht vorstellen kann ohne Raum und Zeit. Die Zeit liegt nothwendig allen Erscheinungen zum Grunde." Als a priori sind Raum und Zeit allgemein und nothwendig, nämlich so finden wir es; aber daß sie vorher als Vorstellungen da seyn müssen, folgt nicht. Zum Grunde liegen sie wohl, aber ebenso als ein äußerliches Allgemeines. Kant jedoch stellt sich die Sache etwa so vor: Es sind da draußen Dinge an sich, aber ohne Zeit und Raum; nun kommt das Bewußtseyn, und hat vorher Zeit und Raum in ihm, als die Möglichkeit der Erfahrung, so wie, um zu essen, es Mund und Zähne u. s. w. hat, als Bedingungen des Essens. Die Dinge, die gegessen werden, haben den Mund und die Zähne nicht, und wie es den Dingen das Essen anthut, so thut es ihnen Raum und Zeit an; wie es die Dinge zwischen Mund und Zähne legt, so in Raum und Zeit. „3) Raum und Zeit sind keine allgemeine Begriffe von Verhältnissen der Dinge, sondern reine Anschauungen. Denn man kann sich den Raum nur als einen einigen vorstellen; er hat nicht Bestandtheile." Ebenso verhält es sich wieder mit der Zeit. Die abstracte Vorstellung Baum z. B. ist in ihrer Wirklichkeit eine Menge einzelner getrennter Bäume, Räume aber sind nicht solche Besondere oder auch nicht Theile; sondern es bleibt Eine unmittelbare Continuität, und daher eine einfache Einheit. Die Wahrnehmung hat immer nur etwas Einzelnes vor sich; der Raum oder die Zeit sind aber immer nur Eines, und darum a priori. Man könnte aber Kant

erwiedern: Die Natur von Raum und Zeit ist allerdings, ein abstract Allgemeines zu seyn; ebenso giebt es aber auch nur Ein Blau. „4) Jeder Begriff enthält wohl eine unendliche Menge von Vorstellungen unter sich, aber nicht in sich; gleichwohl findet das Letztere beim Raum und bei der Zeit Statt, sie sind daher Anschauungen und nicht Begriffe." [1] Raum und Zeit sind besonders dann keine Gedankenbestimmungen, wenn man keine Gedanken dabei hat: aber ein Begriff, sobald man einen Begriff davon hat.

Die transscendentale Erörterung sagt noch dieß aus, daß diese Vorstellung von Raum und Zeit synthetische Sätze a priori enthalte, die mit dem Bewußtseyn ihrer Nothwendigkeit verbunden sind. Solche synthetische Sätze sind z. B., daß der Raum drei Abmessungen habe: oder die Definition der geraden Linie, daß sie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten sey: ebenso daß 5+7=12 sey. [2] Alle diese Sätze sind jedoch sehr analytisch. Kant meint indessen erstens, solche Sätze stammen nicht aus der Erfahrung, oder, wie wir uns besser ausdrücken könnten, sind nicht eine einzelne zufällige Wahrnehmung; dieß ist richtig, sie ist allgemein und nothwendig. Zweitens behauptet er, wir haben sie eben aus der reinen Anschauung, nicht durch den Verstand oder Begriff. Beides faßt Kant aber nicht zusammen; doch liegt dieß Zusammenfassen darin, daß solche Sätze eben in der Anschauung unmittelbar gewiß sind. Wenn sich dann Kant (Kritik d. r. Vernunft, S. 49) so ausdrückt, daß wir mancherlei Empfindungen haben, die „den eigentlichen Stoff ausmachen," mit denen „wir" äußerlich und innerlich „unser Gemüth besetzen," und das Gemüth an Raum und Zeit in ihm selbst „eine formale Bedingung der Art" hat, „wie wir sie" (jene mancherlei Empfindungen), „im Gemüthe setzen:" so drängt sich die Frage auf, wie nun das Gemüth dazu kommt, gerade diese Formen zu haben. Was die Natur der Zeit und des Raums ist, darüber fällt es aber der Kantischen Philosophie gar nicht ein zu fragen. Was

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 29—30, 34—36.
[2] Ebendaselbst, S. 30—31, 41; 12—13, 150.

sind Raum und Zeit an sich, heißt ihr nicht: Was ist ihr Begriff? sondern: Sind sie Dinge äußerlich, oder Etwas im Gemüth?

b. Das zweite Vermögen, der Verstand, ist nun etwas ganz Anderes, als die Sinnlichkeit; diese ist die Receptivität, während Kant das Denken überhaupt die Spontaneität nennt, — ein Ausdruck der Leibnitzischen Philosophie. Der Verstand ist thätiges Denken, Ich selbst; er „ist das Vermögen, den Gegenstand sinnlicher Anschauung zu denken." Er hat aber nur Gedanken ohne realen Inhalt: „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind." Der Verstand bekommt von der Sinnlichkeit also den Stoff, sowohl den empirischen als den aprioriſchen, Zeit und Raum; und er denkt diesen Stoff, aber seine Gedanken sind etwas ganz Anderes, als dieser Stoff. Oder er ist ein Vermögen von einer besondern Art; und nur wenn Beides geschehen, die Sinnlichkeit Stoff geliefert, der Verstand seine Gedanken damit verbunden hat, so kommt die Erkenntniß heraus.[1] Die Gedanken des Verstandes als solchen sind also eingeschränkte Gedanken, Gedanken des Endlichen.

Die Logik nun, als transscendentale Logik, stellt ebenso die Begriffe auf, welche der Verstand a priori an ihm selbst hat, und „wodurch er die Gegenstände völlig a priori denkt." Die Gedanken haben die Form, die synthesirende Function zu seyn, welche das Mannigfaltige zu einer Einheit bringt. Diese Einheit bin Ich, die transscendentale Apperception, das reine Appercipiren des Selbstbewußtseyns, Ich=Ich; Ich soll alle unsere Vorstellungen „begleiten."[2] Das ist eine barbarische Exposition. Als Selbstbewußtseyn bin ich das ganz leere, allgemeine Ich, das völlig Bestimmungslose, Abstracte; das Appercipiren ist das Bestimmen überhaupt, die Thätigkeit, wodurch ich einen empirischen Inhalt in mein einfaches Bewußtseyn versetze, während Percipiren mehr Empfinden oder Vorstellen heißt. Damit kein Inhalt in dieß Eine hinein-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 54—55.
[2] Ebendaselbst, S. 59, 97—104.

kann, muß er von dessen Einfachheit inficirt werden; erst so wird der Inhalt mein Inhalt. Das Fassende ist Ich; was ich berühre, muß sich in diese Formen der Einheit einzwängen lassen. Dieß ist ein großes Bewußtseyn, eine wichtige Erkenntniß: was das Denken producirt, ist die Einheit; so producirt es sich selbst, denn es ist das Eine. Daß ich das Eine bin, und als denkend das Vereinfachende, ist indessen bei Kant nicht so genau auseinander gesetzt. Die Einheit kann auch Beziehung genannt werden; denn insofern ein Mannigfaltiges vorausgesetzt wird, und dieß nach Einer Seite als Mannigfaltiges bleibt, während es nach der andern als Eins gesetzt wird, heißt es bezogen.

Wie nun Ich die allgemeine transscendentale Einheit des Selbstbewußtseyns ist, welche den empirischen Stoff der Vorstellungen überhaupt verbindet, so giebt es verschiedene Weisen dieser Beziehung; und das ist die transscendentale Natur der Kategorien, oder allgemeinen Denkbestimmungen. Kant kommt aber (Kritik der reinen Vernunft, Seite 70, 77) auf die Weise zu diesen Arten der Einfachheit, daß er sie aufnimmt, wie sie in der gewöhnlichen Logik zurechte gemacht sind. In der allgemeinen Logik, sagt er nämlich, werden besondere Arten des Urtheils aufgeführt; da nun das Urtheil eine Art der Beziehung des Mannigfaltigen ist, so zeigen sich daran die verschiedenen Functionen des Denkens, welche Ich an ihm hat. Man bemerkt aber folgende Arten des Urtheils: Allgemeine, besondere und einzelne; Bejahende, verneinende, unendliche; Kategorische, hypothetische, disjunctive; Assertorische, problematische und apodiktische Urtheile. Diese besonderen Weisen des Beziehens nun herausgehoben, sind die reinen Formen des Verstandes. Es giebt also nach Kant (Krit. d. r. Vernunft, S. 75—76, 78—82) zwölf Grund-Kategorien, die in vier Klassen zerfallen; und es ist merkwürdig, und ein Verdienst, daß jede Gattung wieder eine Dreiheit ausmacht. 1) Die erste Art sind die Kategorien der Quantität: Einheit, Vielheit und All-

heit. Vielheit ist Negation des Einen, Setzen der Differenz; und das Dritte, das Ineinssetzen der zwei ersten, die geschlossene Vielheit, die unbestimmte Vielheit, als Eins zusammengefaßt, ist die Allheit. 2) Die zweite Art sind die Kategorien der Qualität: Realität, Negation, Limitation. Die Grenze ist ebensowohl Reales oder Positives, als Negation. 3) Die dritte Art sind die Kategorien der Relation, des Verhältnisses: und zwar zunächst das Substantialitäts-Verhältniß, Substanz und Accidenzen; dann das Causalitäts-Verhältniß, das Verhältniß von Ursach und Wirkung; endlich die Wechselwirkung. 4) Die vierte Art sind die Kategorien der Modalität, der Beziehung des Gegenständlichen auf unser Denken: Möglichkeit, Daseyn (Wirklichkeit) und Nothwendigkeit. Möglichkeit sollte das Zweite seyn; nach dem abstracten Denken ist aber das leere Vorstellen das Erste. Es ist ein großer Instinct des Begriffs, daß Kant sagt: Die erste Kategorie ist positiv, die zweite das Negative der ersten, die dritte das Synthetische aus beiden. Die Triplicität, diese alte Form der Pythagoreer, Neuplatoniker und der christlichen Religion, wiewohl sie hier nur als ein ganz äußerliches Schema wieder vorkommt, verbirgt in sich die absolute Form, den Begriff. Indem Kant dann aber sagt, eine Vorstellung kann sich in mir als Accidentelles, Ursache, Wirkung, Einheit, Vielheit u. s. w. bestimmen, so haben wir damit die ganze Verstandesmetaphysik. Kant leitet ferner diese Kategorien nicht ab, findet sie auch unvollständig, sagt aber, die anderen sind von ihnen abgeleitet. Kant nimmt also die Kategorien empirisch auf, ohne daran zu denken, aus der Einheit diese Unterschiede mit Nothwendigkeit zu entwickeln. Ebensowenig deducirt Kant Raum und Zeit, sondern sie sind gleichfalls aus der Erfahrung aufgenommen; — ein ganz unphilosophisches, unberechtigtes Verfahren.

Der denkende Verstand ist also wohl die Quelle der einzelnen Kategorien; wiel sie aber für sich leer sind, so haben sie nur Bedeutung durch ihre Verbindung mit dem gegebenen mannigfaltigen Stoffe der Wahrnehmung, des Gefühls u. s. f. Solche Verbindung von Stoffen der Sinnlichkeit mit Kategorien ist nun Sache der Erfahrung, d. h. unter Kategorien gebrachtes Empfundenes; und das ist die Erkenntniß überhaupt.[1] Der dem Gefühle oder der Anschauung angehörige Stoff der Wahrnehmung wird nicht in der Bestimmung der Einzelnheit und Unmittelbarkeit gelassen; sondern ich bin thätig dagegen, indem ich ihn durch die Kategorien in Verbindung setze und zu allgemeinen Gattungen, Naturgesetzen u. s. f. erhebe. Die Frage, ob die erfüllte Sinnlichkeit oder der Begriff höher sey, ist hiernach leicht zu entscheiden. Denn man nimmt nicht die Gesetze des Himmels unmittelbar wahr, sondern nur die Veränderung des Orts der Gestirne. Erst wenn dieß unmittelbar Wahrgenommene festgehalten und unter allgemeine Gedankenbestimmungen gebracht wird, so entsteht daraus die Erfahrung, die dann zu allen Zeiten gelten soll. Die Kategorie, welche die Einheit des Denkens in den Gefühlsinhalt bringt, ist also das Objective in der Erfahrung, die dadurch Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhält, während das Wahrgenommene vielmehr das Subjective und Zufällige ist. Daß wir nun in der Erfahrung diese beiden Bestandtheile finden, ist zwar eine richtige Analyse. Kant (Kritik d. r. Vernunft, S. 119—120) knüpft aber daran, daß die Erfahrung nur Erscheinungen faßt, und daß wir durch die Erkenntniß, die wir durch Erfahrung haben, nicht die Dinge erkennen, wie sie an sich selbst sind, sondern nur in der Form von Gesetzen des Anschauens und der Sinnlichkeit. Denn das erste Bestandstück der Erfahrung, die Empfindung, ist ohnehin subjectiv, indem sie mit unsern Organen zusammenhängt. Der Stoff der Anschauung ist nur so wie er in meiner Empfindung ist: ich weiß nur von dieser Empfindung, nicht von der Sache. Aber zweitens das Objective, was den Gegensatz zu diesem Subjectiven machen soll, ist selbst ebenso subjec-

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 105—110.

tiv: gehört zwar nicht meinem Gefühle an, aber bleibt im Gebiete meines Selbstbewußtseyns eingeschlossen; die Kategorien sind nur Bestimmungen unseres denkenden Verstandes. Weder das Eine noch das Andere ist mithin etwas an sich, und Beide zusammen, das Erkennen, also auch nicht, sondern es erkennt nur Erscheinungen; — ein sonderbarer Widerspruch.

Der Uebergang der Kategorie zum Empirischen wird auf folgende Weise gemacht: „Reine Verstandesbegriffe sind mit empirischen (ja überhaupt sinnlichen) Anschauungen ganz ungleichartig;" es ist also „die Möglichkeit zu zeigen, wie reine Verstandesbegriffe auf Erscheinungen angewendet werden können." Davon handelt die transscendentale Urtheilskraft. Im Gemüthe, im Selbstbewußtseyn, sagt nämlich Kant, sind reine Verstandesbegriffe und reine Anschauungen; der Schematismus des reinen Verstandes, die transscendentale Einbildungskraft ist es nun, welche die reine Anschauung, der Kategorie gemäß, bestimmt, und so den Uebergang zur Erfahrung macht.[1] Die Verbindung dieses Gedoppelten ist wieder eine der schönsten Seiten der Kantischen Philosophie, wodurch die reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die als absolut Entgegengesetzte vorhin ausgesagt wurden, jetzt vereinigt werden. Es ist darin ein anschauender Verstand, oder verständiges Anschauen enthalten; aber so nimmt es Kant nicht, er bringt diese Gedanken nicht zusammen: begreift nicht, daß er hier beide Erkenntnißstücke in Eins gesetzt, und damit das Ansich derselben ausgesprochen hat. Das Erkennen selbst ist in der That die Einheit und Wahrheit beider Momente; bei Kant aber bleibt der denkende Verstand und die Sinnlichkeit Beide ein Besonderes, die nur auf äußerliche, oberflächliche Weise verbunden werden, wie ein Holz und Bein durch einen Strick. So z. B. der Begriff der Substanz wird im Schema ein Beharrliches in der Zeit:[2] d. h. der reine Verstandesbegriff, die reine

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 129—132.
[2] Ebendaselbst, S. 134.

Kategorie, wird mit der Form der reinen Anschauung in Einheit gesetzt.

Insofern wir es nur mit unsern Bestimmungen zu thun haben, und nicht zum Ansich, zum wahrhaft Objectiven kommen, nannte sich die Kantische Philosophie Idealismus. Bei dieser Gelegenheit bringt Kant (Kritik d. r. Vernunft, S. 200—201) aber die Widerlegung des empirischen oder materialen Idealismus bei, nämlich: „Ich bin mir meines Daseyns als in der Zeit bestimmt bewußt. Alle Zeitbestimmung setzt aber etwas Beharrliches in der Wahrnehmung voraus. Dieses Beharrliche kann nicht" eine Anschauung „in mir seyn." Denn alle Bestimmungsgründe meines Daseyns, die in mir angetroffen werden, sind Vorstellungen, und bedürfen als solche selbst ein von ihnen unterschiedenes Beharrliches, worauf in Beziehung der Wechsel derselben, mithin „mein Daseyn in der Zeit," darin sie wechseln, „bestimmt werden könne." Oder ich bin mir meines Daseyns als eines empirischen Bewußtseyns bewußt, das nur in Beziehung auf Etwas, das außer mir ist, bestimmbar ist; d. h. ich bin mir eines Aeußern bewußt. — Man kann dieß umgekehrt sagen: Ich bin mir der äußern Dinge als in der Zeit bestimmter und wechselnder bewußt; diese setzen also etwas Beharrliches voraus, das nicht an ihnen, sondern außer ihnen ist. Und dieß bin Ich, der transscendentale Grund ihrer Allgemeinheit und Nothwendigkeit, ihres Ansichseyns, die Einheit des Selbstbewußtseyns. So faßt es auch ein ander Mal Kant selbst (Kritik d. r. Vernunft, S. 101); diese Momente verwirren sich daher, denn das Beharrliche eben ist selbst eine Kategorie. Der Idealismus in dem Sinne genommen, daß außer meinem einzelnen Selbstbewußtseyn als einzelnem nichts ist, oder die Widerlegung desselben, daß außer meinem Selbstbewußtseyn als einzelnem Dinge sind, ist also eins so schlecht als das Andere. Jener ist der Berkeley'sche, worin allein vom Selbstbewußtseyn als einzelnem die Rede ist: oder eben die Welt des Selbstbewußtseyns als eine

Menge beschränkter, sinnlicher, einzelner Vorstellungen erscheint, die ebenso ohne Wahrheit sind, als wenn sie Dinge genannt werden. Die Wahrheit oder Unwahrheit liegt nicht darin, ob es Dinge oder Vorstellungen sind, sondern in der Beschränkung und Zufälligkeit derselben, es seyen Vorstellungen oder Dinge. Die Widerlegung dieses Idealismus heißt nichts Anderes, als eben darauf aufmerksam machen, daß dieß empirische Bewußtseyn nicht an sich ist, — so wie aber jene empirischen Dinge auch nicht an sich sind. Aber das erkennende Subject kommt bei Kant eigentlich nicht zur Vernunft, sondern bleibt wieder das einzelne Selbstbewußtseyn als solches, das dem allgemeinen entgegengesetzt ist. In der That ist in dem, was wir gesehen, nur das empirische, endliche Selbstbewußtseyn beschrieben, das eines Stoffes von Außen nöthig hat, oder das ein beschränktes ist. Es wird nicht gefragt, ob diese Erkenntnisse an und für sich ihrem Inhalte nach wahr oder nicht wahr sind; die ganze Erkenntniß bleibt innerhalb der Subjectivität stehen, und drüben ist als Aeußeres das Ding an sich. Dieses Subjective ist jedoch concret in sich: schon die bestimmten Kategorien des denkenden Verstandes sind concret; noch mehr aber ist es die Erfahrung, die Synthesis des Empfundenen mit der Kategorie. [1]

c. Das Dritte bei Kant ist nun die Vernunft, zu der er von dem Verstande ebenso psychologisch fortgeht: es wird nämlich im Seelensack herumgesucht, was darin noch für Vermögen sich befinden; und so wird zufälliger Weise eben auch die Vernunft angetroffen. Es wäre ebenso gut, wenn sich auch keine fände: wie es bei den Physikern vollkommen gleichgültig ist, ob z. B. der Magnetismus sey oder auch nicht. „Alle unsere Erkenntniß hebt von den Sinnen an, geht von da zum Verstande und endigt bei der

[1] In der Vorlesung von 1825—1826 ist hier gleich die Fichte'sche Philosophie in Rücksicht des Theoretischen eingeschaltet: ihre praktische Seite aber nach der Darstellung der Kritik der praktischen Vernunft nur kurz erwähnt.

Vernunft, über welche nichts Höheres in uns angetroffen wird, den Stoff der Anschauung zu bearbeiten, und unter die höchste Einheit des Denkens zu bringen." Die Vernunft ist daher nach Kant das Vermögen, aus Principien, d. h. das Besondere im Allgemeinen durch Begriffe, zu erkennen; der Verstand hat dagegen sein Besonderes durch Anschauung. Aber die Kategorien sind selbst etwas Besonderes. Das Vernunft-Princip überhaupt ist nun nach Kant das Allgemeine, insofern es zur bedingten Erkenntniß des Verstandes das Unbedingte findet. Verstand ist ihm also das Denken in endlichen Verhältnissen: Vernunft dagegen das Denken, was das Unbedingte zu seinem Gegenstande macht. Seitdem ist es philosophischer Sprachgebrauch geworden, Verstand und Vernunft zu unterscheiden, während bei ältern Philosophen dieser Unterschied nicht vorhanden ist (s. oben, S. 489). Das Product der Vernunft ist nach Kant die Idee, — ein Platonischer Ausdruck; und er versteht darunter eben das Unbedingte, Unendliche. [1] Es ist ein großes Wort, daß die Vernunft Ideen hervorbringt; bei Kant ist die Idee aber nur das abstract Allgemeine, Unbestimmte.

Dieß Unbedingte muß nun concret gefaßt werden; und darin liegt eben die Hauptschwierigkeit. Denn das Unbedingte erkennen, heißt: es bestimmen, und die Bestimmungen desselben ableiten. Es ist viel über Erkennen geschrieben und gesprochen worden, ohne es zu definiren. Aber in der Philosophie ist es darum zu thun, daß das, was als bekannt vorausgesetzt wird, erkannt wird. Hier sagt nun Kant, daß die Vernunft zwar den Trieb hat, das Unendliche zu erkennen, dieß aber nicht vermag. Und der Grund, den Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 277—278) angiebt, ist einerseits dieser, daß dem Unendlichen keine psychologisch sinnliche Anschauung oder Wahrnehmung entspricht, daß es nicht in der äußerlichen oder innern Erfahrung gegeben ist; — der Idee „kann kein congruirender Gegenstand in der Sin-

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 257—259, 264, 267—268, 273.

nenwelt gegeben werden." Es kommt jedoch darauf an, wie man die Welt ansieht; aber die Erfahrung, Betrachtung der Welt, heißt Kant nie etwas Anderes, als daß hier ein Leuchter steht, dort eine Tabaksdose. Es ist nun allerdings richtig, daß das Unendliche nicht in der Welt der sinnlichen Wahrnehmung gegeben ist; und vorausgesetzt, was wir wissen, sey Erfahrung, ein Synthesiren von Gedanken und Gefühlsstoffen, so kann allerdings das Unendliche nicht erkannt werden in dem Sinne, daß man eine sinnliche Wahrnehmung davon hat. Aber man wird auch für die Bewahrheitung des Unendlichen nicht eine sinnliche Wahrnehmung fordern wollen; der Geist ist nur für den Geist. Die zweite Seite, warum das Unendliche nicht erkannt werden könne, liegt darin, daß die Vernunft dazu nichts hat, als die Formen des Denkens, die wir Kategorien nennen: und diese geben zwar das, was Kant objective Bestimmungen nennt, aber so daß sie an sich doch wieder nur ein Subjectives sind. Wenn wir also diese Kategorien, die nur auf Erscheinungen angewendet werden können, zum Bestimmen des Unendlichen gebrauchen, so verwikkeln wir uns in falsche Schlüsse (Paralogismen) und in Widersprüche (Antinomien); und es ist eine wichtige Bestimmung der Kantischen Philosophie, daß das Unendliche, so weit es durch Kategorien bestimmt wird, sich in Widersprüchen verliert. Obwohl nun die Vernunft, sagt Kant, durch Aufstellung dieser Widersprüche transscendent wird, so hat sie dennoch immer die Forderung in sich, die Wahrnehmung, Erfahrung, Verstandeserkenntniß auf das Unendliche zurückzuführen. Diese Vereinigung des Unendlichen, Unbedingten mit dem Endlichen, Bedingten der Verstandeserkenntniß oder gar der Wahrnehmung wäre erst das höchst Concrete.

Dieses Unbedingten giebt es nun verschiedene Arten, eigenthümliche, durch die Vernunft erzeugte, Gegenstände, transscendentale Ideen; sie sind also selbst ein Besonderes. Die Art, wie Kant zu diesen Ideen kommt, ist nun wieder aus der

Erfahrung, der formalen Logik, abgeleitet, nach welcher es verschiedene Formen des Vernunftschlusses giebt. Weil es, sagt Kant, drei Formen der Syllogismen giebt, kategorische, hypothetische, und disjunctive, so ist das Unbedingte auch von dreierlei Art: „Erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subject." Synthesis ist das Concrete; der Ausdruck ist aber zweideutig, da er eine äußerliche Verknüpfung Selbstständiger bezeichnet. „Es wird zweitens ein Unbedingtes der hypothetischen Synthesis der Glieder in einer Reihe, drittens der disjunctiven Synthesis der Theile in einem System zu suchen seyn." Die erste Verbindung, als Gegenstand der Vernunft oder transscendentale Idee, ausgesprochen, machen wir, indem wir uns „das denkende Subject" vorstellen; das Zweite „ist der Inbegriff aller Erscheinungen, die Welt;" und das Dritte „das Ding, welches die oberste Bedingung der Möglichkeit von Allem, was gedacht werden kann, enthält, das Wesen aller Wesen," d. i. Gott. Auf die letzte Spitze gestellt, ist jetzt die Frage: ob die Vernunft diese Gegenstände bis zur Wirklichkeit bringen kann, oder sie in's subjective Denken eingeschlossen bleiben. Die Vernunft ist nun nach Kant nicht fähig, ihren Ideen Realität zu verschaffen: sonst wird sie transscendent, übersliegend; sondern sie bringt nur Paralogismen, Antinomien und ein Ideal ohne Wirklichkeit hervor. [1]

α. „Paralogismus ist ein falscher Vernunftschluß der Form nach." Indem die Vernunft diejenige Art des Unbedingten, welche die kategorische Synthesis in einem Subjecte ist, also das denkende Subject, als real denkt, so heißt es Substanz. Ist nun Ich, das Denkende, eine Substanz, eine Seele, ein Seelending? Weiter fragt es sich, ob es beharrlich, immateriell, incorruptibel, persönlich, unsterblich ist, und ein Solches, das eine reale Gemeinschaft mit den Körpern hat. Die Falschheit des Schlusses besteht darin, daß die nothwendige Vernunftidee

[1] Kant: Kritik d. r. Vernunft, S. 261—262, 274—275, 284, 288—289.

der Einheit des transscendentalen Subjects als ein Ding ausgesagt wird; denn erst dadurch wird das Beharrliche derselben zur Substanz. Sonst finde Ich mich freilich in meinem Denken beharrlich: aber auch nur im wahrnehmenden Bewußtseyn, nicht außer demselben. Ich ist also das leere, transscendentale Subject unserer Gedanken, das auch nur durch seine Gedanken erkannt wird; was es aber an sich ist, davon können wir daraus nicht den geringsten Begriff haben. (Eine abscheuliche Unterscheidung! Denn der Gedanke ist eben das Ansich.) Wir können kein Seyn von ihm aussagen, weil das Denken eine bloße Form ist, und wir von denkenden Wesen durch keine äußere Erfahrung, sondern bloß durchs Selbstbewußtseyn eine Vorstellung haben, — d. h., weil wir das Ich nicht in die Hände nehmen, nicht sehen, nicht daran riechen können u. s. w. Wir wissen also wohl, Ich ist Subject; gehen wir aber über das Selbstbewußtseyn hinaus, und sagen, daß es Substanz sey, so gehen wir weiter, als wir berechtigt sind. Ich kann daher dem Subjecte keine Realität geben. [1]

Hier sehen wir Kant mit der Barbarei der Vorstellungen, die er widerlegt, und der Barbarei seiner eigenen Vorstellungen, die innerhalb der widerlegten bleiben, in Widerspruch gerathen. Er hat erstens ganz Recht, wenn er behauptet, daß Ich nicht ein Seelending ist, ein todtes Beharrendes, das ein sinnliches Daseyn hat; in der That, wenn es ein gemeines Ding seyn sollte, so mußte es auch erfahren werden können. Zweitens behauptet Kant aber nicht das Gegentheil hiervon: daß nämlich das Ich, als dieses Allgemeine oder das Sich-denken, die wahrhafte Wirklichkeit, die er als gegenständliche Weise verlangt, an ihm selbst hat. Sondern er kommt nicht aus der Vorstellung der Realität heraus, nach welcher diese darin bestehe, ein sinnliches Daseyn zu seyn: weil also Ich in keiner äußern Erfahrung gegeben sey, so sey es nicht reell. Denn Selbstbewußtseyn, Ich als solches, ist nach Kant nicht die Realität; es ist nur unser Denken, oder er faßt das Selbstbewußtseyn schlechthin selbst nur als sinnliches auf. Seyn, Ding, Substanz hat bei Kant hiernach die Gestalt, als ob diese Verstandes-Kategorien zu hoch für's Subject wären, um von ihm prädicirt werden zu können. Vielmehr sind solche Bestimmungen aber zu arm und zu schlecht; denn das Lebendige ist kein Ding, ebenso wenig die Seele, der Geist, das Ich. Seyn ist ebenso das Wenigste, was man vom Geist sagen kann, seine abstracte, unmittelbare Identität mit sich; Seyn kommt dem Geist also wohl zu, man muß es aber kaum der Mühe werth halten, es auf ihn anzuwenden.

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 289—299.

β. Das Zweite ist dann die Antinomie, d. h. der Widerspruch der Vernunft-Idee des Unbedingten, die auf die Welt angewendet wird, um sie als einen vollständigen Inbegriff der Bedingungen darzustellen. In den gegebenen Erscheinungen fordert die Vernunft nämlich die absolute Vollständigkeit der Bedingungen ihrer Möglichkeit, sofern diese eine Reihe ausmachen: so daß die Welt selbst unbedingt sey. Wenn nun diese Vollendung als seyend ausgesagt wird, so stellt sich nur eine Antinomie dar, und die Vernunft nur als dialektisch: d. h. es findet sich in diesem Gegenstande nach allen Seiten hin ein vollkommener Widerspruch. [1] Denn die Erscheinungen sind ein endlicher Inhalt, die Welt ein Zusammenhang von Beschränktem; wird nun dieser Inhalt von der Vernunft gedacht, also unter das Unbedingte und Unbeschränkte subsumirt, so haben wir zwei Bestimmungen, Endliches und Unendliches, die sich widersprechen. Die Vernunft fordert eine schlechthin vollendete Synthesis, einen absoluten Anfang; in den Erscheinungen haben wir dagegen eine Reihe von Ursachen und Wirkungen, die kein Letztes hat. Kant zeigt (Kritik der reinen Vernunft, S. 320) hier vier Widersprüche auf, was aber zu wenig ist; denn in jedem Begriffe sind Antinomien, da er nicht einfach, sondern concret ist, also unterschiedene Bestimmungen enthält, die sogleich Entgegengesetzte sind.

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 312—314.

αα. Diese Antinomien enthalten erstens dieses, daß man ebenso die Eine Bestimmung, die Begrenztheit, geltend machen muß, als die Unbegrenztheit. „Thesis: Die Welt hat einen Anfang und ein Ende in der Zeit, und sie ist in einem umschlossenen Raum. Antithesis: Sie hat keinen Anfang und kein Ende in der Zeit, und auch keine Grenzen im Raum." Eines, sagt Kant, kann so gut als das Andere bewiesen werden; und zwar beweist er apagogisch, doch seyen es keine „Advocaten-Beweise." [1] Die Welt ist, als Universum, das Ganze; so ist sie eine allgemeine Idee, und insofern unbegrenzt. Die Vollendung der Synthesis im Fortgehen nach der Zeit und dem Raum ist aber ein erster Anfang der Zeit und des Raums. Wendet man also die Kategorien begrenzt und unbegrenzt auf die Welt an, um sie zu erkennen: so verfällt man in Widersprüche, weil dieselben von Dingen an sich nicht ausgesagt werden können.

ββ. Die zweite Antinomie ist, daß Atome, woraus die Substanz zusammengesetzt, nothwendig zu setzen sind, also die Einfachheit bewiesen werden kann; aber ebenso wird die Nichtvollendung, der unendliche Fortgang der Theilung bewiesen. Die Thesis lautet daher: „Eine jede zusammengesetzte Substanz besteht aus einfachen Theilen;" die Antithesis: „Es existirt nichts Einfaches." [2] Das Eine ist hier die Grenze, ein materielles Fürsichseyendes, das Punktuelle, das ebenso auch die umschließende Oberfläche ist; das Andere ist die Theilbarkeit in's Unendliche.

γγ. Die dritte Antinomie ist der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit. Das Erste ist das sich aus sich Bestimmende, die Seite der Unendlichkeit: Die Causalität nach Gesetzen der Freiheit ist die einzige. Das Andere ist: Es ist nur Determinismus vorhanden; Jedes ist durch einen äußern Grund bestimmt. [3]

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 317—318, 328—329, 332.
[2] Ebendaselbst, S. 318, 336—337.
[3] Ebendaselbst, S. 319, 346—347.

δδ. Die vierte Antinomie beruht auf Folgendem: Einerseits vollendet sich die Totalität in der Freiheit, als einem ersten Anfange des Thuns, oder in einem absolut nothwendigen Wesen, als der Ursache der Welt, so daß der Fortgang abgebrochen ist; aber jener Freiheit steht andererseits die Nothwendigkeit des Fortgangs nach Bedingungen der Ursachen und Wirkungen gegenüber, und dem nothwendigen Wesen dieses, daß Alles zufällig ist. Einmal wird also die absolute Nothwendigkeit der bedingten Welt behauptet: „Zu der Welt gehört ein schlechthin nothwendiges Wesen." Das Gegentheil ist: „Es existirt kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder als Theil der Welt, noch außer der Welt." [1]

Einer von diesen Gegensätzen ist so nothwendig, als der andere; und es ist überflüssig, dieß hier näher auszuführen. Die Nothwendigkeit dieser Widersprüche ist nun gerade die interessante Seite, die Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 324) zum Bewußtseyn gebracht hat: während man sich nach der gemeinen Metaphysik vorstellt, eins müsse gelten und das Andere widerlegt werden. Das Wichtige, was in dieser Behauptung Kant's liegt, ist jedoch gegen seine Intention. Denn er löst (Kritik der reinen Vernunft, S. 385—386) diese Antinomien zwar auf, aber nur im eigenthümlichen Sinne des transscendentalen Idealismus, der nicht die Existenz äußerer Dinge bezweifelt oder leugnet (s. oben, S. 517), sondern „es erlaubt, daß die Dinge in Raum und Zeit angeschaut werden" (wozu man keiner Erlaubniß bedarf): aber für welchen „Raum und Zeit an sich selbst keine Dinge sind," und daher „außer unserm Gemüthe nicht existiren;" d. h., alle diese Bestimmungen von Anfang in der Zeit u. s. w. kommen nicht den Dingen, dem Ansich der Erscheinungswelt, selbst zu, das außerhalb unseres subjectiven Denkens für sich existirt. Kämen solche Bestimmungen der Welt, Gott, den Freien zu, so wäre ein objectiver Widerspruch vorhanden; dieser Widerspruch ist aber nicht

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 319, 354—355.

an und für ſich vorhanden, ſondern kommt nur uns zu. Oder dieſer transſcendentale Idealismus läßt den Widerſpruch beſtehen, nur daß das Anſich nicht ſo widerſprechend ſey, ſondern dieſer Widerſpruch ſeine Quelle allein in unſerem Denken habe. So bleibt denn dieſelbe Antinomie in unſerem Gemüthe; und wie ſonſt Gott das war, das alle Widerſprüche in ſich aufzunehmen hatte, ſo iſt es jetzt das Selbſtbewußtſeyn. Daß aber nicht die Dinge ſich widerſprechen, ſondern es, das ficht die Kantiſche Philoſophie weiter nicht an. Die Erfahrung lehrt, daß das Ich ſich darum nicht auflöſt, ſondern iſt; man kann alſo um ſeine Widerſprüche unbekümmert ſeyn, denn es kann ſie ertragen. Kant zeigt hier jedoch zu viel Zärtlichkeit für die Dinge: es wäre Schade, wenn ſie ſich widerſprächen. Daß aber der Geiſt, das Höchſte, der Widerſpruch iſt, das ſoll kein Schade ſeyn. Der Widerſpruch iſt alſo von Kant gar nicht aufgelöſt; und da der Geiſt ihn auf ſich nimmt, das Widerſprechende aber ſich zerſtört, ſo iſt der Geiſt Zerrüttung, Verrücktheit in ſich ſelbſt. Die wahrhafte Auflöſung ginge auf den Inhalt, daß die Kategorien keine Wahrheit an ihnen haben, ebenſo wenig aber das Unbedingte der Vernunft, ſondern nur die Einheit Beider als concrete.

γ. Kant kommt dann auch auf die Idee Gottes; dieſe dritte Idee iſt das Weſen der Weſen, welches die übrigen Ideen vorausſetzten. Kant ſagt (Kritik d. r. Vernunft, S. 441—452), wie nach der Wolfiſchen Definition, Gott iſt das allerrealſte Weſen; da handelt es ſich denn darum, zu beweiſen, daß Gott nicht bloß Gedanken iſt, ſondern daß er iſt, Wirklichkeit, Seyn hat. Dieß nennt Kant nun das Ideal der Vernunft, zum Unterſchiede von der Idee, die bloß der Inbegriff aller Möglichkeit iſt. Das Ideal iſt alſo die Idee als ſeyend: wie wir in der Kunſt die auf ſinnliche Weiſe realiſirte Idee Ideal nennen. Hier betrachtet Kant nun den Beweis vom Daſeyn Gottes, indem er fragt, ob dieſem Ideal Realität verſchafft werden könne.

Der ontologiſche Beweis geht vom abſoluten Begriffe aus, um von ihm auf das Seyn zu ſchließen. So wird bei Anſelm, Carteſius, Spinoza der Uebergang zum Seyn gemacht; und Alle nehmen dabei die Einheit des Seyns und Denkens an. Kant ſagt aber (Kritik d. r. Vern., S. 458—466): Dieſem Ideal der Vernunft kann ebenſo wenig Realität verſchafft werden: es giebt keinen Uebergang von dem Begriffe in das Seyn. „Seyn iſt kein reales Prädicat," wie ein anderes, „ein Begriff von irgend Etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Hundert wirkliche Thaler enthalten nicht das Mindeſte mehr, als hundert mögliche," ſind derſelbe Inhalt. d. h. derſelbe Begriff; ſie ſind eben auch hundert. Das Eine iſt der Begriff oder vielmehr die Vorſtellung, das Andere der Gegenſtand; Seyn iſt keine neue Beſtimmung des Begriffs, ſonſt enthielte mein Begriff von hundert wirklichen Thalern etwas Anderes, als wirkliche hundert Thaler. Allein „der Gegenſtand iſt, als wirklicher, nicht bloß in meinem Begriffe enthalten; oder zu meinem Begriffe kommen die wirklichen hundert Thaler ſynthetiſch hinzu." Aus dem Begriff kann alſo nicht das Seyn abgeleitet werden, weil es nicht darin enthalten iſt, ſondern hinzukommen muß: „Wir müſſen aus dem Begriffe herausgehen, um zur Exiſtenz zu gelangen. Für Objecte des reinen Denkens iſt kein Mittel, ihr Daſeyn zu erkennen, weil es a priori erkannt werden müßte; unſer Bewußtſeyn aller Exiſtenz aber gehört ganz und gar zur Erfahrung." D. h., gerade jene Syntheſe des Begriffs und des Seyns, oder die Exiſtenz zu begreifen, d. h. ſie als Begriff zu ſetzen, dazu kommt Kant nicht; Exiſtenz bleibt ihm ein ſchlechthin Anderes, als ein Begriff. Der Inhalt iſt ihm zwar derſelbige im Exiſtirenden und im Begriffe: da das Seyn aber nicht im Begriff liege, ſo ſey der Verſuch, es aus ihm abzuleiten, nichtig.

Allerdings liegt nicht poſitiv und fertig im Begriff die Beſtimmung des Seyns; er iſt ein Anderes, als Realität und Objectivität. Bleiben wir alſo bei dem Begriff ſtehen, ſo bleiben wir beim Seyn als dem Andern des Begriffs ſtehen, und halten

an der Trennung Beider fest; wir haben dann die Vorstellung, und eben nicht das Seyn. Daß hundert mögliche Thaler etwas Anderes sind, als hundert wirkliche, dieß ist ein so populärer Gedanke, daß nichts so gute Aufnahme gefunden hat, als dieß, daß aus dem Begriff nicht zum Seyn übergegangen werden könne; denn wenn ich mir hundert Thaler einbilde, so habe ich sie darum noch nicht. Ebenso populär kann man aber sagen: Das Einbilden muß man bleiben lassen, denn es ist eine bloße Vorstellung: d. h. das bloß Eingebildete ist unwahr, die hundert eingebildeten Thaler sind und bleiben eingebildete. Also bei ihnen bleiben ist ungesunder Menschenverstand, der nichts taugt; und das ist ein eitler Mensch, der sich mit solchen Einbildungen und Wünschen herumtreibt. Hundert Thaler hat man nur als wirkliche; hat man also so viel Muth, hundert Thaler zu besitzen, so muß man Hand an's Werk legen, um sie in Besitz zu bekommen: d. h. man muß nicht bei der Einbildung stehen bleiben, sondern über sie hinausgehen. Dieses Subjective ist nicht das Letzte, Absolute; das Wahre ist das, was nicht bloß ein Subjectives ist. Besitze ich hundert Thaler, so habe ich sie wirklich und stelle sie mir auch zugleich vor. Nach der Kantischen Vorstellung wird aber bei dem Unterschiede stehen geblieben; der Dualismus ist das Letzte und jede Seite für sich gilt als etwas Absolutes. Gegen dieß Schlechte, was hier das Absolute und Letzte seyn soll, ist der gesunde Menschenverstand gerichtet; jedes gemeine Bewußtseyn ist darüber hinaus, jede Handlung will eine subjective Vorstellung aufheben und zu einem Objectiven machen. So thöricht ist kein Mensch, als jene Philosophie; wenn ihn hungert, so stellt er sich nicht Speisen vor, sondern macht, daß er satt wird. Alle Thätigkeit ist Vorstellung, die noch nicht *ist*, aber als subjectiv aufgehoben wird. Auch die vorgestellten hundert Thaler werden zu wirklichen, und die wirklichen zu vorgestellten: dieß ist eine häufige Erfahrung, dieß ihr Schicksal; es hängt von ganz äußerlichen Umständen ab, ob hundert Thaler mein Eigenthum werden, oder nicht. Allerdings, die Vorstellung thut's nicht, wenn ich hartnäckig darin stecken bleibe; denn ich kann mir einbilden, was ich will, darum *ist* es nicht. Es kommt nur darauf an, *was* ich mir vorstelle: und dann, ob ich das Subjective und das Seyn denke oder begreife; dadurch gehen sie über. Denken, Begriff ist eben nothwendig dieß, daß er nicht subjectiv bleibt: sondern dieß Subjective baß aufhebt, und sich als objectiv zeigt. Carteſius behauptet nun ausdrücklich nur beim Begriffe Gottes jene Einheit, denn eben das ist Gott; er spricht von keinen hundert Thalern, da diese nicht eine Existenz sind, die Begriff an ihr selbst ist. Eben *absolut* hebt sich jener Gegensatz auf, d. h. das Endliche vergeht; er gilt nur in der Philosophie der Endlichkeit. Wenn die Existenz also nicht begriffen wird, so ist dieß das begrifflose, sinnliche Wahrgenommene; und das Begrifflose ist allerdings kein Begriff, — so Empfinden, in die Hand Nehmen. Solche Existenz hat freilich das Absolute, das Wesen nicht: oder solche Existenz hat keine Wahrheit, sie ist nur ein verschwindendes Moment. Dieß leere Stroh Dreschen mit dem leeren, ganz kornlosen Stroh der gewöhnlichen Logik, heißt man Philosophiren; es ist wie mit Isaschar, dem beinernen Esel, der nicht von der Stelle zu bringen ist (Genesis, c. 49, v. 14). Solche Leute sagen: Wir taugen eben einmal nicht; und weil wir nichts taugen, so taugen wir eben nichts und wollen nichts taugen. Es ist aber eine sehr falsche christliche Demuth und Bescheidenheit, durch seine Jämmerlichkeit vortrefflich seyn zu wollen, dieß Erkennen seiner Nichtigkeit ist vielmehr ein innerer Hochmuth und eine große Selbstgefälligkeit. Aber man muß zur Ehre wahrer Demuth nicht in seiner Erbärmlichkeit stehen bleiben, sondern sich über sie erheben durch Ergreifung des Göttlichen.

Die Bestimmung, an der Kant (Kritik der reinen Vernunft, S. 467) festhält, ist die, daß aus dem Begriff nicht das Seyn *herausgeklaubt* werden kann. Die Folge hiervon ist der Satz, daß die Vernunft es zwar ist, den Gedanken des Unendlichen zu haben: aber daß von ihrer Idee getrennt ist die Bestimmung

überhaupt, und näher die Bestimmung, die Seyn heißt. Die Ideen der Vernunft können nicht aus der Erfahrung bethätigt werden, noch daraus ihre Beglaubigung erhalten; werden sie durch Kategorien bestimmt, so entstehen Widersprüche. Soll die Idee überhaupt nur als seyend bestimmt werden, so ist sie eben nur der Begriff; und davon ist immer unterschieden das Seyn des Existirenden. Dieß in Ansehung der Verstandeserkenntnisse höchst wichtige Resultat führt aber Kant in Ansehung der Vernunft zu weiter nichts, als daß diese für sich nichts als die formale Einheit zur methodischen Systematisirung der Verstandeserkenntnisse habe. Das ganz abstracte Denken wird festgehalten; es wird gesagt, der Verstand könne nur Ordnung in den Dingen hervorbringen: diese sey aber nichts an und für sich, sondern nur subjectiv. So bleibt der Vernunft nichts als die Form ihrer reinen Identität mit sich, und diese reicht eben zu nichts, als die mannigfaltigen Verstandesgesetze und Verstandesverhältnisse, die Klassen, Arten und Gattungen, die der Verstand findet, zu ordnen.[1] Ich als Vernunft, oder Vorstellung, und draußen die Dinge, sind Beide schlechthin Andere gegen einander; und das ist, nach Kant, der letzte Standpunkt. Das Thier bleibt nicht auf diesem Standpunkt stehen, sondern bringt praktisch die Einheit hervor. Dieß ist die Kritik der theoretischen Vernunft bei Kant, worin er das Apriorische, das Bestimmtseyn der Vernunft an sich selbst angiebt, ohne daß sie es zur Bestimmtheit der Einzelnheit bringe.[2] —

Noch wäre der positiven Philosophie oder Metaphysik zu erwähnen, die Kant a priori über das gegenständliche Wesen aufstellt, den Inhalt des Gegenstands der Erfahrung, die Natur: seine Natur-Philosophie, die ein Aufzeigen der allgemeinen Begriffe der Natur ist. Allein dieß ist Theils an Inhalt etwas ganz Dürftiges und sehr Eingeschränktes, enthaltend einige allgemeine Qualitäten und Begriffe der Materie und der Bewegung: und in Ansehung des Wissenschaftlichen oder Aprioriſchen, wie es Kant nennt, etwas ebenso durchaus Unbefriedigendes. Denn daß die Materie Bewegung habe, ferner Anziehungs- und Repulsions-Kraft' u. s. f., alle diese Begriffe setzt Kant voraus, statt ihre Nothwendigkeit aufzuzeigen. Immer ist es der „Anfangsgründe der Naturwissenschaft" großes Verdienst, für einen Anfang einer Natur-Philosophie darauf aufmerksam gemacht zu haben, daß die Physik Gedankenbestimmungen ohne deren weitere Untersuchung gebraucht, welche die wesentlichen Grundlagen ihrer Gegenstände ausmachen. Dichtigkeit z. B. werde von ihr für eine ungleiche Menge, für ein bloßes Quantum im Raume angesehen; — statt dessen behauptete sie Kant als einen Grad der Raumerfüllung, d. h. als Energie, Intensität der Action. Er verlangt daher (Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissensch., S. 65—68) eine Construction der Materie aus Kräften und Thätigkeiten, nicht aus Atomen; und Schelling steckt noch ganz darin. Kant's Werk ist ein Versuch zu denken, d. h. die Gedankenbestimmungen aufzuzeigen, deren Product solche Vorstellungen wie Materie seyen; er hat die Grundbegriffe und Grund-Principien dieser Wissenschaft zu bestimmen versucht, und zu einer sogenannten dynamischen Naturlehre die Veranlassung gegeben.

„Die Religion innerhalb der bloßen Vernunft" ist auch ein Aufzeigen der Glaubenslehren als Seiten der Vernunft, wie in der Natur. So hat Kant in der positiven Dogmatik der Religion, mit welcher die Aufklärung — oder Ausklärung — fertig geworden war, an Vernunft-Ideen erinnert: Welche vernünftige, und zunächst moralische, Bedeutung das, was man Dogmen der Religion heißt, habe, z. B. die Erbsünde.[2]

[1] Kant: Kritik der reinen Vernunft, S. 497—498.

[2] Hier erst ist in der Vorlesung von 1825—1826 eingeschaltet, was die Jacobi'sche Philosophie von dieser Seite ist.

[1] Kant: Metaphysische Anfangsgründe d. Naturwissenschaft (Dritte Aufl., Leipzig 1800), S. 1, 27.

[2] Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (Zweite Ausgabe, Königsberg 1794), S. 20—48.

Er ist viel vernünftiger als die Aufklärung, die sich schämt, davon zu sprechen. — Dieß sind die Hauptbestimmungen in Rücksicht des Theoretischen der Kantischen Philosophie.

2. Zur Intelligenz kommt zweitens in der Kantischen Philosophie das Praktische, die Natur des Willens, und was dessen Princip ist; das betrachtet die Kritik der praktischen Vernunft, worin Kant die Rousseau'sche Bestimmung, daß der Wille an und für sich frei ist, aufgenommen hat. Die theoretische Vernunft hat Kant so gefaßt, daß ihr, insofern sie sich auf einen Gegenstand bezieht, dieser Gegenstand gegeben seyn muß; insofern sie ihn aber sich selbst giebt, hat er keine Wahrheit: und die Vernunft kommt — in diesem Erkennen nicht zur Selbstständigkeit. Selbstständig in sich ist sie dagegen als praktische Vernunft; als moralisches Wesen ist der Mensch frei, über alles Naturgesetz und alle Erscheinung erhaben. Wie die theoretische Vernunft Kategorien, apriorische Unterschiede an ihr hatte, so auch die praktische Vernunft das Sittengesetz überhaupt, dessen nähere Bestimmungen die Begriffe Pflicht und Recht, Erlaubtes und Unerlaubtes ausmachen; und hier verschmäht die Vernunft allen gegebenen Stoff, der ihr im Theoretischen nothwendig ist. Der Wille bestimmt sich in sich, auf Freiheit beruht alles Rechtliche und Sittliche; darin hat der Mensch sein absolutes Selbstbewußtseyn.[1] Nach dieser Seite ist das Selbstbewußtseyn sich das Wesen, wie die theoretische Vernunft ein anderes hatte: und zwar ist erstens das Ich in seiner Einzelnheit unmittelbar Wesen, Allgemeinheit, Objectivität; zweitens hat die Subjectivität das Streben zur Realität, aber nicht zur sinnlichen Realität, die wir im Vorherigen hatten, sondern hier gilt sich die Vernunft als das Wirkliche. Hier ist der Begriff, der das Bewußtseyn seiner Mangelhaftigkeit hat; was die theoretische Vernunft nicht haben sollte, indem der Begriff eben der Begriff bleiben sollte.

[1] Kant: Kritik der prakt. Vernunft (4. Aufl., Riga 1797), S. 3—11, 29—32.

So thut sich hier der Standpunkt der Absolutheit auf, da dem Menschen in seiner Brust ein Unendliches aufgeschlossen ist. Das ist das Befriedigende an der Kantischen Philosophie, das Wahre wenigstens an's Gemüth zu legen; so daß ich nur anerkenne, was meiner Bestimmung gemäß ist.

a. Den Willen theilt Kant in niederes und höheres Begehrungsvermögen; dieser Ausdruck ist nicht ungeschickt. Das niedere Begehrungsvermögen sind die Triebe, Neigungen u. s. f.; das höhere ist der Wille als solcher, der nicht äußerliche, einzelne Zwecke hat, sondern allgemeine. Auf die Frage, was das Princip des Willens sey, das den Menschen in seinen Handlungen bestimmen soll, hat man allerlei angegeben: z. B. Eigenliebe, Wohlwollen, Glückseligkeit u. s. f. Solche materiale Principien des Handels, sagt Kant nun, reduciren sich alle auf Triebe, auf die Glückseligkeit; das Vernünftige an ihm selbst ist aber rein formal, und besteht darin, daß das, was als Gesetz gelten soll, als allgemeingültige Gesetzgebung muß gedacht werden können, ohne sich aufzuheben. Alle Moralität der Handlung nun beruht auf der Gesinnung, daß sie mit dem Bewußtseyn des Gesetzes, um des Gesetzes willen und aus Achtung für dasselbe und vor sich selbst geschehe, mit Erwährung dessen, was glückselig macht. Als moralisches Wesen hat der Mensch das Sittengesetz in sich selbst, dessen Princip Freiheit und Autonomie des Willens ist; denn er ist absolute Spontaneität. Bestimmungen, die aus den Neigungen genommen sind, sind heterogene Principe für den Willen: oder der Wille ist Heteronomie, wenn er solche Bestimmungen sich zum Zweck macht; denn er nimmt seine Bestimmungen dann von etwas Anderem her. Das Wesen des Willens ist aber, sich aus sich selbst zu bestimmen; denn die praktische Vernunft giebt sich selbst Gesetze. Der empirische Wille aber ist heteronomisch, denn er wird durch Begierden bestimmt; das gehört eben unserer Natur, nicht dem Gebiete der Freiheit an.[1]

[1] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 40—41, 56, 126—135, 58, 38, 77.

Es ist eine höchst wichtige Bestimmung der Kantischen Philosophie, das, was für das Selbstbewußtseyn als Wesen, Gesetz und Ansich gilt, in es selbst zurückgeführt zu haben. Indem der Mensch nach diesem und jenem Zweck sucht, je nachdem er die Welt oder die Geschichte so oder anders beurtheilt, was soll er da zum letzten Zweck machen? Aber für den Willen ist kein anderer Zweck, als der aus ihm selbst geschöpfte, der Zweck seiner Freiheit. Es ist ein großer Fortschritt, daß dieß Princip aufgestellt ist, daß die Freiheit die letzte Angel ist, auf der der Mensch sich dreht, diese letzte Spitze, die sich durch nichts imponiren läßt; so daß der Mensch keine Autorität gelten läßt, ihn nichts verpflichtet, worin seine Freiheit nicht respectirt wird. Dieß hat der Kantischen Philosophie von einer Seite die große Ausbreitung und Zuneigung gewonnen, daß der Mensch in sich selbst einen schlechthin festen, unwankenden Mittelpunkt findet; aber bei diesem Principe ist sie auch stehen geblieben. Während die letzte Spitze der theoretischen Vernunft abstracte Identität ist, weil sie nur einen Kanon, eine Regel zu abstracten Ordnungen abgeben kann: [1] so ist die praktische Vernunft sogleich, als gesetzgebend, concret aufgefaßt; das Gesetz, das sie sich giebt, ist das Sittengesetz. Ist es aber auch ausgesprochen, daß sie in sich concret sey, so ist das Weitere doch, daß diese Freiheit zunächst nur das Negative alles Andern ist; kein Band, nichts Anderes verpflichtet mich. Sie ist insofern unbestimmt; es ist die Identität des Willens mit sich selbst, sein Beisichseyn. Was ist aber der Inhalt dieses Gesetzes? Hier sind wir sogleich wieder bei der Inhaltslosigkeit. Denn die einzige Form dieses Princips ist eben die Uebereinstimmung mit sich selbst, die Allgemeinheit; das formale Princip der Gesetzgebung kommt in dieser Einsamkeit in sich zu keiner Bestimmung, oder diese ist nur die Abstraction. Das Allgemeine, das Sich-nicht-Widersprechen ist etwas Leeres, das im Praktischen sowenig als im Theoretischen zu einer Realität kommt. Das all-

[1] Kant: Kritik d. reinen Vernunft, S. 62, 500.

gemeine Sittengesetz spricht Kant daher so aus (und die Aufstellung einer solchen allgemeinen Form war von jeher Forderung des abstracten Verstandes): „Handle nach Maximen" (das Gesetz soll auch mein besonderes seyn), „die fähig sind, allgemeine Gesetze zu werden." [1]

So hat Kant zur Bestimmung der Pflicht (denn die Frage ist, was ist Pflicht für den freien Willen) nichts gehabt, als die Form der Identität, die das Gesetz des abstracten Verstandes ist. Sein Vaterland zu vertheidigen, die Glückseligkeit eines Andern zu fördern, ist Pflicht, nicht wegen des Inhalts, sondern weil es Pflicht ist: wie bei den Stoikern das Gedachte darum wahr ist, weil und insofern es gedacht ist (s. Th. II, S. 399, 405, 408). Der Inhalt als solcher ist in der That nicht das allgemein Geltende in den Gesetzen der Moralität, da er sich widerspricht. Denn die Wohlthätigkeit z. B. befiehlt: „Gebt Eure Sachen den Armen;" schenken aber Alle, was sie haben, so ist die Wohlthätigkeit aufgehoben (s. Th. II, S. 73). Jedoch auch mit der abstracten Identität kommt man um keinen Schritt weiter; denn jeder Inhalt, der in diese Form gelegt wird, ist eben so ohne sich zu widersprechen. Aber es geht nichts verloren, wenn er auch gar nicht hineingelegt wird. In Ansehung des Eigenthums z. B. ist das Gesetz meines Handelns: Das Eigenthum soll respectirt werden; denn das Gegentheil kann nicht allgemeines Gesetz seyn. Das ist richtig, aber es ist eine ganz formelle Bestimmung: Ist das Eigenthum, so ist es. Das Eigenthum ist hier vorausgesetzt; ebenso kann diese Bestimmung aber auch gang wegbleiben, und dann ist im Diebstahl kein Widerspruch vorhanden: Ist das Eigenthum nicht, so wird es nicht respectirt. Dieß ist der Mangel des Kantisch-Fichte'schen Princips, daß es formell überhaupt ist; die kalte Pflicht ist der letzte unverdaute Klotz im Magen, die Offenbarung gegeben der Vernunft.

Das erste Postulat in der praktischen Vernunft ist so der

[1] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 54 u. 58 (35).

freie Wille für sich, der sich bestimmt; dieses Concrete ist aber noch abstract. Das zweite und dritte sind Formen, die daran erinnern, daß der Wille in höherem Sinne concret sey.

b. Das Zweite ist das Verhältniß des Begriffs des Willens zum besondern Willen des Individuums; das Concrete ist hier, daß mein besonderer Wille und der allgemeine Wille identisch seyen, oder daß ich ein moralischer Mensch sey. Diese Einheit wird postulirt, der Mensch soll moralisch seyn; es bleibt aber beim Sollen und diesem Gerede von Moralität stehen. Was moralisch ist, wird nicht gesagt; oder an ein System des sich verwirklichenden Geistes wird nicht gedacht. Sondern vielmehr, wie die theoretische Vernunft dem gegenständlichen Sinnlichen, so bleibt die praktische Vernunft der praktischen Sinnlichkeit, den Trieben und Neigungen, gegenüber stehen. Die vollendete Moralität muß ein Jenseits bleiben; denn die Moralität setzt die Verschiedenheit des besondern und allgemeinen Willens voraus. Sie ist ein Kampf und Bestimmen des Sinnlichen durch das Allgemeine; der Kampf kann nur seyn, wenn der sinnliche Wille dem allgemeinen noch nicht angemessen ist. Das Resultat ist daher, daß das Ziel des moralischen Willens nur im unendlichen Progresse zu erreichen sey; darauf gründet Kant (Kritik d. prakt. Vernunft, S. 219—223) das Postulat der Unsterblichkeit der Seele, als den unendlichen Progreß des Subjects in seiner Moralität, weil die Moralität selbst etwas Unvollkommenes ist, und in's Unendliche Fortschritte machen muß. Der particulare Wille ist allerdings ein Anderes des allgemeinen Willens; er ist aber nicht ein Letztes, schlechthin Beharrendes.

c. Das Dritte ist das höchste Concrete, der Begriff der Freiheit aller Menschen; so daß die natürliche Welt in Harmonie mit dem Begriff der Freiheit seyn soll. Das ist das Postulat Gottes, den die Vernunft aber nicht erkennt. Der Wille hat die ganze Welt, das Ganze der Sinnlichkeit sich gegenüber; und doch dringt die Vernunft auf Einheit der Natur und des

Sittengesetzes, als der Idee des Guten, das der Endzweck der Welt ist. Da es aber formell ist, also für sich keinen Inhalt hat, so steht es den Trieben und Neigungen einer subjectiven, und einer äußern selbstständigen Natur gegenüber. Den Widerspruch Beider vereint Kant (Kritik d. prakt. Vernunft, S. 198—200) in dem Gedanken des höchsten Gutes, worin die Natur dem vernünftigen Willen, die Glückseligkeit der Tugend angemessen sey; — eine Uebereinstimmung, um die es eigentlich gar nicht zu thun ist, wiewohl darin die praktische Realität besteht. Denn Glückseligkeit ist nur das sinnliche Selbstgefühl oder die Wirklichkeit dieses einzelnen Individuums, nicht die an sich allgemeine Realität. Jene Vereinigung bleibt daher selbst nur ein Jenseits, ein Gedanke, der nicht wirklich vorhanden ist, sondern nur seyn soll. Kant geht so (Kritik d. prakt. Vernunft, S. 205—209) ganz in das Geschwätz ein, daß es in dieser Welt dem Tugendhaften oft schlecht, dem Lasterhaften gut gehe u. s. f.: und postulirt näher das Daseyn Gottes, als des Wesens, der Causalität, wodurch diese Harmonie zu Stande kommt, zum Behuf sowohl der Vorstellung der Heiligkeit des sittlichen Gesetzes, als des in der Natur, aber auch nur nach dem unendlichen Progresse zu realisirenden Vernunftzwecks; welches Postulat, so wie das der Unsterblichkeit der Seele, eben damit den Widerspruch, wie er ist, bestehen läßt, und nur ein abstractes Sollen seiner Auflösung ausspricht. Das Postulat selbst ist perennirend, weil das Gute ein Jenseits gegen die Natur ist; das Gesetz der Nothwendigkeit und das Gesetz der Freiheit sind verschiedene von einander, und in diesen Dualismus gestellt. Die Natur bliebe nicht mehr Natur, wenn sie dem Begriffe des Guten angemessen würde; es bleibt so beim höchsten Widerspruche, weil beide Seiten sich nicht vereinigen können. Es ist ebenso nothwendig, die Einheit Beider zu setzen; sie ist aber nie wirklich, denn die Trennung Beider ist einmal vorausgesetzt. Kant bringt so populare Redensarten herbei: Das Böse soll überwunden werden, muß es aber ebenso

wenig seyn. Gott ist ihm so nur ein Glaube, ein Dafürhalten, welches nur subjectiv, nicht wahr an und für sich ist.[1] Dieses Resultat ist auch sehr popular.

Diese Postulate drücken nun nichts, als die gedankenlose Synthesis der verschiedenen Momente aus, die sich allenthalben widersprechen; sie sind somit ein „Rest"[2] von Widersprüchen. Z. B. die Unsterblichkeit der Seele ist postulirt, um der unvollkommenen Moralität willen, d. h. weil sie mit Sinnlichkeit afficirt ist. Aber das Sinnliche ist Bedingung des moralischen Selbstbewußtseyns; das Ziel, die Vollkommenheit, ist, was die Moralität als solche selbst aufhebt. Ebenso das andere Ziel, die Harmonie des Sinnlichen und Vernünftigen, hebt gleichfalls die Moralität auf; denn sie besteht eben in diesem Gegensatze der Vernunft gegen die Sinnlichkeit. Die Wirklichkeit des die Harmonie hervorbringenden Gottes ist ebenso eine solche, die mit Bewußtseyn zugleich keine ist; er wird vom Bewußtseyn zum Behufe der Harmonie angenommen, wie die Kinder sich irgend eine Vogelscheuche machen, und mit einander ausmachen, sich vor derselben fürchten zu wollen. Der Behuf, zu dem Gott zugleich angenommen wird, daß durch die Vorstellung eines heiligen Gesetzgebers das Sittengesetz um so mehr Achtung gewinne, widerspricht dem, daß eben die Moralität darin besteht, das Gesetz rein um sein selbst willen zu achten.[3] Die praktische Vernunft also, wo das Selbstbewußtseyn sich als das Ansich gilt, gegen die theoretische, worin ihm das gegenständliche Wesen, kommt ebenso wenig zu einer Einheit und Wirklichkeit an sich selbst. Es kommt den Menschen schwer an, zu glauben, daß die Vernunft wirklich sey; es ist aber nichts wirklich als die Vernunft, sie ist die absolute Macht. Die Eitelkeit des Menschen will ein vermeintliches Ideal im Kopfe haben, um Alles zu tadeln: Wir sind die Gescheidten, haben es in uns,

[1] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 223—227.
[2] Vergl. Kants Kritik d. reinen Vernunft, S. 471.
[3] Kant: Kritik d. prakt. Vernunft, S. 146.

aber vorhanden ist es nicht. Das ist der letzte Standpunkt; es ist dieß ein hoher Standpunkt, aber es wird darin nicht bis zur Wahrheit fortgegangen. Das absolute Gut bleibt Sollen ohne Objectivität; und dabei soll es bleiben.

3. Noch ist die dritte Seite in der Kantischen Philosophie, die Kritik der Urtheilskraft übrig, worin die Forderung des Concreten eintritt, daß die Idee jener Einheit nicht als ein Jenseits, sondern als ein Gegenwärtiges gesetzt ist; und diese Seite ist besonders wichtig. Kant sagt, der Verstand ist im Theoretischen wohl gesetzgebend, bringt Kategorien hervor; diese bleiben aber nur allgemeine Bestimmungen, außer denen das Besondere (das andere Bestandstück, das zu jeder Erkenntniß gehört) liegt. Beides ist für den Verstand von einander verschieden; denn seine Unterschiede bleiben in der Allgemeinheit. Im Praktischen ist die Vernunft zwar das Ansich; aber ihr freies Fürsichseyn, die gesetzgebende Freiheit in höherer Form, steht ebenso der Natur in ihrer Freiheit und deren eigenen Gesetzen gegenüber. „Im Theoretischen kann die Vernunft nur vermittelst des Verstandes aus gegebenen Gesetzen durch Schlüsse Folgerungen ziehen, die doch immer nur bei der Natur stehen bleiben; nur im Praktischen ist sie selbst gesetzgebend. Verstand und Vernunft" (die praktische) „haben zwei verschiedene Gesetzgebungen auf einem und demselben Boden der Erfahrung, ohne daß eine der andern Eintrag thun darf. Denn so wenig der Naturbegriff auf die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff Einfluß hat, ebenso wenig stört dieser die Gesetzgebung der Natur. Die Möglichkeit des Zusammenbestehens beider Gesetzgebungen und der dazu gehörigen Vermögen bewies die Kritik der reinen Vernunft." (!?) „Daß nun diese zwei verschiedenen Gebiete, die sich zwar nicht in ihrer Gesetzgebung, aber doch in ihren Wirkungen in der Sinnenwelt unaufhörlich einschränken" (d. h. wo sie zusammentreffen), „nicht Eines ausmachen, kommt daher, daß der Naturbegriff zwar seine Gegenstände in der Anschauung, aber nicht als Dinge an sich

selbst, sondern als bloße Erscheinungen, der Freiheitsbegriff dagegen in seinem Objecte zwar ein Ding an sich selbst, aber nicht in der Anschauung vorstellig machen, mithin keiner von beiden ein theoretisches Erkenntniß von seinem Objecte (und selbst von dem denkenden Subjecte) als Ding an sich verschaffen kann, welches das Uebersinnliche seyn würde, — ein unbegrenztes und unzugängliches Gebiet für unser gesammtes Erkenntnißvermögen. Ob nun zwar eine unübersehbare Kluft zwischen dem Gebiete des Naturbegriffs, als dem Sinnlichen, und dem Gebiete des Freiheitsbegriffs, als dem Uebersinnlichen, befestigt ist, so daß von dem erstern zum andern kein Uebergang möglich ist, gleich als ob es so viel verschiedene Welten wären, davon die erste auf die zweite keinen Einfluß haben kann: so *soll* doch diese auf jene einen Einfluß haben, nämlich der Freiheitsbegriff den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen; und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme. Also muß es doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, was der Natur zu Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff praktisch enthält, geben, davon der Begriff, wenn er gleich weder theoretisch noch praktisch zu einem Erkenntnisse desselben gelangt, mithin kein eigenthümliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang von der Denkungsart nach den Principien der einen zu der nach Principien der andern möglich macht. Zwischen dem Verstande und der Vernunft ist nun die Urtheilskraft, wie zwischen dem Erkenntniß- und Begehrungsvermögen *Lust und Unlust*; in diesem Vermögen muß also der Uebergang vom Gebiete der Naturbegriffe zum Gebiete des Freiheitsbegriffs liegen." [1]

Hierher gehört nun das *Zweckmäßige*: d. h. eine besondere Realität, die nur durch das Allgemeine, den *Zweck*, bestimmt ist.

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft (Dritte Auflage, Berlin 1799), Einleitung S. XVII—XX, XXIV—XXV.

Der Verstand ist der Grund dieser Einheit des Mannigfaltigen; das Sinnliche ist also hier durch das Uebersinnliche bestimmt. Diese Idee eines Allgemeinen, welches das Besondere an ihm selbst hat, ist nun eben nach Kant der Gegenstand der Urtheilskraft, die er folgendermaßen eintheilt: „Ist das Allgemeine (die Regel, das Princip, das Gesetz) gegeben, so ist die Urtheilskraft, welche das Besondere darunter subsumirt, *bestimmend*," — die unmittelbare Urtheilskraft. Hier ist aber auch Besonderes, das nicht durch die Gattung bestimmt ist. „Ist aber nur das Besondere gegeben, wozu die Urtheilskraft das Allgemeine finden soll, so ist sie *reflectirend*." Die reflectirende Urtheilskraft hat zu ihrem Princip die Einheit des abstract Allgemeinen des Verstandes und der Besonderheit, die Idee einer gesetzmäßigen Nothwendigkeit, welche zugleich frei ist, oder einer Freiheit, die mit ihrem Inhalt unmittelbar eins ist. „Dieß Princip kann nun kein anderes seyn, als daß, da allgemeine Naturgesetze ihren Grund in unserem Verstande haben, der sie der Natur, obzwar nur nach ihrem allgemeinen Begriff, vorschreibt, die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch jene unbestimmt gelassen ist, nach einer solchen Einheit betrachtet werden müssen, als ob gleichfalls ein Verstand (wenn gleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnißvermögen, um ein System der Erfahrung nach besondern Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte. Nicht, als ob ein solcher Verstand angenommen werden müßte (denn es ist nur die reflectirende Urtheilskraft, der diese Idee zum Princip dient); sondern dieß Vermögen giebt nur sich selbst, nicht der Natur dadurch ein Gesetz. Weil nun der Begriff von einem Object, sofern er zugleich den Grund der Wirklichkeit dieses Objects enthält, der Zweck, und die Uebereinstimmung eines Dings mit derjenigen Beschaffenheit der Dinge, die nur nach Zwecken möglich ist, die Zweckmäßigkeit der Form derselben heißt: so ist das Princip der Urtheilskraft, in Ansehung der Form der Dinge der Natur unter empirischen Gesetzen über-

haupt, die Zweckmäßigkeit der Natur in ihrer Mannigfaltigkeit. D. i. die Natur wird durch diesen Begriff so vorgestellt, als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthielte." [1]

Aristoteles schon hat die Natur als zweckmäßig an ihr selbst, den νοῦς, den Verstand, das Allgemeine an ihr selbst habend betrachtet, so daß in ungetrennter Einheit Eins Moment des Andern ist (s. Th. II, S. 302—308). Zweck ist der Begriff, der immanent, nicht die äußerliche Form und Abstraction gegen ein zu Grunde liegendes Material, sondern durchdringend ist; so daß alles Besondere durch dieß Allgemeine selbst bestimmt ist. Nach Kant ist es der Verstand: die Verstandesgesetze zwar, die er in der Erkenntniß an ihm selbst hat, lassen das Gegenständliche noch unbestimmt; aber weil dieß Mannigfaltige selbst einen Zusammenhang in sich haben muß, der jedoch für die menschliche Einsicht zufällig ist, so „muß die Urtheilskraft für ihren eigenen Gebrauch es als Princip annehmen, daß das für uns Zufällige eine für uns zwar nicht erkennbare, aber doch denkbare Einheit in der Verbindung des Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte." [2] Dieß Princip fällt hiermit sogleich wieder in das Subjective eines Gedankens zurück, und ist nur eine Maxime unserer Reflexion, wodurch über die objective Natur des Gegenstandes damit nichts ausgesagt werden soll, [3] — weil einmal das Ansich außer dem Selbstbewußtseyn fixirt ist, und der Verstand nur in der Form des Selbstbewußten, nicht in seinem Anderswerden aufgefaßt ist.

Dieß Princip der reflectirenden Urtheilskraft ist nun eine gedoppelte Zweckmäßigkeit in sich, die formale und die materiale; die Urtheilskraft ist so entweder ästhetisch, oder teleologisch: von denen jene die subjective Zweckmäßigkeit, diese die objective, logische betrachtet. Es giebt hiernach zwei Gegenstände der Urtheilskraft, — das Schöne in den Werken der Kunst und die Naturproducte des organischen Lebens, — die uns die Einheit des Naturbegriffs und des Freiheitsbegriffs kund thun. [1] Die Betrachtung dieser Werke enthält dieß, daß wir eine Einheit von Verstand und Besonderem sehen. Da diese Betrachtung aber nur eine subjective Weise ist, solche Producte vorzustellen, nicht das Wahre derselben enthält: so werden solche Dinge nur nach dieser Einheit betrachtet, sind aber nicht an sich so; sondern wie sie an sich sind, liegt jenseits.

a. Das Schöne der ästhetischen Urtheilskraft besteht darin: „Lust und Unlust ist etwas Subjectives, was gar kein Erkenntnißstück werden kann. Der Gegenstand hat insofern nur Zweckmäßigkeit, wenn seine Vorstellung unmittelbar mit dem Gefühl der Lust verbunden ist; und dieß ist eine ästhetische Vorstellung. Die Auffassung der Formen in die Einbildungskraft kann niemals geschehen, ohne daß die reflectirende Urtheilskraft, auch unabsichtlich, sie wenigstens mit ihrem Vermögen, Anschauungen auf Begriffe zu beziehen, vergleiche. Wenn nun in dieser Vergleichung die Einbildungskraft (als Vermögen der Anschauungen a priori"?) „zum Verstande, als dem Vermögen der Begriffe, durch eine gegebene Vorstellung" — etwas Schönes — „unabsichtlich in Einstimmung versetzt, und dadurch ein Gefühl der Lust erweckt wird: so muß der Gegenstand alsdann als zweckmäßig für die reflectirende Urtheilskraft angesehen werden. Aesthetisch ist ein solches Urtheil über die Zweckmäßigkeit des Objects, welches sich auf keinem vorhandenen Begriff vom Gegenstande gründet und keinen von ihm verschafft. Ein Gegenstand, dessen Form (nicht das Materielle seiner Vorstellung als Empfindung) als Grund der Lust an der Vorstellung eines solchen Objects beurtheilt wird, ist schön," — das erste vernünftige Wort über Schönheit. Das Sinnliche ist das Eine Moment des Schönen; dann

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, Einleitung, S. XXV—XXVIII.
[2] Ebendaselbst, S. XXVI, XXXIII.
[3] Ebendaselbst, S. XXXIV.

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. XLVIII—LII.

muß es Geistiges, einen Begriff ausdrücken. „Das Schöne ist, was ohne" subjectives „*Interesse*," aber ebenso auch „ohne Begriffe" (d. h. Reflexions-Bestimmungen, Gesetze) „als Object eines allgemeinen *Wohlgefallens* vorgestellt wird. Es bezieht sich auf keine Neigung, also fühlt sich das Subject ganz frei darin. Es ist nicht *für mich* schön. Zweck ist der Gegenstand eines Begriffs, sofern dieser als Ursache von jenem" (dem Gegenstand) „angesehen wird; und die Causalität eines Begriffs in Ansehung seines Objects ist die Zweckmäßigkeit." Zum *Ideal* gehört „die Vernunftidee, welche die Zwecke der Menschheit, sofern sie nicht sinnlich vorgestellt werden können, zum Princip der Beurtheilung einer Gestalt macht, durch die, als ihre Wirkung in der Erscheinung, sich jene offenbaren. Das Ideal darf man lediglich an der menschlichen Gestalt erwarten." — Das *Erhabene* ist das Bestreben, eine Idee sinnlich darzustellen, wo zugleich die Unangemessenheit, das Nichtgefaßtwerdenkönnen der Idee durch das Sinnliche sich darstellt.[1] Hier in der ästhetischen Urtheilskraft sehen wir die unmittelbare Einheit des Allgemeinen und Besondern; denn das Schöne ist eben diese begrifflose unmittelbare Einheit. Weil Kant sie aber in das Subject setzt, so ist sie etwas Beschränktes: und als ästhetisch auch niedriger, insofern sie nicht die begriffene Einheit ist.

b. Die andere Weise der Uebereinstimmung ist in der objectiven und materialen Zweckmäßigkeit die *teleologische* Betrachtung der Natur, daß in den *organischen Naturproducten* die unmittelbare Einheit des Begriffs und der Realität als gegenständliche angeschaut wird, — der Naturzweck, in seiner Allgemeinheit Besonderes, in seiner Besonderheit Gattung enthaltend. Eine solche Betrachtung muß aber nicht äußerlich, sondern nach innerer Teleologie geschehen. Nach äußerer Zweckmäßigkeit hat Etwas seinen Zweck in Anderem: „Der Schnee sichert die

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. XLIII—XLV, 16—19, 32, 56, 59, 77.

Saaten in kalten Ländern vor Frost, erleichtert die Gemeinschaft der Menschen durch Schlitten."[1] Die innere Zweckmäßigkeit ist dagegen, daß Etwas an ihm selbst Zweck und Mittel sey, sein Zweck also nicht außerhalb falle. Bei der Betrachtung des Lebendigen bleiben wir so nicht dabei stehen, daß wir ein Sinnliches vor uns haben, was nach den Kategorien des Verstandes nur in Verhältniß zu Anderem gebracht wird; sondern wir betrachten es als Ursache seiner selbst, als sich selbst producirend. Dieß ist das Sich-erhalten des Lebendigen: als Individuum ist es zwar vergänglich; aber indem es lebt, bringt es sich selbst hervor, obwohl es Bedingungen dazu nöthig hat. Der Naturzweck ist also in der Materie zu suchen, insofern sie ein innerlich organisirtes Natur-Product ist, „in welchem Alles Zweck und wechselseitig auch Mittel ist;"[2] weil alle Glieder des Organischen Mittel und zugleich Zweck sind, so ist es in sich Selbstzweck. Das ist der Aristotelische Begriff; es ist das Unendliche, das in sich selbst zurückgeht, die Idee.

Kant kommt hierbei darauf: „Wir würden zwischen *Naturmechanism* und *Technik* der Natur, d. i. Zweckverknüpfung in derselben, keinen Unterschied finden, wäre unser Verstand nicht von der Art, daß er vom Allgemeinen zum Besondern gehen muß, und die Urtheilskraft also keine bestimmenden Urtheile fällen kann, ohne ein allgemeines Gesetz zu haben, darunter sie jenes subsumiren könne. Das Besondere nun als ein solches enthält in Ansehung des Allgemeinen etwas Zufälliges, gleichwohl erfordert aber die Vernunft in der Verbindung besonderer Gesetze der Natur doch auch Einheit, mithin Gesetzlichkeit, welche Gesetzlichkeit des Zufälligen Zweckmäßigkeit heißt: und die Ableitung der besondern Gesetze aus den allgemeinen ist, in Ansehung dessen, was jene Zufälliges in sich enthalten, a priori durch Bestimmung des Begriffs vom Objecte unmöglich; der Begriff der Zweckmäßigkeit

[1] Kant: Kritik d. Urtheilskraft, S. 279—283.

[2] Ebendaselbst, S. 286—288, 292—296.

der Natur in ihren Producten wird so ein für die menschliche Urtheilskraft nothwendiger, aber nicht die Bestimmung der Objecte selbst angehender Begriff seyn, also ein subjectives Princip." [1] Ein organisches Wesen ist also nach Kant (Kritik der Urtheilskraft, S. 354) ein solches, worin Natur-Mechanismus und Zweck identisch sind: Wir betrachten es so, als wohnte im Sinnlichen ein Begriff, der sich das Besondere gemäß setzt. In den organischen Naturproducten haben wir die Anschauung von dieser unmittelbaren Einheit des Begriffs und der Realität; denn in der Lebendigkeit wird die Seele oder das Allgemeine, und die Existenz oder die Besonderung in Einer Einheit angeschaut, — nicht so in der unorganischen Natur. So kommt in die Kantische Philosophie die Vorstellung des Concreten herein, daß der allgemeine Begriff das Besondere bestimmt. Weil Kant aber diese Ideen wieder nur in subjectiver Bestimmung genommen hat, als leitende Gedanken für die Urtheilskraft, womit nichts Ansichseyendes ausgesagt werden kann: so hebt er, obgleich er die Einheit des Begriffs und der Realität auch ausspricht, doch wieder die Seite des Begriffs heraus; er will also seine Schranke nicht aufheben, im Momente, wo er sie als Schranke setzt. Das ist der beständige Widerspruch der Kantischen Philosophie; Kant hat die höchsten Gegensätze in ihrer Einseitigkeit aufgestellt, und die Lösung des Widerspruchs ebenso ausgesprochen; die Vernunft postulirt die Einheit, und wir haben sie auch in der Urtheilskraft. Kant sagt indessen (Kritik der Urtheilskraft, S. 355—363): Dieß ist nur eine Weise unserer reflectirenden Urtheilskraft, das Lebendige ist nicht selbst so; aber wir sind gewohnt, es so zu betrachten. In der Kunst ist es also wohl die sinnliche Weise selbst, die uns die Vorstellung der Idee giebt; Realität und Idealität sind hier unmittelbar in Einem. Aber auch hier sagt Kant, man muß beim Einseitigen stehen bleiben, im Augenblick, wo er darüber hinausgeht. Der Reichthum des Gedankens entfaltet sich bei Kant daher immer nur in subjectiver Gestalt; alle Fülle, aller Inhalt fällt in's Vorstellen, Denken, Postuliren. Das Objective ist, nach Kant, nur das Ansich: und wir wissen nicht, was die Dinge an sich sind. — Das Ansich ist aber nur das caput mortuum, die todte Abstraction des Andern, das leere, unbestimmte Jenseits.

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 343—344.

Der Grund, warum jene wahre Idee nicht das Wahre seyn soll, ist also, weil die leeren Abstractionen von einem Verstande, der sich im abstract Allgemeinen hält, und von einem gegenüberstehenden sinnlichen Stoffe der Einzelnheit, einmal als das Wahre vorausgesetzt sind. Kant kommt näher zwar ausdrücklich auf die Vorstellung eines intuitiven (anschauenden) Verstandes, der, indem er allgemeine Gesetze giebt, ebenso das Besondere bestimmt; das ist eine tiefe Bestimmung, das wahrhaft Concrete, die durch den inwohnenden Begriff bestimmte Realität, oder, wie Spinoza sagt, die adäquate Idee. Indem nämlich „zum Erkennen auch Anschauung gehört und ein Vermögen einer völligen Spontaneität der Anschauung ein von der Sinnlichkeit" specifisch „unterschiedenes und davon ganz unabhängiges Erkenntnißvermögen, mithin Verstand in der allgemeinsten Bedeutung seyn würde: so kann man sich auch einen intuitiven Verstand denken, welcher nicht vom Allgemeinen zum Besondern, und so zum Einzelnen durch Begriffe geht, in welchem nicht die Zufälligkeit der Zusammenstimmung der Natur in ihren Producten nach besondern Gesetzen zum Verstande angetroffen wird, welche dem unsrigen es so schwer macht, das Mannigfaltige derselben zur Einheit der Erkenntniß" zusammen „zu bringen." Aber daß dieser „intellectus archetypus" die wahre Idee des Verstandes sey, darauf kommt Kant nicht. Sonderbarer Weise hat er zwar wohl diese Idee des Intuitiven; aber er weiß nicht, warum sie keine Wahrheit haben soll, — als nur weil unser Verstand anders beschaffen sey, nämlich so, „daß er vom Analytisch-Allgemeinen zum Besondern fortgeht." [1] Die absolute Vernunft aber und der ansich-

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 347—348 (351).

seyende Verstand, haben wir (S. 507, 536) gesehen, sind bei Kant so beschaffen, daß sie an ihnen selbst keine Realität haben: der Verstand eines Stoffes bedarf, die theoretische Vernunft Hirngespinnste erzeugt, die praktische Vernunft ihre Realität beim Postuliren bewenden lassen muß. Ungeachtet ihrer unmittelbar und bestimmt ausgesprochenen Nicht-Absolutheit sollen sie doch das wahre Erkennen seyn, und der intuitive Verstand, welcher Begriff und Anschauung in Einer Einheit hat, nur so ein Gedanke, den wir uns machen.

c. Die höchste Form, wie die Vorstellung des Concreten in die Kantische Philosophie kommt, ist diese, daß der Zweck in seiner ganzen Allgemeinheit aufgefaßt werde; und so ist er das Gute. Dieß Gute ist eine Idee, ist mein Gedanke; aber es ist die absolute Forderung vorhanden, daß es auch in der Welt realisirt werde, daß die Naturnothwendigkeit den Gesetzen der Freiheit entspreche, aber nicht als Nothwendigkeit einer äußerlichen Natur, sondern durch das Rechtliche und Sittliche des menschlichen Lebens, durch das Staatsleben, — daß die Welt überhaupt gut sey. Diese Identität des Guten und der Realität ist die Forderung der praktischen Vernunft; aber die subjective Vernunft kann dieß nicht realisiren. In jeder guten Handlung vollbringt der Mensch zwar etwas Gutes, dieß ist aber nur beschränkt; das allgemeine Gute, als der Endzweck der Welt, kann nur erreicht werden durch ein Drittes. Und diese Macht über die Welt, die zum Endzweck das Gute in der Welt hat, ist nun Gott.[1] So endet auch die Kritik der Urtheilskraft mit dem Postulat Gottes. Haben nun auch die eigenthümlichen Gesetze der Natur, als diese selbstständigen, einzelnen Verhältnisse, keine Beziehung auf das Gute: so ist doch die Vernunft dieß, die Einheit als das Wesentliche, Substantielle in sich zu haben und zu wollen. Der Gegensatz dieser Zwei, des Guten und der Welt, ist jener Identität zuwider; die Vernunft muß daher verlangen, daß dieser Widerspruch aufgehoben werde, daß eine Macht sey, welche gut für sich selbst und die Macht über die Natur ist. Diese Stellung hat Gott in der Kantischen Philosophie: Beweisen lasse es sich nicht, daß Gott sey; es sey aber die Forderung. Der Mangel, daß Gott nicht bewiesen werden kann, liegt darin, daß nach Kant's Dualismus nicht gezeigt werden kann, wie das Gute als abstracte Idee an ihm selbst dieß ist, seine Idee als abstract aufzuheben: und die Welt an ihr selbst dieß, sich in ihrer Aeußerlichkeit und in ihrer Verschiedenheit von dem Guten selbst aufzuheben; damit Beide sich als ihre Wahrheit zeigen, welche in Rücksicht zu ihnen als das Dritte erscheint, aber zugleich als das Erste bestimmt wird. So kann also nach Kant (Kritik der Urtheilskraft, S. 460—461) Gott nur geglaubt werden. Damit steht der Jacobi'sche Glauben in Beziehung; denn in diesem Punkte kommt Kant mit Jacobi überein.[1]

[1] Kant: Kritik der Urtheilskraft, S. 423—424.

Wenn nun nach diesem Kantisch-Jacobi'schen Standpunkt Gott geglaubt wird, und wir diesen Standpunkt für einen Augenblick zugeben, so ist allerdings darin eine Rückkehr zum Absoluten. Aber die Frage bleibt: Was ist Gott? Das Uebersinnliche ist noch blutwenig; das Allgemeine, Abstracte, Ansichseyende ist ebenso wenig. Was ist nun seine Bestimmung? Würden wir indessen hier zu Bestimmungen des Absoluten übergehen, so würde das für diesen Standpunkt Arge erfolgen, daß wir zum Erkennen übergehen; denn dieß heißt Wissen von einem Gegenstande, der in sich concret, d. h. bestimmt ist. Hier aber wird nur dazu gelangt, daß Gott überhaupt ist, mit der Bestimmung des Unbegrenzten, Allgemeinen, Unbestimmten. Gott kann so nicht erkannt werden; denn um erkannt zu werden, müßte er, als concret, wenigstens zwei Bestimmungen enthalten. Es wäre somit Vermittelung gesetzt; denn ein Wissen vom Concreten ist sogleich ein vermitteltes Erkennen. Aber dieser Standpunkt vermißt die Vermittelung, und bleibt so

[1] Und dieser Punkt der Jacobi'schen Philosophie ist in der Vorlesung von 1825—1826 erst hier eingeschaltet.

beim Unbestimmten stehen. Indem Paulus zu den Athenern spricht, beruft er sich auf den Altar, den sie dem unbekannten Gotte geweiht hatten, und sagt ihnen, was Gott sey; der hier erwähnte Standpunkt aber führt uns wieder zurück zu dem unbekannten Gott. Alle Lebendigkeit der Natur, wie des Geistes, ist Vermittelung in sich; und dazu ist nun die Schelling'sche Philosophie übergegangen.

Fassen wir das Ganze der Kantischen Philosophie zusammen, so finden wir allenthalben die Idee des Denkens, die absoluter Begriff an ihr selbst ist, den Unterschied, die Realität an ihr selbst hat: und zwar die theoretische und praktische Vernunft nur den abstracten Unterschied; in der Urtheilskraft, als ihrer Einheit, geht Kant aber so weit, daß er den Unterschied als wirklichen, oder nicht nur die Besonderheit, sondern auch die Einzelnheit setzt. Aber da einmal diese philisterhafte Vorstellung von unserem menschlichen Erkenntnißvermögen ausgeht, welches ihm in seiner empirischen Form gilt — ungeachtet er es für nicht die Wahrheit erkennend auch aussagt, und die wahre Idee desselben, die er auch beschreibt, als bloß so einen Gedanken, den wir haben —: so gilt die Wirklichkeit als diese sinnliche, empirische, zu deren Begreifen Kant die Kategorien des Verstandes nimmt, und er läßt sie so gelten, wie sie im gemeinen Leben gilt. Dieß ist eine vollendete Verstandes-Philosophie, die auf Vernunft Verzicht thut; sie hat sich so viele Freunde erworben, wegen des Negativen, auf einmal von dieser alten Metaphysik befreit zu seyn. Nach Kant wird producirt ein Sinnliches mit Denkbestimmungen, was aber nicht die Sache ist; denn wenn man z. B. etwas Hartes fühlt, so sagt Kant: Ich fühle das Harte, aber Etwas fühle ich nicht. Kant's Philosophie endet so mit einem Dualismus, mit der Beziehung, die ein schlechthin wesentliches Sollen ist, mit dem unaufgelösten Widerspruche. Anders ist es mit Jacobi's Glauben; er findet die Vorstellung von Gott als unmittelbares Seyn, und alle Vermittelung ist ihm unwahr·

Bei Kant ist also das Resultat: „Wir erkennen nur Erscheinungen;" bei Jacobi dagegen: „Wir erkennen nur Endliches und Bedingtes." Ueber beide Resultate ist eitel Freude unter den Menschen gewesen, weil die Faulheit der Vernunft, Gottlob! von allen Anforderungen des Nachdenkens sich entbunden meinte, und nun, da das Insichgehen, das in die Tiefe der Natur und des Geistes Steigen erspart war, es sich wohl seyn lassen konnte. Das weitere Resultat ist dabei die Autokratie der subjectiven Vernunft, welche, da sie abstract ist und nicht erkennt, nur subjective Gewißheit, keine objective Wahrheit hat. Das war die zweite Freude, der Freiheit ein vollkommenes Recht einzuräumen, das ich weder erkennen noch rechtfertigen kann, auch nicht brauche; meine subjective Freiheit der Ueberzeugung und Gewißheit gilt für Alles. Die dritte Freude fügte Jacobi hinzu, daß, weil das Unendliche dadurch nur verendlicht werde, es sogar ein Frevel sey, das Wahre erkennen zu wollen. Trostlose Zeit für die Wahrheit, wo vorbei ist alle Metaphysik, und nur eine Philosophie gilt, die keine ist!

Aber außer der allgemeinen Idee von synthetischen Urtheilen a priori, einem Allgemeinen, das an sich den Unterschied hat, hat der Instinct Kant's in der ganzen Anordnung, in die ihm allenthalben das Ganze zerfällt, dieses nach dem, wenn auch geistlosen Schema der Triplicität ausgeführt: und zwar nicht nur in den drei Kritiken, sondern ebenso auch in den meisten weitern Abtheilungen bei den Kategorien, bei den Vernunft-Ideen u. s. f. Kant hat also den Rhythmus der Erkenntniß, der wissenschaftlichen Bewegung, als ein allgemeines Schema vorgezeichnet: und allenthalben Thesis, Antithesis und Synthesis aufgestellt, die Weisen des Geistes, durch die er Geist ist, als sich so mit Bewußtseyn unterscheidender. Das Erste ist das Wesen, aber für's Bewußtseyn Andersseyn; denn was nur Wesen ist, ist Gegenstand. Das Zweite ist das Fürsichseyn, die eigene Wirklichkeit; hier tritt das umgekehrte Verhältniß ein, indem das Selbstbe-

wußtseyn, als das Negative gegen das Ansich, sich selbst das Wesen ist. Das Dritte ist die Einheit von Beiden; die für sich seyende, selbstbewußte Wirklichkeit ist alle wahre Wirklichkeit, in die zurückgenommen ist sowohl die gegenständliche als die für sich seyende. Kant hat so historisch die Momente des Ganzen angegeben, und sie richtig bestimmt und unterschieden; es ist eine gute Einleitung in die Philosophie. Der Mangel der Kantischen Philosophie liegt in dem Auseinanderfallen der Momente der absoluten Form; oder, von der andern Seite betrachtet, unser Verstand, unser Erkennen bildet einen Gegensatz gegen das Ansich: es fehlt das Negative, die Aufhebung des Sollens, das nicht begriffen ist. Aber der Gedanke und das Denken waren einmal ein unüberwindliches, nicht mehr zu beseitigendes Bedürfniß geworden. Es war mithin erstens eine Forderung der Consequenz, daß die besonderen Gedanken als nach der Nothwendigkeit aus jener ersten Einheit des Ich hervorgebracht und durch sie gerechtfertigt erschienen. Zweitens aber hatte der Gedanke sich über die Welt verbreitet, an Alles sich geheftet, Alles untersucht, seine Formen in Alles hineingetragen, Alles systematisirt; so daß allenthalben nach seinen Bestimmungen verfahren werden soll, nicht aber nach einem bloßen Gefühl, nach Routine oder praktischem Sinne, der ungeheuern Bewußtlosigkeit sogenannter praktischer Männer. So soll also in der Theologie, in Regierungen und deren Gesetzgebungen, beim Zwecke des Staats, den Gewerben und der Mechanik immer nur nach allgemeinen Bestimmungen, d. h. rationell verfahren werden: wie man selbst von einer rationellen Bierbrauerei, Ziegelbrennerei u. s. w. sprechen hört. Dieß ist das Bedürfniß eines concreten Denkens, während bei dem Kantischen Resultate der Erscheinung nur ein leerer Gedanke vorhanden gewesen war. Ist es ja doch auch das Wesen der geoffenbarten Religion, zu wissen, was Gott ist. Nach dem Gehalte, der Wahrheit, war mithin eine Sehnsucht vorhanden, da der Mensch einmal nicht zur Brutalität zurückkehren und ebensowenig zur

Form des Empfindens heruntersteigen konnte, so daß diese das allein Geltende für ihn wäre in Bezug auf das Höhere. Das erste Bedürfniß, nach Consequenz, hat Fichte zu befriedigen gesucht: das nach dem Inhalte, Schelling.

C. Fichte.

Fichte hat seiner Zeit eine große Aufregung gegeben; und seine Philosophie ist die Vollendung, und besonders eine consequentere Darstellung der Kantischen Philosophie. Er geht über den Grundinhalt der Philosophie Kant's nicht hinaus, und hat auch seine Philosophie zunächst für nichts Anderes angesehen, als für eine systematische Durchführung der Kantischen.[1] Außer diesen und der Schelling's sind keine Philosophien. Die Anderen schnappen von Diesen etwas auf, und bekämpfen und bequängeln sie damit. Ils se sont battus les flancs, pour être de grands hommes. So hat es denn damals in Deutschland viele Philosophien gegeben, wie die Reinhold'sche, die Krug'sche, die Bouterweck'sche, die Fries'sche, die Schulze'sche u. s. w.: es zeigt sich in ihnen aber nur die äußerste Bornirtheit, die groß thut: ein Gebraue von aufgerafften Gedanken und Vorstellungen oder Thatsachen, die ich in mir finde. Ihre Gedanken sind aber alle aus Fichte, Kant oder Schelling genommen, — so weit Gedanken überhaupt darin sind: oder es ist ein Modificatiönchen angebracht, und dieß besteht größtentheils in nichts Anderem, als daß die großen Principe dürftig gemacht, die lebendigen Punkte getödtet sind: oder es sind untergeordnete Formen verändert, wodurch denn ein anderes Princip aufgestellt werden soll, aber näher betrachtet bleiben es die Principe einer jener Philosophien. Es mag dieß als Trost dienen, daß ich von allen diesen Philosophien nicht weiter spreche; das Auseinanderlegen derselben wäre nichts, als ein Aufzeigen, daß Alles aus Kant, Fichte oder Schelling genommen ist: und

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (Leipzig, 1794), Vorrede, S. XII.

daß die Modification der Formen nur der Schein einer Veränderung ist, eigentlich aber eine Verschlechterung der Principe dieser Philosophen.

Johann Gottlieb Fichte wurde den 19. Mai 1762 zu Rammenau bei Bischoffswerda in der Oberlausitz geboren, studirte in Jena und war einige Zeit Hauslehrer in der Schweiz. Er schrieb eine Schrift über Religion: „Versuch einer Kritik aller Offenbarung", die ganz in Kantischen Ausdrücken verfaßt ist, so daß man sie für ein Werk Kant's hielt. Er wurde hierauf 1793 von Göthe nach Jena als Professor der Philosophie gerufen; welche Stelle er jedoch im Jahre 1799, wegen einer Unannehmlichkeit, die ihm seine Abhandlung „Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung" zugezogen hatte, niederlegte. Fichte gab nämlich in Jena ein Journal heraus; ein Aufsatz darin, der von einem Andern war, wurde für atheistisch angesehen. Fichte hätte schweigen können, rückte jedoch jene Schrift als Einleitung desselben ein. Die Regierung wollte nun untersuchen lassen. Da schrieb Fichte einen Brief, der Drohungen enthielt; worauf Göthe sagte, eine Regierung dürfe sich nicht drohen lassen. Fichte privatisirte nun einige Zeit in Berlin, wurde 1805 Professor in Erlangen, und 1809 in Berlin, wo er den 27. Januar 1814 starb.[1] Von seinen besondern Schicksalen können wir hier nicht näher handeln.

Es muß bei Dem, was Fichte'sche Philosophie genannt wird, ein Unterschied gemacht werden zwischen seiner eigentlichen speculativen Philosophie, die streng consequent fortschreitet und weniger bekannt ist, und zwischen seiner popularen Philosophie, zu der die Vorlesungen in Berlin vor einem gemischten Publicum gehören, z. B. die Schrift „Vom seligen Leben." Diese haben viel

[1] Fichte's Leben und Briefwechsel, herausgegeben von seinem Sohne, Th. I, S. 3, 6, 24 flg.; 38 flg.; 142, 189; 337—338, 348—349, 353—354, 358—364; Th. II, S. 140—142; Th. I, S. 370—372, 442—448, 455; 518, 540; 578.

Ergreifendes, Erbauliches — sich so nennende Fichtianer kennen oft nur diese Seite —; sie sind für das gebildete religiöse Gefühl eindringende Reden. In der Geschichte der Philosophie können dieselben jedoch nicht beachtet werden, wiewohl sie durch ihren Inhalt den größten Werth haben können; der Inhalt muß aber speculativ entwickelt werden, und das ist nur in seinen frühern philosophischen Schriften der Fall.[1]

1. Ursprüngliche Philosophie Fichte's.

Den oben (S. 552) erwähnten Mangel der Kantischen Philosophie, die gedankenlose Inconsequenz, durch die es dem ganzen System an speculativer Einheit fehlt, hat Fichte aufgehoben. Die absolute Form ist es, die Fichte ergriffen, oder die absolute Form ist eben das absolute Fürsichseyn, die absolute Negativität, nicht die Einzelnheit, sondern der Begriff der Einzelnheit und damit der Begriff der Wirklichkeit; Fichte's Philosophie ist so die Ausbildung der Form in sich. Er stellte das Ich als absolutes Princip auf, so daß aus ihm, der zugleich unmittelbaren Gewißheit seiner selbst, aller Inhalt des Universums als Product dargestellt werden müsse; die Vernunft ist daher, nach Fichte, in sich selbst Synthese des Begriffs und der Wirklichkeit. Aber dieß Princip hat er dann ebenso einseitig wieder auf Eine Seite gestellt: es ist von Haus aus subjectiv, mit einem Gegensatze behaftet; und die Realisirung desselben ist ein Fortlaufen an der Endlichkeit, ein auf's Vorhergehende Zurücksehen. Auch hat die Form der Darstellung die Unbequemlichkeit,

[1] Der erst nach Hegel's Tode herausgekommene Nachlaß Fichte's zeigt indessen, daß Fichte in seinen Vorlesungen an der Berliner Universität auch diesen ungebildeten Standpunkt seines Philosophirens wissenschaftlich entwickelt hat; einen Anfang dazu hatte Fichte schon in der 1810 erschienenen Broschüre: „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse" gemacht. (S. Michelet: Geschichte der letzten Systeme der Philosophie, Th. I, S. 441—442.) Anmerkung des Herausgebers.

ja Ungeschicktheit, daß man immer das empirische Ich vor Augen hat; was ungereimt ist und den Gesichtspunkt verrückt.

Das Bedürfniß der Philosophie ist dahin gesteigert, daß einerseits das Selbstbewußtseyn das absolute Wesen nicht mehr als die unmittelbare Substanz denken will, welche den Unterschied, die Realität und Wirklichkeit, nicht an ihr selbst hat. Gegen diese Substanz hat sich immer Theils das Selbstbewußtseyn gesträubt, das sein Fürsichseyn darin nicht findet, und also seine Freiheit vermißte: Theils dieß Wesen, gegenständlich vorgestellt, als ein persönliches, lebendiges, selbstbewußtes, wirkliches, nicht in den abstracten metaphysischen Gedanken allein eingeschlossenes forderte. Andererseits forderte das Bewußtseyn, für welches Anderes ist, das Moment der äußern Wirklichkeit, das Seyn als solches, in das der Gedanke übergehen müßte, die Wahrheit in dem gegenständlichen Daseyn; was wir bei den Engländern besonders sahen. Dieser Begriff, der unmittelbar Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit, die unmittelbar ihr Begriff ist, und zwar so, daß nicht ein dritter Gedanke *über* diese Einheit ist, noch daß es eine unmittelbare Einheit ist, welche den Unterschied, die Trennung nicht an ihr hätte, ist Ich; es ist dieß An ihm selbst Sich-Unterscheiden Entgegengesetzter. Wodurch es sich von der Einfachheit des Denkens unterscheidet und dieß Andere unterscheidet, ist ebenso unmittelbar für es, ihm gleich oder nicht unterschieden.[1] So ist es reines Denken; oder Ich ist das wahrhafte synthetische Urtheil a priori, wie es Kant genannt hat. Dieß Princip ist die begriffene Wirklichkeit; denn die Rücknahme des Andersseyns in das Selbstbewußtseyn ist eben das Begreifen. Der Begriff des Begriffs ist von dieser Seite damit gefunden, daß in dem, was begriffen wird, das Selbstbewußtseyn die Gewißheit seiner selbst hat; was nicht begriffen ist, ist ihm ein Fremdes. Dieser absolute Begriff, oder diese an und für sich selbst seyende Unendlichkeit ist es nun, welche in der Wissenschaft zu entwickeln

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 10—12.

ist, und deren Unterscheidung als alle Unterscheidung des Universums aus sich darzustellen ist, das in seinem Unterscheiden in gleicher Absolutheit in sich reflectirt bleiben muß. Es existirt überall nichts weiter, als das Ich; und Ich ist da, weil es da ist: was da ist, ist nur im Ich und für Ich.[1]

Fichte hat nun nur diesen Begriff aufgestellt; allein zur Realisirung der Wissenschaft aus sich selbst hat er ihn nicht gebracht. Denn dieser Begriff fixirt sich ihm als dieser Begriff; er hat für ihn die Absolutheit, insofern er nur der nicht realisirte Begriff ist, und also selbst der Realität wieder gegenüber tritt. Die Fichte'sche Philosophie hat den großen Vorzug, aufgestellt zu haben, daß die Philosophie eine Wissenschaft aus Einem höchsten Grundsatz seyn muß, woraus alle Bestimmungen nothwendig abgeleitet sind. Das Wichtige ist diese Einheit des Princips, und der Versuch, wissenschaftlich consequent den ganzen Inhalt des Bewußtseyns daraus zu entwickeln, oder, wie man es nannte, die ganze Welt zu construiren.[2] Man hat sich darüber aufgehalten.[3] Es ist aber das Bedürfniß der Philosophie, Eine lebendige Idee zu enthalten; die Welt ist eine Blume, die aus Einem Saamenkorn ewig hervorgeht. Fichte geht also nicht, wie Kant, erzählend zu Werke, indem er vom Ich beginnt; sondern er ist weiter gegangen, indem er eine Construction der Bestimmungen des Wissens aus dem Ich zu vollbringen gesucht hat. Der Umfang des Wissens der ganzen Welt soll entwickelt werden, und ferner soll dieses Wissen Consequenz der Entwickelung der Bestimmungen seyn; indem Fichte aber sagt, was nicht für uns ist, geht uns nichts an: so hat er dieß Princip des Ich nicht als Idee, sondern lediglich im Bewußtseyn über das, was wir als Wissen thun, aufgefaßt, und somit noch in der Gestalt der Subjectivität festgehalten.

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 13—14.

[2] Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre (Weimar 1794), S. 12.

[3] Fichte: Grundlage der ges. Wissenschaftsl., Vorrede, S. X—XI.

Wie Kant also das Erkennen, so stellt Fichte das Wissen auf. Fichte drückt die Aufgabe der Philosophie so aus, daß sie sey die Lehre von dem Wissen; das allgemeine Wissen ist sowohl der Gegenstand, als der Anfangspunkt der Philosophie. Das Bewußtseyn weiß, das ist seine Natur; der Zweck der philosophischen Erkenntniß ist das Wissen dieses Wissens. Fichte hat (Begriff der Wissenschaftslehre, S. 18) seine Philosophie deßhalb Wissenschaftslehre genannt, die Wissenschaft des Wissens. Das gewöhnliche Bewußtseyn, als thätiges Ich, findet nämlich dieß und jenes, beschäftigt sich nicht mit sich selbst, sondern mit andern Gegenständen und Interessen; aber die Nothwendigkeit, daß ich Bestimmungen und welche, z. B. Ursach und Wirkung, hervorbringe, geht jenseits meines Bewußtseyns vor: ich bringe sie instinctmäßig hervor, und kann nicht hinter mein Bewußtseyn kommen. Allein wenn ich philosophire, so mache ich mir mein gewöhnliches Bewußtseyn selber zum Gegenstand, indem ich eine reine Kategorie zu meinem Bewußtseyn mache: ich weiß, was mein Ich thut, und komme so hinter mein gewöhnliches Bewußtseyn. Die Philosophie bestimmt Fichte also als das künstliche Bewußtseyn, als das Bewußtseyn über das Bewußtseyn. [1]

a. Wo Fichte in seiner Darstellung die höchste Bestimmtheit erlangt hat, fängt er an von dem, was wir oben (S. 512—513) bei Kant gehabt haben, von der transscendentalen Einheit des Selbstbewußtseyns; darin bin Ich — als dieser — Eins, diese Einheit ist bei Fichte dieselbe und das Erste. Ich ist da eine Thatsache, sagt Fichte, aber noch nicht ein Satz. Als Satz, als Grundsatz muß Ich nicht trockenes Ich bleiben, noch als Eins genommen werden; sondern zu einem Satz gehört eine Synthese. Fichte geht nun in seiner Darstellung davon aus, daß die Philosophie mit einem schlechthin unbedingten, gewissen Grundsatz, mit etwas unbezweifelbar Gewissem in der gemeinen Erkenntniß, anfangen müsse. „Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, weil er absolut erster Grundsatz seyn soll." [1] Die Darlegung der Nothwendigkeit eines solchen Grundsatzes giebt Fichte nun nach Wendt's Darstellung (Tennemann's Grundriß, §. 393, S. 494—495) folgendermaßen: „Wissenschaft ist ein System der Erkenntniß durch einen obersten Grundsatz, welcher den Gehalt und die Form des Wissens ausdrückt. Wissenschaftslehre ist die Wissenschaft von dem Wissen, welche die Möglichkeit und Gültigkeit alles Wissens darlegt, und die Möglichkeit der Grundsätze, der Form und dem Gehalte nach, die Grundsätze selbst, und dadurch den Zusammenhang alles menschlichen Wissens nachweist. Sie muß ein Princip haben, welches weder aus ihr bewiesen werden kann, noch aus einer andern Wissenschaft; denn sie ist die höchste. Ist die Wissenschaftslehre, so giebt es auch ein System; giebt es ein System, so giebt es auch eine Wissenschaftslehre, und einen absoluten ersten Grundsatz, — durch einen unvermeidlichen Cirkel." [2]

Von diesem Wissen ist nun die einfache Grundlage die Gewißheit meiner selbst, welche ist die Beziehung meiner auf mich selbst: was in mir ist, das weiß ich. Der oberste Grundsatz, als unmittelbar, nicht abgeleitet, soll für sich gewiß seyn; das ist nur eine Bestimmung des Ich, denn nur vom Ich kann ich nicht abstrahiren. [3] Fichte fängt also, wie Cartesius, damit an: Ich denke, so bin ich; und er erinnert ausdrücklich an diesen Satz. Das Seyn des Ich ist kein todtes, sondern ein concretes Seyn: das höchste Seyn aber ist das Denken. So ist Ich, als für sich seyende Thätigkeit des Denkens, Wissen, wenn auch nur abstractes, wie es denn im Anfang nicht anders seyn kann. Zugleich fängt Fichte von dieser absoluten Gewißheit mit ganz an-

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 184—185.

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 3.

[2] Vergl. Fichte: Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre, S. 13—17, 19—39, 50—52.

[3] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 4—5.

dern Bedürfnissen und Forderungen an; denn aus diesem Ich soll nicht nur das Seyn, sondern auch das weitere System des Denkens abgeleitet werden (s. oben, S. 310). Denn Ich ist nach Fichte der Quell der Kategorien und Ideen, alle Vorstellungen und Gedanken sind aber ein durch's Denken synthesirtes Mannigfaltiges. Während bei Cartesius also nach dem Ich andere Gedanken kommen, die wir nur in uns vorfinden, wie Gott, Natur u. s. w.: so hat Fichte eine Philosophie ganz aus Einem Stücke versucht, ohne etwas Empirisches von Außen aufzunehmen. Mit diesem Gedanken ist gleich ein schiefer Gesichtspunkt hereingebracht, nämlich die alte Vorstellung der Wissenschaft, von Grundsätzen in dieser Form anzufangen und von ihnen auszugehen: so daß diesem Grundsatz die Realität, die aus ihm hergeleitet wird, gegenüber tritt, und daher in Wahrheit etwas Anderes ist, d. h. nicht abgeleitet wird; oder jener Grundsatz drückt eben darum nur die absolute Gewißheit seiner selbst, nicht die Wahrheit, aus. Das Ich ist gewiß, man kann nicht daran zweifeln; die Philosophie will aber das Wahre. Das Gewisse ist das Subjective; und weil es der Grund bleiben soll, so bleibt das Weitere auch das Subjective, ohne daß diese Form weggebracht werden könnte. — Fichte analysirt nun Ich in drei Grundsätze, aus welchen die ganze Wissenschaft entwickelt werden soll.

α. Der erste Satz muß einfach, Prädicat und Subject müssen darin sich gleich seyn; denn wären sie ungleich, so müßte ihre Verbindung, da die Bestimmungen eben nach ihrer Verschiedenheit nicht unmittelbar Eins sind, erst durch ein Drittes bewiesen werden. Der erste Grundsatz muß also identisch seyn. Näher unterscheidet Fichte nun an diesem ersten Grundsatz die Form und den Gehalt; aber damit derselbe unmittelbar durch sich selbst wahr sey, muß wieder Form und Gehalt dasselbe, und er nach Beiden unbedingt seyn. Er heißt A = A, die abstracte, bestimmungslose Identität; das ist der Satz des Widerspruchs, wobei A ein

gleichgültiger Inhalt ist. Fichte sagt: „Das Denken ist gar nicht das Wesen, sondern nur eine besondere Bestimmung des Seyns; es giebt außer jener noch manche andere Bestimmungen unseres Seyns. Ich bemerke nur noch, daß, wenn man Ich bin überschreitet, man nothwendig auf den Spinozismus kommen muß. Seine Einheit ist Etwas, das durch uns hervorgebracht werden soll, aber nicht kann; sie ist nicht Etwas, das ist." Der erste Satz ist nun: Ich bin mir selbst gleich, Ich = Ich;[1] das ist allerdings die Definition des Ich. Das Subject und das Prädicat sind der Inhalt; und dieser Inhalt beider Seiten ist auch ihre Beziehung, d. h. die Form. Zur Beziehung gehören Zwei, das Beziehende und das Bezogene sind aber hier Dasselbe; denn wegen der Einfachheit des Ich ist es nichts Anderes, als ein Beziehen des Ich auf Ich. Ich weiß von mir; sofern ich aber Bewußtseyn bin, weiß ich von einem Gegenstande, der von mir verschieden, und dann auch meiner ist. Ich aber ist so identisch mit seinem Unterschiede, daß das Unterschiedene unmittelbar dasselbe ist, und das Identische ebenso unterschieden ist; das ist ein Unterschied, der keiner ist. Das Selbstbewußtseyn ist nicht todte Identität, noch Nichtseyn, sondern Gegenstand, der mir gleich ist. Das ist unmittelbar gewiß; alles Andere muß mir ebenso gewiß werden, indem es Beziehung meiner auf mich seyn soll. Der Inhalt soll in Ich verwandelt seyn, so daß ich nur meine Bestimmung darin habe. Dieser Grundsatz ist erstens abstract und mangelhaft, weil darin noch kein Unterschied, oder nur ein formeller, ausgedrückt ist, der Grundsatz aber Inhalt enthalten soll: es ist wohl ein Subject und ein Prädicat darin unterschieden, aber nur für uns, die wir darüber reflectiren; d. h. eben an ihm selbst ist kein Unterschied, und somit kein wahrer Inhalt. Zweitens ist dieser Grundsatz wohl die unmittelbare Gewißheit des Selbstbewußtseyns; allein das Selbstbewußtseyn ist ebenso Bewußtseyn, und darin ist es ihm ebenso gewiß, daß andere Dinge sind, denen es ge-

[1] Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 23, 5, 15, 17, 8.

genüber tritt. Drittens hat jener Grundsatz eben darum die Wahrheit nicht an ihm, weil die Seiner-selbst-Gewißheit des Ich keine Gegenständlichkeit, nicht die Form des unterschiedenen Inhalts an ihr hat, — oder eben dem Bewußtseyn eines Andern gegenüber tritt.

β. Damit nun Bestimmung, d. h. ein Inhalt und Unterschied, hereinkomme, ist es für Fichte nothwendig, einen zweiten Grundsatz zu setzen, welcher der Form nach unbedingt, dessen Inhalt aber bedingt ist, weil er dem Ich nicht zukommt. Dieser zweite Grundsatz, unter den ersten gesetzt, heißt: „Ich setze dem Ich ein Nicht-Ich entgegen;" worin eben etwas Anderes, als das absolute Selbstbewußtseyn gesetzt wird.[1] Diesem gehört die Form darin an, die Beziehung; aber der Inhalt ist Nicht-Ich, ein anderer als Ich. Man kann nun ebenso gut sagen, durch diesen Inhalt ist der Satz unabhängig, da das Negative darin etwas Absolutes ist: als auch umgekehrt — durch die Form der Entgegensetzung, die nicht aus dem Ersten abgeleitet werden kann. Hier ist's denn also schon mit dem Ableiten aus, obgleich diese Ableitung der Entgegensetzung aus dem ersten Satze doch gefordert war. Indem ich ein Anderes dem Ich gegenüber setze, setze ich mich als nicht gesetzt; dieß Nicht-Ich ist der Gegenstand überhaupt, d. h. eben das, was gegen mich ist. Dieses Andere ist das Negative von Ich; es ist also ein sehr glücklicher, guter und consequenter Ausdruck, wenn Fichte es das Nicht-Ich nannte. Man hat Vieles an dem Ich und Nicht-Ich lächerlich finden wollen; es ist ein neues Wort, und darum kommt es uns Deutschen gleich curios vor. Die Franzosen sagen aber **Moi** und **Non-Moi**, ohne dabei zu lachen. Das Setzen in diesem Grundsatz gehört dem Ich an; indem das Nicht-Ich aber unabhängig vom Ich ist, so haben wir zwei, und das Selbstbewußtseyn bezieht sich auf ein Anderes. Dieser zweite Satz bedeutet also: Ich setze mich als begrenzt, als Nicht-Ich; Nicht-Ich ist aber etwas neu Hinzukommendes. Wir haben also einerseits vor uns ein Feld, wel-

[1] Fichte: Grundlage der ges. Wissenschaftslehre, S. 17, 19–22.

ches bloß vom Ich eingenommen ist; sodann haben wir vor uns als Gegenstand das Nicht-Ich.

γ. Zu diesen kommt noch ein dritter Satz, in welchem ich jetzt diese Vertheilung in Ich und Nicht-Ich mache: der synthetische Grundsatz, der Satz des Grundes, der dem Gehalte nach unbedingt ist, während der zweite es der Form nach war. Dieser dritte Satz ist nämlich die Bestimmung jener beiden ersten Sätze durch einander, so daß Ich das Nicht-Ich einschränkt. „Das Ich sowohl als das Nicht-Ich sind Beide durch das Ich und im Ich gesetzt als durch einander gegenseitig beschränkbar: d. i. so daß die Realität des Einen die Realität des Andern aufhebe." In der Grenze ist Beides negirt, aber „nur zum Theil;" nur so ist Synthesis, Deduction möglich. Ich setze das Nicht-Ich, das für mich ist, in mich, in die Gleichheit meiner mit mir; so entnehme ich es der Ungleichheit, seinem Nicht-Ich-Seyn, d. h. ich schränke es ein. Diese Beschränkung des Nicht-Ich drückt Fichte so aus: „Ich setze im Ich," und zwar „dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen." Das Nicht-Ich hebe ich als ganze Sphäre, die es nach dem zweiten Grundsatz war, auf, und setze es theilbar; ebenso setze ich das Ich theilbar, insofern Nicht-Ich darin ist. Die ganze Sphäre, die ich vor mir habe, soll zwar Ich seyn; ich habe in ihr aber nicht Eins, sondern Zwei. Der Satz des Grundes ist also die Beziehung der Realität und Negation, d. h. eben die Grenze; er enthält mich begrenzt durch Nicht-Ich, und Nicht-Ich begrenzt durch Ich.[1] Von dieser Synthese ist eigentlich in den beiden frühern Sätzen noch nichts enthalten. Schon diese erste Aufstellung dreier Grundsätze hebt die wissenschaftliche Immanenz auf. So ist auch hier die Darstellung von Hause aus mit einem Gegensatze behaftet, wie bei Kant, wenn es auch nur zwei Acte des Ich sind, und wenn wir auch ganz im Ich stehen bleiben.

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 34, 31, 23, 27–30 (52), 14, 48.

Jene Begrenzung kann nun auf zweierlei Weise für mich seyn: das eine Mal ist das Eine passiv, das andere Mal das Andere. In dieser Begrenzung setzt also Ich entweder das Nicht-Ich als begrenzend und sich als begrenzt, so daß das Ich sich setzt als einen Gegenstand nöthig habend: Ich weiß mich zwar als Ich, aber bestimmt vom Nicht-Ich; Nicht-Ich ist hier thätig, Ich passiv. Oder umgekehrt bin Ich, als das Andersseyn aufhebend, das Beschränkende, Nicht-Ich das Beschränkte: Ich weiß mich dann als schlechthin bestimmend das Nicht-Ich, als die absolute Ursache des Nicht-Ich als solchen; denn Ich bin denkend. Das Erste ist der Satz der theoretischen Vernunft, der Intelligenz: das Zweite der Satz der praktischen Vernunft, des Willens. [1] Der Wille ist dieß, daß ich meiner mir bewußt bin als den Gegenstand begrenzend; so mache ich mich thätig auf den Gegenstand und erhalte mich. Der theoretische Satz ist, daß der Gegenstand vor mir ist, und er mich bestimmt: Ich ist, indem ich anschaue, ein Inhalt; und ich habe eben diesen Inhalt in mir, der außer mir so ist. Dieß ist im Ganzen ebenso, wie bei der Erfahrung Kants: es ist Dasselbe, ob ein Stoff oder das Nicht-Ich es ist, wodurch hier das Ich bestimmt wird.

b. Im theoretischen Bewußtseyn findet das Ich, obgleich das Setzende überhaupt, sich doch durch das Nicht-Ich beschränkt. Es ist sich aber selbst gleich; seine unendliche Thätigkeit geht daher darauf, das Nicht-Ich immer aufzuheben, sich selbst hervorzubringen. Die Weisen nun, wie das Ich sich selbst setzt, sind die verschiedenen Weisen seiner Thätigkeit; diese haben wir in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen. Da die philosophische Erkenntniß aber Betrachtung des Bewußtseyns selbst ist (s. oben, S. 557), so erkenne ich immer nur Wissen, That des Ich. Fichte appellirt also an's Bewußtseyn, postulirt Ich und Nicht-Ich in ihrer Abstraction; und indem die philosophische Erkenntniß Bewußtseyn des Bewußtseyns ist, so ist es nicht genug, daß ich dessen Bestimmungen in ihm finde, sondern ich producire sie mit Bewußtseyn. Das gemeine Bewußtseyn bringt zwar auch alle Bestimmungen der Vorstellung und des Denkens hervor, aber ohne es, in der theoretischen Seite wenigstens, zu wissen; denn das Beschränktwerden schwebt ihm allein vor. Wenn ich also einen großen, viereckigen Gegenstand, z. B. eine Wand sehe: so nimmt mein gewöhnliches Bewußtseyn diese Bestimmungen, wie sie ihm gegeben sind; der Gegenstand ist. Ich denke dabei nicht an's Sehen, sondern an den Gegenstand; das Sehen ist aber meine Thätigkeit, die Bestimmungen meiner Empfindung sind also durch mich gesetzt. Das Ich als theoretisch weiß zwar im philosophischen Bewußtseyn, daß Ich das Setzende ist; es setzt aber hier, daß das Nicht-Ich Etwas in mir setzt. Das Ich setzt sich also selbst als Begrenztwerden vom Nicht-Ich, ich mache diese Beschränkung zur meinigen; so ist sie für mich in mir, diese Passivität des Ich ist selbst die Thätigkeit des Ich. In der That ist so alle Realität, die im Gegenstande für Ich erscheint, eine Bestimmung des Ich, [1] — wie bei Kant die Kategorien und sonstigen Bestimmungen. Hier vorzüglich ist es nun, daß man Fichte erwartet, die Rückkehr des Andersseyns in das absolute Selbstbewußtseyn aufzuzeigen. Allein, indem einmal das Andersseyn als unbedingt, als an sich angenommen worden, so kommt diese Rückkehr nicht zu Stande. Ich bestimmt wohl das Andere, aber diese Einheit ist schlechthin eine endliche; Nicht-Ich ist unmittelbar dem Bestimmen wieder so entgangen, und aus dieser Einheit getreten. Was vorhanden ist, ist nur eine Abwechselung des Selbstbewußtseyns und des Bewußtseyns eines Andern, und das stetige Fortgehen dieses Abwechselns, das kein Ende findet. [2]

Die Entwickelung der theoretischen Vernunft ist die Fortführung der mannigfaltigen Verhältnisse zwischen Ich und Nicht-Ich; die Formen dieser Begrenzung, die Fichte nun durchgeht, sind die

[1] Fichte: Grundlage der ges. Wissenschaftsl., S. 52—56, 74.

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 57.

[2] Ebendaselbst, S. 78—79.

Bestimmungen des Objects. Diese besonderen Denkbestimmungen nennt er Kategorien, und sucht sie in ihrer Nothwendigkeit aufzuzeigen; woran von Aristoteles an kein Mensch gedacht hat. Die erste dieser Formen ist die Wechselbestimmung, welche wir bereits im dritten Satze sahen: „Durch die Bestimmung der Realität oder Negation des Ich wird zugleich die Negation oder Realität des Nicht-Ich bestimmt;" Beides in Einem ist die Wechselwirkung. Zweitens: „Gleicher Grad der Thätigkeit des Einen als Leiden im Andern ist Causalität." Insofern etwas als Realität des Nicht-Ich betrachtet wird, werde Ich insofern als passiv betrachtet, und umgekehrt, insofern Ich real bin, ist das Object leidend; dieses Verhältniß, daß die Passivität der Objecte meine Activität oder Realität ist, und das Entgegengesetzte ist der Begriff der Causalität. „So viele Theile der Negation das Ich in sich setzt, so viele Theile der Realität setzt es in das Nicht-Ich; es setzt sich demnach als sich bestimmend, insofern es bestimmt wird, und als bestimmt werdend, insofern es sich bestimmt. Insofern" drittens „das Ich betrachtet wird, als den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend, ist es Substanz; insofern es in eine nicht schlechthin bestimmte Sphäre dieses Umkreises gesetzt wird, ist in ihm ein Accidenz."[1] Das ist der erste vernünftige Versuch in der Welt, die Kategorien abzuleiten; dieser Fortgang von einer Bestimmtheit zu einer andern ist aber nur Analyse vom Standpunkte des Bewußtseyns aus, nicht an und für sich.

Ich ist insofern der Ideal-Grund aller Vorstellungen des Gegenstands; alles Bestimmtseyn dieses Gegenstands ist eine Bestimmung des Ich. Aber daß er Gegenstand sey, muß er dem Ich entgegengesetzt seyn: d. h. die durch Ich gesetzten Bestimmungen sind ein Anderes, das Nicht-Ich; diese Entgegensetzung des Gegenstands ist der Real-Grund der Vorstellungen. Ich ist aber auch der Realgrund des Gegenstands; denn es ist ebenso

[1] Fichte: Grundlage der ges. Wissenschaftsl., S. 60, 67, 59, 76.

ein Bestimmen des Ich, daß Nicht-Ich als Object dem Ich entgegengesetzt sey. Beides, der Real-Grund und der Ideal-Grund des Vorstellens sind also ein und dasselbe.[1] Ueber das Ich als Ideal-Princip und das Nicht-Ich als Real-Princip hat dann auch Herr Krug viel geschwatzt. In jenem Sinne ist Ich thätig und Nicht-Ich rein passiv; nach der andern Seite ist Ich passiv, und der Gegenstand thätig, einwirkend. Da Ich aber im nicht philosophischen Bewußtseyn nicht das Bewußtseyn seiner Thätigkeit im Vorstellen des Gegenstands hat, so stellt es sich seine eigene Thätigkeit als die fremde des Nicht-Ich vor.

Wir sehen hier den Gegensatz verschiedene Gestalten annehmen: Ich, Nicht-Ich; Setzen und Entgegensetzen; zweierlei Thätigkeiten des Ich u. s. w. Daß ich vorstelle, ist allerdings meine Thätigkeit; die Hauptsache aber, um die es sich handelt, ist der Inhalt des Setzens und sein nothwendiger Zusammenhang durch ihn selbst. Beschäftigt man sich nur mit diesem Inhalt, so verschwindet jene Form der Subjectivität, welche bei Fichte das Herrschende und Bleibende in seinem Gegensatze ist. Wie das Ich das Affirmative, Bestimmende ist, so ist nun in diesem Bestimmen auch ein Negatives vorhanden; Ich finde mich bestimmt, und zugleich ist Ich sich selbst gleich, unendlich, d. h. identisch mit sich. Dieß ist ein Widerspruch, den Fichte zwar zu vereinigen sucht; aber dessen ungeachtet läßt er den Grundschaden des Dualismus bestehen. Das Letzte, wobei Fichte stehen bleibt, ist nur ein Sollen, was den Widerspruch nicht auflöst; denn indem das Ich schlechthin bei sich selbst, d. h. frei seyn soll, soll es zugleich bei Anderem seyn. Die Forderung, diesen Widerspruch aufzulösen, hat also bei Fichte die Stellung, daß sie nur eine geforderte Auflösung ist, daß ich die Schranke immerfort aufzuheben, über die Grenze immer fortzugehen habe in die schlechte Unendlichkeit hinaus, und immer eine neue Grenze finde; es ist eine fortgesetzte Abwechselung von Negation und Affirmation, eine Identität mit

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 121–122.

sich, die wieder in die Negation verfällt, und daraus immer wieder hergestellt wird. Von der Schranke der menschlichen Vernunft u. s. f. sprechen, ist aber eine unnütze Redensart. Daß die Vernunft des Subjects beschränkt ist, versteht sich von selbst; aber wenn wir vom Denken sprechen, so ist Unendlichkeit nichts Anderes, als Sich-zu-sich-selbst-verhalten, nicht zu seiner Grenze: und der Ort, wo der Mensch unendlich ist, ist eben im Denken. Die Unendlichkeit kann dann auch sehr abstract seyn, und so ist sie auch wieder endlich; die wahre Unendlichkeit bleibt aber in sich selbst.

Näher deducirt Fichte nun das Vorstellen: Daß das Ich, im Hinausgehen, seine Thätigkeit ebenso durch eine Grenze gehemmt findet, und wieder in sich zurückgeht, ergiebt zwei entgegengesetzte Richtungen in mir, zwischen denen ich schwebe, und die ich in der Einbildungskraft vereinigen will. Daß eine feste Bestimmung zwischen beiden sey, muß ich die Grenze ständig machen; das ist der Verstand. Die weiteren Bestimmungen der Objecte sind, als Verstandes-Kategorien, Weisen der Synthese; jede Synthese ist aber ein neuer Widerspruch. Es sind also wieder neue Vermittelungen nöthig; und diese sind neue Bestimmungen. So sagt Fichte: Ich kann das Nicht-Ich immer fort bestimmen, zu meiner Vorstellung machen, d. h. ihm seine Negation gegen mich nehmen. Ich habe es nur mit meiner Thätigkeit zu thun; es ist aber immer noch eine Aeußerlichkeit darin vorhanden, welche zurück bleibt, und durch meine Thätigkeit nicht erklärt wird. Dieses Jenseits, was dem unbestimmten Ich allein übrig bleibt, nennt Fichte den unendlichen Anstoß auf das Ich, mit dem es immer zu thun hat und über den es nicht hinaus kann; so findet die ins Unendliche gehende Thätigkeit sich durch den Anstoß in sich zurückgedrängt, reagirt dann aber wieder gegen denselben. „Ich ist in seiner Selbstbestimmung als bestimmend und bestimmt zugleich betrachtet worden; wird darauf reflectirt, daß das schlechthin bestimmte Bestimmende ein schlechthin Unbestimmtes seyn müsse, ferner darauf, daß Ich und Nicht-Ich schlechthin entgegengesetzt sind: so ist das eine Mal Ich das Unbestimmte, das andere Mal Nicht-Ich." [1]

Indem das Ich hier das Object zu seiner Vorstellung macht und negirt: so ist diese Philosophie Idealismus, worin alle Bestimmungen des Gegenstandes ideelle sind. Alles, was Ich Bestimmtes hat, hat es durch mein Setzen: Ich mache einen Rock, einen Stiefel selbst, indem Ich sie anlege. Es bleibt zurück nur der leere Anstoß; das ist das Kantische Ding an sich, was auch Fichte nicht überwinden kann, wenn gleich die theoretische Vernunft ihr Bestimmen in's Unendliche fortsetzt. „Ich bleibt" immer, „als Intelligenz überhaupt, abhängig von einem unbestimmten Nicht-Ich; nur durch solches ist es Intelligenz." [2] Das Theoretische ist so abhängig. Man hat es darin also nicht mit dem Wahren an und für sich zu thun, sondern mit einem Abhängigen, weil Ich beschränkt, nicht absolut, ist, wie es sein Begriff fordert; die Intelligenz wird hier nicht als Geist betrachtet, der frei ist. Dieß ist der Standpunkt Fichte's in Rücksicht des Theoretischen.

c. Das Zweite ist die praktische Vernunft, deren Verhältniß ist, daß „Ich sich selbst setzt als bestimmend das Nicht-Ich." Jetzt soll sich der Gegensatz also auflösen, Ich bei sich selbst seyn, indem es sein Jenseits bestimmt. Das Ich wird also unendliche Thätigkeit, und als Ich=Ich das absolute Ich, — freilich abstract. Aber um eine Bestimmung zu haben, muß doch ein Nicht-Ich seyn; Ich ist also die Thätigkeit, die Causalität, das Setzende des Nicht-Ich. Aber wie bei Kant Sinnlichkeit und Vernunft entgegengesetzt bleiben, so ist derselbe Gegensatz hier, nur in abstracterer Form, nicht in der roh empirischen Kant's. Fichte windet sich hier auf mannigfaltige Weise, oder giebt dem Gegensatze mancherlei verschiedene Formen; die schlechteste Form ist, daß Ich

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 194—197, 204, 221—222.

[2] Ebendaselbst, S. 228.

als Causalität gesetzt ist: denn darin hat es ein Anderes nöthig, worauf es thätig ist. „Das absolute Ich soll demnach" jetzt „Ursache seyn des Nicht-Ich, d. i. nur desjenigen im Nicht-Ich, was übrig bleibt, wenn man von allen erweisbaren Formen der Vorstellung abstrahirt: desjenigen, welchem der Anstoß auf die in's Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich zugeschrieben wird; denn daß von den besondern Bestimmungen des Vorgestellten, als eines solchen, das intelligente Ich nach den nothwendigen Gesetzen des Vorstellens Ursache sey, wird in der theoretischen Wissenschaftslehre dargethan." [1] Die Schranke der Intelligenz soll durchbrochen werden, das Ich das allein Thätige seyn; das Andere, der unendliche Anstoß, soll aufgehoben werden, — Ich sich befreien.

„Nun sollte in unserer Voraussetzung das Ich ein Nicht-Ich setzen schlechthin und ohne allen Grund: d. i. es sollte sich selbst schlechthin und ohne allen Grund einschränken, zum Theil nicht setzen." Dieß thut es ja schon als intelligent. „Es müßte demnach den Grund, sich nicht zu setzen," nur „in sich selbst haben;" Ich ist aber gleich Ich, setzt sich selbst, — „es müßte" so „in ihm seyn das Princip, sich zu setzen, und das Princip, sich auch nicht zu setzen. Mithin wäre das Ich in seinem Wesen sich selbst entgegengesetzt und widerstreitend; es wäre in ihm ein zwiefaches, entgegengesetztes Princip: welche Annahme sich selbst widerspricht, denn dann wäre in ihm gar kein Princip. Das Ich wäre" somit „gar nichts; denn es höbe sich selbst auf. Alle Widersprüche werden vereinigt durch nähere Bestimmung der widersprechenden Sätze. In einem andern Sinne müßte das Ich gesetzt seyn als unendlich, in einem andern als endlich. Wäre es in einem und demselben Sinne als unendlich und als endlich gesetzt, so wäre der Widerspruch unauflösbar; das Ich wäre nicht Eins, sondern Zwei. Insofern das Ich sich als unendlich setzt, geht seine Thätigkeit auf das Ich selbst, und auf nichts Anderes, als das Ich. Insofern das Ich Schranken, und sich selbst in diese Schranken setzt, geht seine Thätigkeit nicht unmittelbar auf sich selbst, sondern auf ein entgegenzusetzendes Nicht-Ich," auf ein Anderes, und wieder auf ein Anderes u. s. f. in's Unendliche; das ist das Object, und die Thätigkeit des Ich „ist objective Thätigkeit." [1] So bleibt Fichte auch im Praktischen beim Gegensatz, nur hat derselbe jetzt die Gestalt von zwei Richtungen im Ich, die Beide eine und dieselbe Thätigkeit des Ich seyn sollen. Ich soll darauf gehen, das Andere, wogegen ich negativ bin, das Nicht-Ich, meiner Freiheit gemäß zu bestimmen; es hat zwar alle Bestimmungen durch die Thätigkeit des Ich, jenseits meiner Bestimmung kommt aber dasselbe Nicht-Ich immer wieder vor. Das Ich setzt schlechthin einen Gegenstand, Grenzpunkt; aber wo die Grenze sey, ist unbestimmt. Den Kreis meiner Bestimmung kann ich in's Unendliche hinaus verlegen, erweitern; aber es bleibt immer ein reines Jenseits übrig, und das Nicht-Ich hat keine positive, an sich seyende Bestimmung.

Das Letzte in Ansehung des Praktischen ist so, daß die Thätigkeit des Ich ein Sehnen, Streben ist, [2] — Dasselbe, was das Kantische Sollen; Fichte behandelt dieß mit großer Weitschweifigkeit. Die Fichte'sche Philosophie hat somit denselben Standpunkt, als die Kantische Philosophie; das Letzte ist immer die Subjectivität, als an und für sich seyend. Sehnen ist nach Fichte das Göttliche; im Sehnen habe ich mich nicht vergessen — nicht vergessen, Ich sey diese Vortrefflichkeit; darum ist es ein so behaglicher Zustand. Diese unendliche Sehnsucht hat man dann im Schönen und im religiösen Gefühl als das Höchste angesehen; und damit hängt die oben (Th. II, S. 55—56) erwähnte Ironie zusammen. Das Ich ist in dieser Rückkehr nur ein Bestreben;

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 225, 229, 232.

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, Seite 233, 238—239.

[2] Ebendaselbst, S. 302, 246—247.

es ist seinerseits fixirt, und kann sein Streben nicht realisiren. Streben ist also ein unvollendetes, oder an sich begrenztes Thun. Das letzte Resultat ist damit ein nie aufzulösender „Cirkel, daß" nämlich „der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding-an-sich), und dennoch von der andern Seite anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sey (ein nothwendiges Noumen)." [1] Oder wir sehen Ich schlechthin bestimmt nur im Gegensatze, Ich nur als Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, das nicht darüber hinauskommt, noch zum Geiste wird. Ich ist der absolute Begriff, insofern er noch nicht zur Einheit des Denkens kommt, oder in dieser Einfachheit nicht den Unterschied, in der Bewegung nicht die Ruhe hat: d. h. Setzen oder reine Thätigkeit des Ich, und Entgegensetzen nicht als Dasselbe begreift. Oder Ich begreift den unendlichen Anstoß, das Nicht-Ich nicht; das Selbstbewußtseyn bestimmt das Nicht-Ich, weiß dieses Jenseits sich aber nicht zu eigen zu machen.

Der Mangel der Fichte'schen Philosophie ist also erstens, daß das Ich die Bedeutung des einzelnen wirklichen Selbstbewußtseyns behält, entgegengesetzt dem allgemeinen, absoluten, oder dem Geiste, worin es selbst nur Moment ist; denn das einzelne Selbstbewußtseyn ist eben dieß, gegen ein Anderes auf der Seite stehen zu bleiben. Wenn das Ich deßwegen das absolute Wesen genannt wurde, so gab dieß das ungeheure Aergerniß, weil das Ich in der That nur in dem Sinne des einzelnen Subjects, entgegengesetzt dem allgemeinen, vorkam.

Zweitens kommt Fichte nicht zur Idee der Vernunft, als der vollendeten, realen Einheit des Subjects und Objects, oder des Ich und Nicht-Ich; sie ist nur, wie bei Kant, als der Gedanke einer Vereinigung in einem Glauben hingestellt, mit dem auch Fichte (Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 301) schließt. Das hat er in seinen popularen Schriften ausgeführt. Weil nämlich Ich fixirt ist als entgegengesetzt gegen

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 273.

Nicht-Ich, und nur ist als entgegengesetzt, so geht es in jener Einheit verloren. Die Erreichung dieses Ziels ist deßwegen in die schlechte, sinnliche Unendlichkeit hinausgeschoben: eben ein Fortgang, der derselbe Widerspruch, wie bei Kant, ist, ohne gegenwärtige Wirklichkeit an ihm selbst zu haben; denn Ich hat nur in seinem Gegensatze alle Wirklichkeit. Die Fichte'sche Philosophie erkennt nur den endlichen Geist, nicht den unendlichen, nicht ihn als allgemeines Denken, wie die Kantische das Nichtwahre; oder sie ist formell. Das Wissen von der absoluten Einheit wird als Glauben an eine moralische Weltordnung gefaßt: eine absolute Voraussetzung, der zufolge wir den Glauben haben, daß jede moralische Handlung, die wir vollbringen, einen guten Erfolg haben werde. [1] Diese Idee ist, wie bei Kant, ein allgemeines Gedankending. „In Summa, dadurch, daß etwas begriffen wird, hört es auf, Gott zu seyn; und jeder vorgebliche Begriff von Gott ist nothwendig der eines Abgotts. Religion ist ein praktischer Glauben an die moralische Weltordnung; Glaube an eine übersinnliche Welt gehört, nach unserer Philosophie, unter die unmittelbaren Wahrheiten." [2] Fichte schließt so mit der höchsten Idee, mit der Vereinigung der Freiheit und Natur, so jedoch daß sie unmittelbar eine nicht erkannte ist; nur der Gegensatz fällt in's Bewußtseyn. Diese geglaubte Vereinigung findet er auch in der Liebe Gottes. Als geglaubt, empfunden, gehört diese Form der Religiosität an, nicht der Philosophie; und nur, dieß in der Philosophie zu erkennen, kann Interesse haben. Bei Fichte aber bleibt es bei einer völlig ungenügenden Aeußerlichkeit, der die Nicht-Idee zu Grunde liegt; denn eine Bestimmtheit ist nur nothwendig, weil es die andere ist, u. s. f. ins Unendliche. „Die Wissenschaftslehre ist realistisch.

[1] Fichte: Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung (Fichte's Leben, Th. II), S. 111.

[2] Fichte: Verantwortungsschreiben gegen die Anklage des Atheismus, S. 51, 53.

Sie zeigt, daß das Bewußtseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären lasse, wenn man nicht eine unabhängig von denselben vorhandene, ihnen völlig entgegengesetzte Kraft annimmt, von der dieselben, ihrem empirischen Daseyn nach, selbst abhängig sind. Sie behauptet aber auch nichts weiter, als eine solche entgegengesetzte Kraft, die von den endlichen Wesen bloß gefühlt, aber nicht erkannt wird. Alle möglichen Bestimmungen dieser Kraft oder dieses Nicht-Ich, die in die Unendlichkeit hinaus in unserem Bewußtseyn vorkommen können, macht sie sich anheischig, aus dem bestimmenden Vermögen des Ich abzuleiten, und muß dieselben, so gewiß sie Wissenschaftslehre ist, wirklich ableiten können. Diese Wissenschaft ist aber nicht transscendent, sondern transscendental. Sie erklärt allerdings alles Bewußtseyn aus einem unabhängig von allem Bewußtseyn Vorhandenen; aber sie vergißt nicht, daß jenes Unabhängige abermals ein Product ihrer eigenen Denkkraft wird, mithin etwas vom Ich Abhängiges ist, insofern es für das Ich da seyn soll. Alles ist, seiner Idealität nach, vom Ich abhängig; Ich aber ist, seiner Realität nach, selbst abhängig. Dieß nothwendige Außersich des endlichen Geistes, was nur für ihn, ist derjenige Cirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herauskommen kann." [1] Die logische Fortbestimmung des Objects ist das in Subject und Object Identische, der wesentliche Zusammenhang dasjenige, nach welchem das Objective das Seinige des Ich ist; als Denken bestimmt das Ich an sich das Object. Aber die Fichte'sche Wissenschaftslehre faßt den Kampf des Ich mit Objecten als den des Fortbestimmtwerdens der Objecte durch Ich, als Subject des Bewußtseyns, ohne die Identität des ruhig sich entwickelnden Begriffs.

Weil drittens Ich so auf einer Seite fixirt ist, so geht von ihm, als diesem Extrem, aller Fortgang des Inhalts der Wissenschaft aus, und das Deduciren der Fichte'schen Philosophie, das Erkennen, seinem Inhalt und seiner Form nach, ist ein Fortgang

[1] Fichte: Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre, S. 272–274.

von Bestimmtheiten zu andern, die nicht in die Einheit zurückkehren, oder durch eine Reihe von Endlichkeiten, die das Absolute nicht an ihnen haben. Die absolute Betrachtung, so wie ein absoluter Inhalt, fehlt. So ist die Betrachtung der Natur z. B. eine Betrachtung derselben als reiner Endlichkeiten von einem Andern aus, wie wenn der organische Leib so begriffen wird: „Das Bewußtseyn braucht eine ganz eigenthümliche Sphäre seiner Thätigkeit. Diese Sphäre ist gesetzt durch eine ursprüngliche, nothwendige Thätigkeit des Ich, worin es sich nicht frei weiß. Es ist ein Anschauen, ein Linien Ziehen; die Sphäre der Thätigkeit wird dadurch ein im Raum Ausgedehntes. Als ruhend, fortdauernd, und doch als unaufhörlich sich verändernd, ist diese Sphäre die Materie, welche als Körper eine Menge von Theilen hat, die, in Verhältniß zu einander gedacht, Glieder heißen. Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen als stehend unter der Einwirkung einer andern Person. Aber ebenso nothwendig ist, daß ich diese Einwirkung hemmen kann; und die äußere Materie ist auch als meinen Einwirkungen in sie widerstehend, d. h. als eine haltbare, zähe Materie gesetzt." [1] Diese zähen Materien müssen ferner abgesondert seyn, — die verschiedenen Personen können nicht als Ein Teig aneinander kleben. Denn „mein Leib ist mein Leib, nicht eines Andern; er soll ferner auch wirken, thätig seyn, ohne daß Ich durch ihn wirkte. Erst durch Einwirkung eines Andern kann ich selbst thätig seyn, und stelle mich als vernünftiges Wesen dar, das von ihm respectirt werden kann; der Andere aber soll mich unmittelbar als vernünftiges Wesen behandeln, ich soll für ihn ein vernünftiges Wesen seyn, auch ehe ich thätig gewesen bin. D. h. meine Gestalt muß durch ihr bloßes Daseyn im Raume wirken, ohne daß ich thätig wäre; d. h. sie muß sichtbar seyn. Die wechselseitige Einwirkung vernünftiger Wesen soll ohne Thätigkeit auf

[1] Fichte: Grundlage des Naturrechts (Jena und Leipzig, 1796), Th. I, S. 55–71.

einander geschehen; es muß also die subtile Materie gesetzt werden, damit sie durch die bloße ruhende Gestalt modificirt werde. So ist das Licht deducirt, und dann ebenso die Luft." [1] Es ist dieß ein bloßes äußerliches Fortgehen von Einem zum Andern, nach der Weise der gemeinen teleologischen Betrachtung: daß z. B. die Pflanzen und Thiere zur Nahrung des Menschen vorhanden sind. Die Wendung ist hierbei die, daß man sagt: Der Mensch muß essen, also muß etwas Eßbares da seyn, — somit sind Pflanzen und Thiere deducirt; die Pflanzen müssen in Etwas stehen, — somit ist die Erde deducirt. Es fehlt dabei ganz, daß der Gegenstand betrachtet wird, was er an ihm selbst ist; er ist schlechthin nur in Beziehung auf ein Anderes betrachtet. Daher kommt der thierische Organismus als eine zähe, haltbare Materie vor, die „articulirt" ist und modificirt werden kann: Licht als eine subtile Materie der Mittheilung des bloßen Daseyns u. s. f., — wie dort Pflanze und Thier nur etwas Eßbares sind. Von philosophischer Betrachtung des Inhalts ist dabei keine Rede.

Fichte hat auch eine Moral und ein Naturrecht verfaßt; er behandelt sie aber nur als Wissenschaften des Verstandes, und es ist ein ideenloses Fortgehen mit bornirtem Verstande. Die Fichte'sche Deduction der rechtlichen und moralischen Begriffe bleibt so in der Schranke und Härte des Selbstbewußtseyns stehen, gegen die Fichte's populare Darstellungen von Religion und Sittlichkeit Inconsequenzen darbieten. Das Naturrecht ist besonders mißrathen: z. B. da, wo er, wie wir so eben (S. 575) sahen, auch die Natur, so weit er sie braucht, deducirt. Die Organisation des Staats, welche das Fichte'sche Naturrecht aufstellt, ist ferner gerade etwas so Geistloses, als diese Deduction natürlicher Dinge, und als manche der Französischen Constitutionen waren, die wir in neuern Zeiten sahen: eine formale äußerliche Verknüpfung und Beziehung, worin die Einzelnen als solche als absolute gelten, oder das Recht das höchste Princip ist. Kant hat angefangen,

[1] Fichte: Grundlage des Naturrechts, Th. I, S. 78–82.

das Recht auf die Freiheit zu gründen, und auch Fichte macht im Naturrecht die Freiheit zum Principe; es ist aber, wie bei Rousseau, Freiheit in der Form des einzelnen Individuums. Es ist dieß ein großer Anfang; aber um zum Besondern zu kommen, haben sie Voraussetzungen aufnehmen müssen. Das Allgemeine ist nicht der Geist, die Substanz des Ganzen, sondern die äußerliche, verständige, negative Gewalt gegen die Einzelnen. Der Staat ist nicht in seinem Wesen, sondern nur als Rechtszustand begriffen, d. h. eben als eine äußerliche Beziehung von Endlichen zu Endlichen. Es sind mehrere Einzelne; die ganze Ausführung des Staats hat also zur Hauptbestimmung, daß die Freiheit der Einzelnen sich durch die allgemeine Freiheit beschränken müsse. [1] Sie bleiben immer ein Sprödes, Negatives gegen einander; das Gefängniß, die Bande werden immer größer, statt daß der Staat als Realisirung der Freiheit gefaßt werde.

Diese Philosophie enthält nichts Speculatives, aber sie fordert das Speculative. Wie die Kantische Philosophie in ihrer Idee des höchsten Gutes, worin die Gegensätze sich vereinigen sollen: so fordert die Fichte'sche Philosophie die Vereinigung im Ich und in dem Ansich des Glaubens, in welchem das Selbstbewußtseyn in seinem Handeln von der Ueberzeugung ausgeht, daß an sich sein Handeln den höchsten Zweck hervorbringe und das Gute sich realisire. Es ist in der Fichte'schen Philosophie nichts zu sehen, als das Moment des Selbstbewußtseyns, des selbstbewußten Insichseyns: wie in der Englischen Philosophie ebenso einseitig das Moment des Seyns-für-Anderes, oder des Bewußtseyns, nicht als Moment, sondern als das Princip des Wahren ausgesprochen ist; in keiner von Beiden die Einheit Beider, der Geist.

Fichte's Philosophie macht in der äußern Erscheinung der Philosophie einen bedeutenden Abschnitt. Von ihm und seiner Manier kommt das abstracte Denken, die Deduction und Construction. Mit der Fichte'schen Philosophie hat sich daher eine Revolu-

[1] Fichte: Grundlage des Naturrechts, Th. II, S. 21.

tion in Deutschland gemacht. Bis in die Kantische Philosophie hinein ist das Publicum noch mit fortgegangen, bis zur Kantischen Philosophie erweckte die Philosophie ein allgemeines Interesse; sie war zugänglich, man war begierig darauf, sie gehörte zu einem gebildeten Manne überhaupt (s. oben, S. 299). Sonst beschäftigten sich also Geschäftsmänner, Staatsmänner damit; jetzt, bei dem verworrenen Idealismus der Kantischen Philosophie, sinken ihnen die Flügel. So ist schon bei Kant der Anfang dieser Trennung von der gewöhnlichen Weise des Bewußtseyns gemacht; nur das Resultat, daß das Absolute nicht erkannt werden kann, ist allgemein geworden. Noch mehr hat sich mit der Fichte'schen Philosophie das gemeine Bewußtseyn von der Philosophie ausgeschieden, und hat gleich vom Speculativen derselben Abschied genommen. Denn Fichte's Ich ist nicht bloß das des empirischen Bewußtseyns, sondern es sollen auch erkannt und gewußt werden solche allgemeine Gedankenbestimmungen, die nicht in das gewöhnliche Bewußtseyn fallen; so wurde das Speculative seit Fichte Beschäftigung weniger Männer. Fichte hat zwar besonders seine späteren Schriften in der Tendenz der Popularität geschrieben, wie z. B. den „Versuch, die Leser zum Verständniß zu zwingen;" aber diesen Zweck hat er nicht erreicht. Das Publicum wurde durch die Kantische und Jacobi'sche Philosophie darin bestärkt, und acceptirte es utiliter, daß das Wissen von Gott ein unmittelbares sey, das man von Haus aus kenne, ohne zu studiren, das Philosophiren also etwas Ueberflüssiges sey.

2. Fichte's umgebildetes System.

Die Zeit hat nach Leben, nach Geist gerufen. Indem nun so der Geist in das Selbstbewußtseyn zurückgegangen, aber in es als leeres Ich, das sich nur einen Inhalt, eine Erfüllung giebt durch Endlichkeiten, Einzelnheiten, die nichts an und für sich sind: so ist die nächste Stufe diese Erfüllung des Selbstbewußtseyns an ihm selbst, den Inhalt an sich selbst zu wissen, als einen Inhalt,

der, durchdrungen von ihm, ein selbstbewußter, geistiger Inhalt, oder inhaltsvoller Geist sey. In seinen spätern, popularen Schriften hat Fichte so Glaube, Liebe, Hoffnung, Religion aufgestellt, ohne philosophisches Interesse, für ein allgemeines Publicum: eine Philosophie für aufgeklärte Juden und Jüdinnen, Staatsräthe, Kotzebue. Popular sagt er: „Nicht das endliche Ich ist, sondern die göttliche Idee ist der Grund aller Philosophie; Alles, was der Mensch aus sich selbst thut, ist nichtig. Alles Seyn ist lebendig und in sich selbst thätig: und es giebt kein anderes Leben als das Seyn, und kein anderes Seyn als Gott; Gott ist also absolutes Seyn und Leben. Das göttliche Wesen tritt auch aus sich hervor, offenbart und äußert sich, — die Welt." [1] Diese unmittelbare Einheit des selbstbewußten Ich und seines Inhalts, oder der Geist, der sein selbstbewußtes Leben nur anschaut, und dieß als die Wahrheit unmittelbar weiß, hat sich dann in den poetischen und prophetischen, sehnsüchtigen Tendenzen geäußert, in Auswüchsen, die aus der Fichte'schen Philosophie hervorgegangen sind.

3. Hauptformen, die mit der Fichte'schen Philosophie zusammenhangen.

Es fällt einerseits, in Ansehung des Inhalts, den das Ich in der Fichte'schen Philosophie gewinnt, die vollkommene Geistlosigkeit, Hölzernheit, und, das Wort zu sagen, die gänzliche Albernheit zu sehr auf, als daß bei ihm stehen geblieben werden könnte, — auch die philosophische Einsicht in die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit des Princips, so wie in die Nothwendigkeit, daß der Inhalt so ausfallen muß. Andererseits war aber darin das Selbstbewußtseyn als das Wesen gesetzt, — nicht ein fremdes, anderes Selbstbewußtseyn, sondern Ich: eine Bezeichnung, die Alle sind, und in der Wirklichkeit Aller wiederklingt. Der Fichte'sche Standpunkt

[1] Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., B. III, §. 192, S. 416; Fichte: Ueber das Wesen des Gelehrten (Berlin, 1806), S. 4–5, 15, 25–27.

der Subjectivität hat so seine nichtphilosophisch ausgeführte Wendung behalten, und seine Vollendung erhalten in Formen, die der Empfindung angehören, und zum Theil innerhalb des Fichte'schen Princips blieben, zum Theil das Bestreben waren, über die Subjectivität des Ich hinauszugehen, obgleich es dazu unfähig war.

a. Friedrich von Schlegel.

Bei Fichte erzeugt sich die Schranke immer wieder; indem dann das Ich aber das Bedürfniß fühlt, diese Schranke zu durchbrechen, so reagirt es gegen sie, und giebt sich ein Ruhen in sich selbst: dieses soll concret seyn, ist aber nur ein negatives Ruhen. Diese erste Form, die Ironie, hat zum Anführer Friedrich von Schlegel. Das Subject weiß sich hier in sich als das Absolute, und alles Andere ist ihm eitel; alle Bestimmungen, die es sich selbst vom Rechten und Guten macht, weiß es auch wieder zu zerstören. Alles kann es sich vormachen; es zeigt aber nur Eitelkeit, Heuchelei und Frechheit. Die Ironie weiß ihre Meisterschaft über allen Inhalt; es ist ihr Ernst mit nichts, sie ist ein Spiel mit allen Formen. — Die andere Seite ist, daß die Subjectivität sich in die religiöse Subjectivität geworfen hat. Die Verzweifelung am Denken, an der Wahrheit und der anundfürsichseyenden Objectivität, so wie die Unfähigkeit, eine Festigkeit und Selbstthätigkeit sich zu geben, hat ein edles Gemüth dahin gebracht, sich auf seine Empfindung zu verlassen, und in der Religion etwas Festes zu suchen; dieses Feste, diese innerliche Befriedigung überhaupt sind religiöse Empfindungen. Dieser Trieb zu etwas Festem hat Mehrere in positive Religiosität, in Katholicismus, Aberglauben und Wunder geworfen, um etwas Festes zu haben, weil der innern Subjectivität Alles schwankt. Sie will sich mit der ganzen Gewalt des Gemüths an Positives wenden, den Kopf unter das Positive beugen, dem Aeußerlichen sich in die Arme werfen, und findet eine innere Nöthigung dazu.

b. Schleiermacher.

Umgekehrt findet das Ich in der Subjectivität und Individualität der eigenen Weltanschauung seine höchste Eitelkeit, — seine Religion. Alle verschiedenen Individualitäten haben Gott in sich. Die Dialektik ist das Letzte, um sich zu erheben und zu erhalten. Wie dieß für's philosophische Selbstbewußtseyn ausgesprochen ist, so hat für die allgemeine Bildung die fremde Intellectual-Welt alle Bedeutung und Wahrheit verloren: sie, zusammengesetzt aus einer Göttlichkeit, die eine in der Zeit vergangene, im Raume und Daseyn einzelne gewesen war, aus einer Welt, welche jenseits der Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns sey, und aus einer, welche erst kommen sollte, und worin das Selbstbewußtseyn erst sein Wesen erreichen sollte. Der Geist der Bildung hat sie verlassen, und anerkennt nichts dem Selbstbewußtseyn Fremdes mehr. Nach diesem Princip hat denn das geistige lebendige Wesen sich in das Selbstbewußtseyn versetzt, und es meint die Einheit des Geistes unmittelbar aus sich selbst, und in dieser Unmittelbarkeit auf eine poetische oder wenigstens prophetische Weise zu wissen. Was die poetische Weise betrifft, so weiß sie von Leben und Person des Absoluten unmittelbar in einer Anschauung, nicht im Begriffe, und meint das Ganze als Ganzes, als sich durchdringende Einheit zu verlieren, wenn sie es nicht poetisch aussprächе; und was sie so poetisch ausspricht, ist die Anschauung des eigenen Lebens des Selbstbewußtseyns. Aber die Wahrheit ist die absolute Bewegung, und indem sie eine Bewegung von Gestalten, das Universum ein Reich von Geistern ist: so ist das Wesen dieser Bewegung der Begriff, und ebenso jeder einzelnen Gestalt; er ist ihre ideelle Form, nicht das Reale der Gestalt. In der Gestaltung ist die Nothwendigkeit verloren, das eigene Thun, Leben und Selbstgefühl bleibt in sich; und diese Poesie ist schwankend zwischen der Allgemeinheit des Begriffs und der Bestimmtheit und Gleichgültigkeit der Gestalt, weder Fleisch noch Fisch,

weder Poesie noch Philosophie. Das prophetische Aussprechen philosophisch seyn sollender Wahrheiten gehört dann dem Glauben, dem Selbstbewußtseyn, das zwar den absoluten Geist in sich selbst anschaut, aber sich als Selbstbewußtseyn nicht begreift, sondern das absolute Wesen über das Erkennen hinaus, jenseits der selbstbewußten Vernunft setzt, wie bei Eschenmayer und Jacobi. Dieß begrifflose prophetische Reden versichert vom Dreifuß Dieß und Jenes vom absoluten Wesen, und verlangt, daß Jeder unmittelbar in seinem Herzen es so finden solle. Das Wissen vom absoluten Wesen wird eine Herzenssache; es sind eine Menge Inspirirter, welche sprechen, deren jeder einen Monolog hält, und den anderen eigentlich nur im Händedrucke und im stummen Gefühle versteht. Was sie sagen, sind häufig Trivialitäten, wenn sie so genommen werden, wie sie gesagt werden; das Gefühl, die Gebehrde, das volle Herz ist es erst, welche ihnen den Nachdruck geben müssen, — für sich sagen sie weiter nichts. Sie überboten einander in Einfällen der Einbildungskraft, in sehnsüchtiger Poesie. Vor der Wahrheit erblaßt aber die Eitelkeit, kriecht hämisch und höhnisch lächelnd in sich zurück. Frage nicht nach dem Kriterium der Wahrheit, sondern dem Begriff des Wahren an und für sich; darin firire Deinen Blick. Die Ehre ist in Ansehung des Philosophirens zu Grunde gegangen; denn sie setzt eine Gemeinschaftlichkeit von Gedanken und Grundsätzen, die Forderung von Wissenschaftlichkeit, oder auch nur Meinungen voraus. Es wurde aber jetzt Alles auf die besondere Subjectivität gestellt; Jeder war hochmüthig und verachtend gegen Andere. Die Vorstellung von Selbstdenken, als ob es auch ein Denken geben könne, das nicht ein solches sey (s. Th. I, S. 74), verbindet sich damit; man soll eine eigenthümliche Particularität aushecken, sonst hat man es nicht selbst gedacht. Das schlechte Gemälde ist aber das, wo der Künstler sich selbst zeigt; Originalität ist, etwas ganz Allgemeines zu produciren. Die Marotte des Selbstdenkens ist, daß Jeder Abgeschmackteres hervorbringt, als ein Anderer.

c. Novalis.

Die Subjectivität besteht in dem Mangel eines Festen, aber dem Triebe danach, und bleibt so ferner Sehnsucht. Diese Sehnsucht einer schönen Seele stellt sich in Novalis' Schriften dar. Diese Subjectivität kommt nicht zum Substantiellen, verglimmt in sich, und hält sich auf diesem Standpunkt fest, — das Weben und Linienziehen in sich selbst; es ist ein inneres Leben und die Umständigkeit aller Wahrheit. Die Extravaganz der Subjectivität wird häufig Verrücktheit; bleibt sie im Gedanken, so ist sie im Wirbel des reflectirenden Verstandes befangen, der immer gegen sich negativ ist.

d. Fries, Bouterwek, Krug.

Eine letzte Form der Subjectivität ist die Subjectivität der Willkühr und Ignoranz. Sie ergriff dieß, daß die höchste Weise des Erkennens ein unmittelbares Wissen als Thatsache des Bewußtseyns sey; das ist bequem. Die Fichte'sche Abstraction und ihr harter Verstand hat Abschreckendes für das Denken; die faule Vernunft ließ sich das Resultat der Kantischen und Jacobi'schen Philosophie gesagt seyn, und hat allem consequenten Denken, aller Construction entsagt. Diese Willkühr erlaubte sich Alles, wie in der Tabagie: nahm sich aber dabei poetisch und prophetisch, wie wir vorhin (S. 581–582) sahen. Dann war sie auch nüchterner und prosaischer, und hat so die alte Logik und Metaphysik wieder herbeigeholt: nur mit der Wendung, daß es Thatsachen des Bewußtseyns seyen. So kehrte Fries zum Jacobi'schen Glauben zurück, in Form von unmittelbaren Grundurtheilen der Vernunft, von dunkeln, unaussprechlichen Vorstellungen.[1] Er wollte die Kritik der reinen Vernunft verbessern, indem er die

[1] Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., B. III, §. 158, S. 350–351; Fries: Neue Kritik d. Vernunft (1. Ausg., Heidelberg, 1807), B. I, S. 75, 281, 284, 343; 206.

Kategorien als Thatsachen des Bewußtseyns auffaßte; beliebiger Stoff kann da hereingenommen werden. — Bouterwek spricht von „Virtualität, Lebendigkeit der Kraft: daß Subject und Object als Eins, nämlich als absolute Virtualität angeschaut werden. Mit dieser absoluten Virtualität haben wir alles Seyn und Thun, nämlich die ewige, absolute und reine Einheit: haben wir, mit einem Worte, die Welt in uns, und uns in der Welt erfaßt, und zwar nicht durch Begriffe und Schlüsse, sondern unmittelbar durch die Kraft, die selbst unser Daseyn ausmacht und unsere vernünftige Natur constituirt. Das All oder wohl gar Gott zu erkennen, ist jedoch jedem Sterblichen unmöglich." [1] — Krug schrieb „Fundamental-Philosophie," stellte einen „transscendentalen Synthetismus, — transscendentalen Realismus und transscendentalen Idealismus in unzertrennlicher Verbindung" auf: Es ist eine „ursprüngliche transscendentale Synthesis zwischen dem Realen und Idealen, zwischen dem denkenden Subjecte und der gegenüberstehenden Außenwelt gegeben;" diese transscendentale Synthesis muß „anerkannt und behauptet werden, ohne sie erklären zu wollen." [2]

D. Schelling.

Das bedeutendste, oder in philosophischer Rücksicht einzig bedeutende Hinausgehen über die Fichte'sche Philosophie hat Schelling endlich gethan; seine Philosophie ist die höhere ächte Form, die sich an Fichte anschloß, wie er sich denn selbst für einen Fichtianer hielt. Die Schelling'sche Philosophie ist nun zunächst übergegangen zum Erkennen Gottes, obgleich sie ebenso auch von der Kantischen Philosophie ausgegangen ist, die dasselbe läugnet. Zugleich

[1] Rixner: Handbuch d. Gesch. d. Phil., B. III, §. 156, S. 347—348; Vergl. Bouterwek's Apoditik (1799), Th. II, S. 206—212.

[2] Krug: Entwurf eines neuen Organon der Philosophie (Meissen, 1801), S. 75—76; Rixner: Handbuch d. Geschichte d. Philosophie, B. III, §. 157, Seite 349.

legt Schelling Jacobi's Princip von der Einheit des Denkens und Seyns zum Fundamente, nur daß er es näher zu bestimmen anfängt. [1] Die concrete Einheit ist bei ihm dann die, daß das Endliche so wenig als das Unendliche etwas Wahres ist, die subjective Idee so wenig als die Objectivität, und daß Verbindungen, in denen beide Unwahre als selbstständig außer einander verknüpft werden, auch nur Verbindungen von Unwahren sind. Die concrete Einheit kann nur so gefaßt werden, daß sie Proceß ist und die lebendige Bewegung in einem Satze. Diese Untrennbarkeit ist eben nur in Gott; das Endliche ist dagegen dasjenige, was diese Trennbarkeit an ihm hat. Insofern es ein Wahres ist, ist es auch diese Einheit, aber in einer beschränkten Sphäre, und eben darum in der Trennbarkeit beider Momente.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, am 27. Januar 1775 zu Schorndorf im Würtembergischen geboren, studirte in Leipzig und Jena, wo er in nähere Beziehung mit Fichte trat. Seit 1807 ist er Secretär der Akademie der bildenden Künste in München. Es kann nicht vollständig noch schicklich über sein Leben gesprochen werden, da er noch lebt.

Schelling hat seine philosophische Ausbildung vor dem Publicum gemacht. Die Reihe seiner philosophischen Schriften ist zugleich die Geschichte seiner philosophischen Bildung, und stellt seine allmählige Erhebung über das Fichte'sche Princip und den Kantischen Inhalt dar, mit welchen er anfing; sie enthält also nicht eine Folge der ausgearbeiteten Theile der Philosophie nach einander, sondern nur eine Folge seiner Bildungsstufen. Wenn nach einer letzten Schrift gefragt wird, worin sich seine Philosophie am Bestimmtesten durchgeführt darstelle, so kann man keine solche nennen. Schelling's erste Schriften sind noch ganz Fichtisch, und nur nach und nach hat er sich von der Form Fichte's los-

[1] Schelling's philosophische Schriften (Landshut, 1809, B. I, Vom Ich als Princip der Philosophie, S. 1—114), S. 3—4 (1. Ausgabe, Tübingen, 1795, S. 4—7).

gemacht. Die Form des Ich hat diese Zweideutigkeit, das absolute Ich oder Gott, und Ich in meiner Besonderheit seyn zu können;[1] dieß hat den Anstoß gegeben. Seine erste, ganz kleine Schrift von vier Bogen die er in Tübingen (1795) noch auf der Universität verfaßte, heißt: „Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie;" sie enthält nur Sätze der Fichte'schen Philosophie. So ist auch die nächste Schrift: „Vom Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (Tübingen, 1795) selbst noch ganz Fichtisch; nur hier schon mit einer weitern allgemeinern Ansicht, indem Ich darin als ursprüngliche Identität festgehalten ist.[2] Doch finden wir ebenso eine wörtliche Aufnahme des Fichte'schen Princips und der Fichte'schen Darstellung: „Nur dadurch, daß dem Ich ursprünglich Etwas entgegengesetzt ist, daß das Ich selbst als Vielheit (in Zeit) gesetzt wird, ist es möglich, daß das Ich über die Einheit des bloßen Gesetztseyns in ihm hinausgehe, und daß es z. B. dasselbe Gesetzte mehrmals setze."[3] Dann ging Schelling zur Natur-Philosophie über, nahm Kantische Formen und Reflexions-Bestimmungen, wie Repulsion und Attraction, aus dessen Metaphysik der Natur auf, und hat auch ganz empirische Erscheinungen in Kantische Ausdrücke gefaßt. Hierin stehen noch ganz seine ersten Werke hierüber: „Ideen zu einer Philosophie der Natur," 1797; „Von der Weltseele," 1798, deren zweite Ausgabe gänzlich disparate Anhänge hat. Erst später — in Bezug auf Herder'sche und Kielmeyer'sche Schriften, wo von Sensibilität, Irritabilität und Reproduction, ihren Gesetzen, z. B. daß je größer die Sensibilität, desto geringer die Irritabilität u. s. f., gesprochen wird (wie bei Eschenmayer von Potenzen) — faßte er dann die Natur in Gedanken-Kategorien auf, und machte allgemeine bestimmtere Versuche wissenschaftlicher Ausführung; nur durch die Leistungen jener Männer wurde es ihm möglich, so jung schon aufzutreten. Die geistige Seite, Moral und Staat, stellte er dagegen rein nach Kantischen Grundsätzen dar: so geht er im „Transscendentalen Idealismus," obgleich derselbe im Fichte'schen Sinne verfaßt ist, nicht weiter, als Kant's Rechtsphilosophie und dessen Schrift „Zum ewigen Frieden." Schelling hat zwar später eine besondere Abhandlung über die Freiheit bekannt gemacht, die von tiefer speculativer Art ist; sie steht aber einzeln für sich da und betrifft nur diesen einen Punkt, in der Philosophie kann jedoch nichts Einzelnes entwickelt werden. In verschiedenen Darstellungen fing Schelling jedesmal nur wieder von vorne an, weil, wie man sieht, das Vorhergehende ihm nicht Genüge gethan hat, sondern er immer nach einer neuen Form suchte; und so hat er sich in verschiedenen Formen und Terminologien herumgeworfen, ohne je ein vollendet durchgeführtes Ganze aufzustellen. Seine hauptsächlichsten Schriften in dieser Rücksicht sind: „Entwurf eines Systems der Natur-Philosophie," 1799; „System des transscendentalen Idealismus," 1800, eins seiner ausgeführtesten Werke; „Bruno, ein Gespräch über das göttliche und natürliche Princip der Dinge," 1802; „Zeitschrift für speculative Physik," 1801; „Neue Zeitschrift für speculative Physik," 1802 flg. Im zweiten Heft des zweiten Bandes seiner „Zeitschrift für speculative Physik" machte Schelling den Anfang zu einer ausführlichen Behandlung des Ganzen seiner Philosophie. Auch hier geht er gewissermaßen noch mit Bewußtlosigkeit von der Fichte'schen Form des Construirens aus; aber es liegt schon die Idee darin, daß die Natur ebenso ein System des Vernünftigen ist, als das Wissen.

Es ist daher auch nicht thunlich, daß in ein Detail eingegangen werde über das, was Schelling'sche Philosophie genannt wird, wenn es auch die Zeit erlaubte. Denn sie ist noch nicht ein in seine Glieder organisirtes wissenschaftliches Ganzes,

[1] Schelling's philosophische Schriften: Vom Ich als Princip der Philosophie, S. 99 flg. (S. 178 flg.)
[2] Ebendaselbst, S. 23—24 (S. 38—42).
[3] Ebendaselbst, S. 83 (S. 150).

sondern besteht mehr in einigen allgemeinen Momenten, die allein das sich gleich Bleibende sind. Schelling's Philosophie muß noch als in der Arbeit ihrer Evolution begriffen angesehen werden, und ist noch nicht zur reifen Frucht gezeitigt;[1] es ist daher nur ihre allgemeine Idee anzugeben.

Das Bedürfniß der Philosophie überhaupt, als Schelling auftrat, war Folgendes. Bei Carteſius war Denken und Ausdehnung in Gott auf unbegreifliche Weiſe, bei Spinoza als bewegungslose Substanz vereinigt; und bei diesem Namen blieben Beide stehen. Später sahen wir die Form sich ausbilden, Theils in den Wissenschaften, Theils in der Kantischen Philosophie. Zuletzt war in der Fichte'schen Philosophie die Form für sich als Subjectivität, aus der sich alle Bestimmungen entwickeln sollten. Das Bedürfniß ist also, daß diese Subjectivität der unendlichen Form, die wir zur Ironie oder Willkühr in sich verglimmen sahen (S. 580—583), von ihrer Einseitigkeit befreit werde, um mit der Objectivität und Substantialität vereinigt zu werden. Oder die Spinoziſtiſche Substanz soll nicht als das Unbewegte, sondern als das Intelligente, als eine in sich mit Nothwendigkeit thätige Form gefaßt werden: so daß sie das Schaffende der Natur, aber ebenso auch Wissen und Erkennen ist. Darum ist es in der Philosophie zu thun; es ist nicht die formelle Vereinigung des Spinoza, noch die subjective Totalität, wie bei Fichte, sondern die Totalität mit der unendlichen Form gefordert. Dieses sehen wir in der Schelling'schen Philosophie hervorgehen.

1. In einer seiner frühern Schriften, dem System des transscendentalen Idealismus, das wir zuerst betrachten wollen, hat Schelling Transscendental-Philosophie und Natur-Philosophie als die beiden Seiten der Wissenschaft vorgestellt. Ueber die Bestimmung derselben hat er sich darin ausführlich erklärt, indem er wieder einen Fichte'schen Ausgangspunkt nimmt: „Alles Wissen beruht auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven." Im gemeinen Sinne giebt man dieß zu; die absolute Einheit, wo der Begriff und die Realität in der vollendeten Idee nicht verschieden sind, ist nur das Absolute, Gott: alles Andere hat ein Moment der Nichtübereinstimmung des Objectiven und Subjectiven. „Den Inbegriff alles Objectiven in unserem Wissen können wir Natur nennen; der Inbegriff alles Subjectiven dagegen heiße das Ich oder die Intelligenz." Sie sind an sich identisch und als identisch vorausgesetzt. Das Verhältniß der Natur zur Intelligenz hat Schelling so angegeben: „Wenn nun alles Wissen zwei Pole hat, die sich wechselseitig voraussetzen und fordern, so muß es zwei Grundwissenschaften geben, und es muß unmöglich seyn, von dem einen Pol auszugehen, ohne auf den anderen getrieben zu werden." So treibt die Natur sich zum Geist, so der Geist sich zur Natur fort; Jedes kann zum Ersten gemacht werden, und Beides muß geschehen. „Wird das Objective zum Ersten gemacht," so haben wir die Naturwissenschaften; und „die nothwendige Tendenz," der Zweck „aller Naturwissenschaft ist also, von der Natur auf's Intelligente zu kommen. Dieß ist das Bestreben, Theorie in die Naturerscheinungen zu bringen. Die höchste Vervollkommnung der Naturwissenschaft wäre die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens. Die Phänomene (das Materielle) müssen völlig verschwinden, und nur die Gesetze (das Formelle) bleiben. Daher kommt es, das je mehr in der Natur selbst das Gesetzmäßige hervorbricht, desto mehr die Hülle verschwindet, die Phänomene selbst geistiger werden, und zuletzt aufhören. Die vollendete Theorie der Natur würde diejenige seyn, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mißlungene Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife," erstarrte, versteinerte „Intelligenz;" sie ist es nur an sich, bleibt so in der Aeußerlichkeit: „daher in ihren Phänomenen,"

[1] Aus den Vorlesungen von 1805–1806.

wenn auch „noch bewußtlos, schon der intelligente Charakter durchblickt. Das höchste Ziel, sich selbst zum Objecte zu werden, erreicht die Natur" (statt Natur müßte es Idee der Natur heißen) dann „erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts Anderes, als der Mensch, oder allgemeiner Das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit Dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird. Durch diese Tendenz, die Natur intelligent zu machen, wird die Naturwissenschaft zur Natur-Philosophie." Der intelligente Charakter der Natur ist so als Bedürfniß der Wissenschaft ausgesprochen. — Die andere Bestimmung ist, daß „das Subjective zum Ersten gemacht wird." So ist hier „die Aufgabe die: Wie ein Objectives hinzukomme, das mit ihm übereinstimmt? Vom Subjectiven als vom Ersten und Absoluten auszugehen, und das Objective aus ihm entstehen zu lassen," das ist der entgegengesetzte Gang; die Betrachtung desselben ist der Inhalt der wahren Transscendental-Philosophie, wie Schelling diese Wissenschaft damals selber genannt hat: „die andere nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie." Das Organ der Transscendental-Philosophie ist das Subjective, das Produciren des innern Handelns. Das Produciren und Reflectiren auf dieß Produciren, das Bewußtlose und Bewußte in Einem, ist der ästhetische Act der Einbildungskraft.[1] So sind im Allgemeinen diese beiden Gänge sehr bestimmt ausgedrückt: die Durchführung der Natur zum Subject, und die des Ichs zum Object. Die wahre Durchführung aber könnte nur auf logische Weise geschehen, denn diese enthält den reinen Gedanken; aber die logische Betrachtung ist das, wozu Schelling in seiner Darstellung nie gekommen ist.

a. In Ansehung des Ich, als Grundlage der Transscendental-Philosophie, geht Schelling nun ebenso zu Werke, wie Fichte,

[1] Schelling: System d. transscendentalen Idealismus, S. 1—7, 17—21.

indem er vom Factum des Wissens anfängt, „in welchem der Inhalt durch die Form und die Form durch den Inhalt bedingt ist;" dieß ist formell A=A. Aber ist A? Ich ist „der Punkt, wo Subject und Object unvermittelt Eins sind;" das Ich ist sogleich Ich=Ich, Subject-Object; und das ist der Act des Selbstbewußtseyns, worin ich für mich mir Gegenstand bin. Im Selbstbewußtseyn ist ein Unterschied von mir nicht vorhanden; die Unterschiedenen sind unmittelbar identisch, und diesem Selbstbewußtseyn gegenüber ist noch nichts. Was es mit dem äußerlichen Objecte für eine Bewandtniß habe, ist eben die Frage, die erst im weitern Verlauf der Entwickelung entschieden werden muß. Nur der Begriff des Ich ist festzuhalten: „Der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt sich zum Objecte wird, und das Ich selbst (das Object) sind absolut Eins; außer diesem Act ist Ich nichts." Es ist der Act, wodurch das Denken sich zum Objectiven macht, und worin Ich mit dem Objectiven, dem Gedanken in Uebereinstimmung gesetzt wird; und von diesem Standpunkte aus wäre aufzuzeigen, wie Ich zum Objectiven fortgeht. „Ich, als reiner Act, als reines Thun, ist im Wissen selbst nicht objectiv, deßwegen, weil es Princip alles Wissens ist. Soll es Object des Wissens werden, so muß dieß durch eine vom gemeinen Wissen ganz verschiedene Art zu wissen geschehen." Das unmittelbare Bewußtseyn dieser Identität ist das Anschauen, innerlich aber wird es „die intellectuelle Anschauung;" sie „ist ein Wissen, das Produciren seines Objects ist: sinnliche Anschauung ist Anschauen, das erscheint so, daß das Anschauen selbst vom Angeschauten verschieden ist. Die intellectuelle Anschauung ist nun Organ alles transscendentalen Denkens," überhaupt der Act des reinen Selbstbewußtseyns; „Ich ist nichts Anderes, als ein sich selbst zum Object werdendes Produciren. Die Wissenschaft kann von nichts Objectivem ausgehen," sondern vom „Nicht-Objectiven, das sich selbst zum Objecte wird" als „ursprüngliche Duplicität. Der Idealismus

ist der Mechanismus des Entstehens der objectiven Welt aus dem innern Princip der geistigen Thätigkeit." [1]

Schelling nimmt so einerseits Bezug auf die Fichte'sche Philosophie, und andererseits macht auch er, wie Jacobi, zum Princip das unmittelbare Wissen, — die intelligente Anschauung, die der Mensch haben müsse, wenn er philosophiren will. Das Weitere aber ist, daß ihr Inhalt nicht mehr das Unbestimmte, das Wesen der Wesen, sondern nun auch das Absolute, Gott, das Anundfürsichseyende ist: aber als concret, d. h. als sich in sich vermittelnd, als die absolute Einheit oder Indifferenz des Subjectiven und Objectiven ausgedrückt. Die intellectuelle Anschauung ist das Schweben der Fichte'schen Einbildungskraft zwischen zwei Richtungen. Was die Form der intellectuellen Anschauung anbetrifft, so ist darüber schon (S. 493) gesprochen; es ist die bequemste Manier, die Erkenntniß auf das zu setzen, — was einem einfällt. Aber das unmittelbare Wissen von Gott als einem geistigen ist nur im Bewußtseyn christlicher Völker, nicht für andere. Noch zufälliger erscheint dieß unmittelbare Wissen als intellectuelle Anschauung des Concreten, oder Identität der Subjectivität und Objectivität. Intellectuell ist diese Anschauung zwar, weil sie Vernunftanschauung ist, und als Erkenntniß zugleich absolut Eins ist mit dem Gegenstande der Erkenntniß. Dieses Anschauen ist aber, obgleich selbst das Erkennen, doch noch nichts Erkanntes; es ist das Unvermittelte, Geforderte. Als so ein Unmittelbares muß man sie haben; und Etwas, das man haben kann, kann man auch nicht haben. Indem also die unmittelbare Voraussetzung der Philosophie ist, daß die Individuen haben die unmittelbare Anschauung von dieser Identität des Subjectiven und Objectiven, so hat dieß der Schelling'schen Philosophie das Ansehen gegeben, als ob ihre Bedingung in den Individuen ein eigenes Kunsttalent, Genie, oder Zustand des Gemüths erfordere, überhaupt etwas Zufälliges sey, das nur Sonntagskinder hätten. Denn das Unmittelbare, Angeschaute ist in der Form eines Seyenden, also nichts Nothwendiges; und wer die intellectuelle Anschauung nicht versteht, muß eben meinen, er besitze sie nicht. Oder, um sie zu verstehen, muß man sich Mühe geben, sie zu haben; ob man sie aber hat oder nicht, kann man nicht wissen, — nicht daraus, daß man sie versteht: denn man kann bloß meinen, sie zu verstehen. Die Philosophie aber ist, ihrer Natur nach, fähig, allgemein zu seyn; denn ihr Boden ist das Denken, und eben dadurch ist der Mensch Mensch. Also das Princip Schelling's ist zwar ein schlechthin allgemeines; wenn aber eine bestimmte Anschauung, ein bestimmtes Bewußtseyn gefordert wird, wie das Bewußtseyn oder die Anschauung der Identität des Subjectiven und Objectiven, so ist dieß bestimmte, besondere Denken noch nicht darin enthalten.

[1] Schelling: System des transscendentalen Idealismus, S. 24–46, 49–52, 55–58, 63–65.

In dieser Form nun aber des Wissens des Absoluten als concret, und näher in der Form der Einheit des Subjectiven und Objectiven, vornehmlich hat sich die Philosophie als Schelling'sche Philosophie von dem gewöhnlichen vorstellenden Bewußtseyn und seiner Weise der Reflexion geschieden. Schelling hat die Popularität noch weniger, als Fichte erreicht (s. oben, S. 577—578); denn das Concrete ist, seiner Natur nach, gleich speculativ. Der concrete Inhalt, Gott, Leben, oder welche besondere Form er hat, ist wohl Inhalt und Gegenstand des natürlichen Bewußtseyns; aber die Schwierigkeit ist, daß das, was im Concreten enthalten ist, seinen unterschiedenen Bestimmungen nach concret gedacht, die Einheit gefaßt werde. Es ist der Standpunkt des Verstandes, zu entzweien, zu unterscheiden, und die endlichen Gedankenbestimmungen gegen einander festzuhalten; die Forderung des Philosophirens aber ist, diese unterschiedenen Gedanken zusammen zu bringen. Unendlich und endlich, Ursach und Wirkung, positiv und negativ auseinanderzuhalten, damit fängt das Denken an; da dieß das Gebiet des reflectirenden Bewußtseyns ist, so hat denn das

alte metaphysicirende Bewußtseyn dieß mitmachen können: aber das Speculative ist, diesen Gegensatz vor sich zu haben und ihn aufzulösen. So ist hier bei Schelling die speculative Form wieder emporgekommen, und die Philosophie ist so wieder ein Eigenthümliches geworden; das Princip der Philosophie, das vernünftige Denken an sich hat die Form des Denkens erhalten. In der Schelling'schen Philosophie ist so auch wieder der Inhalt, die Wahrheit, zur Hauptsache geworden, wogegen in der Kantischen Philosophie das Interesse sich besonders so ausgesprochen hat, daß das subjective Erkennen untersucht werden solle. — Dieß ist nun der Standpunkt der Schelling'schen Philosophie überhaupt.

b. Indem dann in weiterer Analyse auch der Unterschied des Subjects und Objects eintritt und aufgenommen wird, so ergiebt sich das Verhältniß des Ichs zu seinem Andern; das ist der zweite Satz bei Fichte, worin die Beschränkung des Ich durch sich selbst gesetzt ist. Das Ich setzt sich sich selbst entgegen, indem es sich als durch das Nicht-Ich bedingt setzt; das ist der unendliche Anstoß, denn dieses Bedingtseyn ist das Ich selbst. Schelling sagt einerseits: „Ich ist als Ich unbegrenzt, nur insofern es begrenzt ist," sich auf Nicht-Ich bezieht. Nur so ist Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn ist eine leere Bestimmung; durch seine Selbstanschauung wird das Ich sich endlich. „Dieser Widerspruch läßt sich nur dadurch lösen, daß Ich in dieser Endlichkeit sich unendlich wird, d. h. sich anschaut als ein unendliches Werden." Die Beziehung des Ich auf sich und auf den unendlichen Anstoß sind unzertrennlich. Andererseits heißt es: „Ich ist nur begrenzt, insofern es unbegrenzt ist;" diese Schranke ist also nothwendig, um darüber hinausgehen zu können. Dieser Widerspruch, der vorhanden ist, bleibt, wenn auch Ich das Nicht-Ich immer beschränkt. „Beide Thätigkeiten, die in's Unendliche hinausgehende, begrenzbare, reelle, objective Thätigkeit, und die begrenzende, ideelle, setzen sich wechselseitig voraus. Der Idealismus reflectirt bloß auf die Eine, der Realismus auf die andere, der transscendentale Idealismus auf beide." [1] Das ist eine Verwirrung in Abstractionen.

c. „Weder durch die begrenzende noch durch die begrenzte Thätigkeit kommt das Ich zum Selbstbewußtseyn. Es ist sonach eine dritte, aus beiden zusammengesetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseyns entsteht; diese dritte ist die zwischen beiden schwebende, — der Streit entgegengesetzter Richtungen." Es ist nur wesentliche Beziehung, relative Identität; der Unterschied bleibt so immer darin vorhanden. „Dieser Streit wird nicht in einer einzigen Handlung, sondern nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können;" d. h. die Auflösung des Gegensatzes zwischen den beiden Richtungen des Ich in sich und nach Außen ist, im unendlichen Progreß, nur eine scheinbare. Damit sie vollständig sey, müßte die ganze innerliche und äußerliche Natur in allem ihrem Detail dargestellt werden; die Philosophie kann aber nur die Haupt-Epochen aufstellen. „Wenn alle Zwischenglieder der Empfindung dargelegt werden könnten, so müßte uns das auf eine Deduction aller Qualitäten in der Natur führen; was unmöglich ist." Dieses Dritte, was die Vereinigung unmittelbar in sich enthält, ist nun ein Denken, in dem die Besonderheit schon enthalten ist. Das ist der Kantische intuitive Verstand, die intelligente Anschauung oder anschauende Intelligenz; Schelling nennt eben intellectuelle Anschauung besonders diese absolute Einheit der Widersprüche. Das Ich ist hier nicht einseitig gegen Anderes: es ist Identität des Bewußtlosen und Bewußten, aber nicht eine solche, deren Grund im Ich selbst liegt. [2]

Dieses Ich muß das absolute Princip seyn: „Die ganze Philosophie geht von einem Princip aus, das als das absolut Identische nicht-objectiv ist." Denn ist es objectiv, so ist dgmit gleich Trennung gesetzt, und ein Anderes steht ihm gegenüber; das

[1] Schelling: System d. transscendentalen Idealismus, S. 69–70, 72–79.
[2] Ebendaselbst, S. 85–86, 89, 98, 442–444.

Princip ist aber die Auflösung dieses Grundsatzes, und darum an und für sich nicht-objectiv. „Wie soll solches Princip nun zum Bewußtseyn hervorgerufen und verstanden werden, was nothwendig ist, wenn es Bedingung des Verstehens der ganzen Philosophie ist? Daß es durch Begriffe ebenso wenig aufgefaßt als dargestellt werden könne, bedarf keines Beweises." Begriff nennt Schelling nämlich gemeine Verstandes-Kategorie; Begriff ist aber das concrete, in sich unendliche Denken. „Es bleibt also nichts übrig, als daß es in einer unmittelbaren Anschauung dargestellt werde. Wenn es nun eine solche Anschauung gäbe, welche das absolut Identische, an sich weder Subjective noch Objective, zum Object hat, und man sich für solche, die" doch „nur eine intellectuelle seyn kann, auf die unmittelbare Erfahrung beriefe," so wäre die Frage: „Wodurch kann man nun diese Anschauung wieder objectiv machen, d. h., wie kann außer Zweifel gesetzt werden, daß sie nicht auf einer subjectiven Täuschung beruhe, wenn es nicht eine allgemeine, von allen Menschen anerkannte Objectivität jener Anschauung giebt?" Dieses intellectuelle Princip an sich sollte also in einer Erfahrung gegeben werden, damit man sich darauf berufen könne. „Die Objectivität der intellectuellen Anschauung ist die Kunst. Das Kunstwerk nur reflectirt mir, was sonst durch Nichts reflectirt wird: jenes absolut Identische, was selbst im Ich schon sich getrennt hat." Die Objectivität der Identität und das Wissen derselben ist die Kunst; in Einer und derselben Anschauung ist hier Ich seiner sich bewußt und bewußtlos.[1] Diese objectiv gewordene intellectuelle Anschauung ist objective sinnliche Anschauung; — eine andere Objectivität aber, ist der Begriff, die eingesehene Nothwendigkeit:

Es wird also sowohl für den Inhalt der Philosophie ein Princip vorausgesetzt, als auch für das subjective Philosophiren: es wird einerseits gefordert, man solle sich intellectuell anschauend verhalten; auf der andern Seite soll dieses Princip doch auch bewährt werden, und dieses geschieht nun im Kunstwerk. Dieses ist die höchste Weise der Objectivirung der Vernunft, weil darin sinnliche Vorstellung mit Intellectualität geeint ist, das sinnliche Daseyn nur Ausdruck von Geistigkeit ist. Die höchste Objectivität, die das Subject erlangt, die höchste Identität des Subjectiven und Objectiven ist nun das, was Schelling Einbildungskraft nennt. Die Kunst wird so als das Innerste und Höchste gefaßt, das in Einem das Intellectuelle und Reelle producire: und das Philosophiren vorgestellt als diese Genialität der Kunst. Aber Kunst und Einbildungskraft ist nicht das Höchste. Denn die Idee, der Geist kann nicht auf eine Weise wahrhaft ausgedrückt werden, wie die, in der die Kunst ihre Idee ausdrückt. Dieß ist immer eine Weise der Anschauung: und wegen dieser sinnlichen Form der Existenz kann das Kunstwerk dem Geiste nicht entsprechen. Indem so der letzte Punkt als Einbildungskraft, als Kunst bezeichnet ist, so ist dieß selbst im Subject ein untergeordneter Standpunkt; und so ist dieser Punkt selbst nicht jene absolute Identität des Subjectiven und Objectiven. Das vernünftige speculative Denken ist also zwar nach seinem subjectiven Denken gefordert; aber man kann nichts Anderes sagen, als: Du hast die intellectuelle Anschauung nicht, wenn Dir dieses falsch erscheint. Etwas zu beweisen, begreiflich zu machen, fällt also weg; das richtige Auffassen wird direct gefordert, die Idee also als Princip assertorisch vorangestellt. Das Absolute ist die absolute Identität des Subjectiven und Objectiven, die absolute Indifferenz des Reellen und Ideellen, der Form und des Wesens, des Allgemeinen und Besondern; in dieser Identität Beider ist weder das Eine, noch das Andere. Es ist aber auch nicht abstracte, leere, trockene Einheit; das wäre die logische Identität, das Klassificiren nach Gemeinschaftlichem, wo der Unterschied draußen liegen bleibt. Die Identität ist concret, sowohl Subjectivität als Objectivität; sie sind als aufgehobene, ideelle darin enthalten. Zur Vorstellung kann diese Identität leicht ge-

[1] Schelling: System d. transscendentalen Idealismus, S. 471—472, 475.

bracht werden: Die Vorstellung z. B. ist subjectiv, sie hat zugleich bestimmten Inhalt des Außereinander; dennoch ist die Vorstellung einfach, — es ist Ein Act, Eine Einheit.

Das Mangelhafte in der Schelling'schen Philosophie ist hiernach, daß der Punkt der Indifferenz des Subjectiven und Objectiven, oder der Begriff der Vernunft, absolut vorausgesetzt wird, ohne daß es bewiesen wird, daß dieß das Wahre ist. Oft braucht Schelling die Form Spinoza's, stellt Ariome auf. Man will, wenn man philosophirt, daß es so ist, bewiesen haben. Wird aber mit der intellectuellen Anschauung angefangen, so ist das ein Orakel, das man sich um deßwillen gefallen lassen soll, weil eben die Forderung gemacht ist, daß man intellectuell anschaue. Der wahrhafte Beweis, daß diese Identität des Subjectiven und Objectiven das Wahrhafte ist, könnte vielmehr nur so geführt werden, daß Jedes für sich untersucht wird in seinen logischen, d. h. wesentlichen Bestimmungen: woran sich sodann ergeben müßte, daß das Subjective dieß ist, sich zu verwandeln in Objectives, und das Objective dieß ist, nicht so zu bleiben, sondern sich subjectiv zu machen. Ebenso müßte man am Endlichen selbst aufzeigen, daß es den Widerspruch in sich enthielte, und sich zum Unendlichen machte; so hätten wir also die Einheit des Endlichen und Unendlichen. Bei solchem Verfahren wird diese Einheit der Entgegengesetzten nicht vorn hingestellt, sondern es wird an ihnen selbst gezeigt, daß ihre Wahrheit ihre Einheit ist, jedes für sich aber einseitig: daß ihr Unterschied sich verkehrt, umschlägt in diese Einheit; — da der Verstand meint, an den Unterschieden habe er ein Festes. So wäre dann das Resultat der denkenden Betrachtung, daß jedes Moment sich unter der Hand zu seinem Gegentheile macht, und nur die Identität beider die Wahrheit ist. Der Verstand nennt allerdings diese Verwandlung Sophisterei, Hocuspocus, Gaukelei u. s. f. Als Resultat wäre diese Identität nach Jacobi freilich ein Bedingtes, Hervorgebrachtes. Aber zu bemerken ist, daß es eine Einseitigkeit enthält, das

Resultat der Entwickelung bloß als Resultat aufzufassen; es ist ein Proceß, der ebenso das Vermitteln in sich ist: so daß dieß Vermitteln selbst wieder aufgehoben, und als unmittelbar gesetzt wird. Schelling hat wohl diese Vorstellung im Allgemeinen gehabt, hat sie aber nicht auf bestimmte logische Weise durchgeführt; — sondern sie ist bei ihm eine unmittelbare Wahrheit geblieben, die nur durch intellectuelle Anschauung bewährt wird. Das ist die Hauptschwierigkeit bei der Schelling'schen Philosophie. Dann hat man sie mißverstanden, platt gemacht. Es ist leicht zu zeigen, daß das Subjective und Objective verschieden sind. Wären sie nicht unterschieden, so wäre damit nichts zu machen, so wenig als mit A = A; aber sie sind entgegengesetzt als Eins. In allem Endlichen ist eine Identität vorhanden, und nur diese ist wirklich; aber außer, daß das Endliche diese Identität ist, ist es auch Nicht-Uebereinstimmung der Subjectivität und Objectivität, des Begriffs und der Realität, — und darin besteht eben die Endlichkeit. Diesem Principe Schelling's fehlt also die Form, die Nothwendigkeit; es ist nur so hingestellt. Schelling scheint mit Plato, wie mit den Neuplatonikern, dieß gemein zu haben, das Wissen in die innere Anschauung der ewigen Ideen zu setzen, worin die Erkenntniß unvermittelt im Absoluten ist. Allein wenn Plato von dieser Anschauung der Seele, die von allem endlichen, empirischen oder reflectirten, Erkennen sich befreit hat, und die Neuplatoniker von der Entzückung des Denkens sprechen, in welcher das Erkennen unmittelbares Erkennen des Absoluten ist: so ist dabei wesentlich dieser Unterschied zu bemerken, daß mit Plato's Erkennen des Allgemeinen oder seiner Intellectualität, worin aller Gegensatz sich als ein realer aufhebt, die Dialektik vergesellschaftet ist, d. h. die begriffene Nothwendigkeit des Aufhebens dieser Gegensätze; daß Plato nicht damit anfängt, sondern bei ihm die Bewegung vorhanden ist, worin sie sich aufheben. Das Absolute ist selbst als diese Bewegung des Sichaufhebens zu fassen; dieß ist dann erst wirkliches Erkennen und Erkennen des Absoluten. Bei Schelling hat diese Idee nun aber nicht die Dialektik,

als durch welche jene Gegensätze sich selbst zum Uebergehen in ihre Einheit bestimmen, und damit begriffen werden.

2. In folgenden Darstellungen that sich dann, indem Schelling mit der Idee des Absoluten als Identität des Subjectiven und Objectiven anfängt, auch das Bedürfniß hervor, diese Idee zu beweisen, — und zwar in den beiden Zeitschriften für speculative Physik. Aber ist jene Manier einmal angenommen, so ist der Fortgang nicht die immanente Entwickelung aus der speculativen Idee, sondern geschieht nach der Weise äußerer Reflexion; Schelling's Beweise sind so höchst formell geführt, so daß sie eigentlich immer das voraussetzen, was bewiesen werden soll. Das Axiom nimmt die Hauptsache im Voraus an; und so ist schon Alles geschehen. Z. B.: „Das Innere des Absoluten oder das Wesen desselben kann nur als absolute, durchaus reine und ungetrübte Identität gedacht werden. Denn das Absolute ist nur absolut, und was in demselben gedacht wird, ist nothwendig und immer Dasselbe, nämlich nothwendig und immer absolut. Wäre die Idee des Absoluten ein allgemeiner Begriff" (eine Vorstellung), „so würde dieß nicht hindern, daß in ihm, dieser Einheit der Absolutheit unerachtet, eine Differenz angetroffen würde. Denn die verschiedensten Dinge sind doch im Begriff immer Eins und identisch, wie ein Rechteck, Vieleck und Cirkel Figuren sind. Die Möglichkeit der Differenz aller Dinge bei vollkommener Einheit im Begriff liegt in der Art, wie das Besondere in ihnen dem Allgemeinen verbunden ist. Im Absoluten fällt dieß gänzlich hinweg, weil es zu seiner Idee gehört, daß das Besondere in ihm auch das Allgemeine, das Allgemeine das Besondere, und durch diese Einheit auch ferner Form und Wesen in ihm Eins seyen. Mithin folgt in Ansehung des Absoluten unmittelbar daraus, daß es absolut ist, auch die absolute Ausschließung aller Differenz aus seinem Wesen." [1]

[1] Schelling: Neue Zeitschrift für speculative Physik, B. I, Stück I, S. 52–53.

In dem ersten der beiden genannten Werke, in der „Zeitschrift für speculative Physik," hat nun Schelling für's Erste die Spinozistische Substanz, das einfache absolute Wesen wieder hervorgerufen, indem er eben von der absoluten Identität des Subjectiven und Objectiven ausgeht. Hier hat er auch, wie Spinoza, die geometrische Methode gebraucht: Axiome, dann Sätze, die den Beweis führen, ferner abgeleitete Sätze u. s. w. aufgestellt. Aber diese Methode hat keine wahrhafte Anwendung auf die Philosophie. Schelling hat hierbei gewisse Formen des Unterschieds vorausgesetzt, die er Potenzen nennt, und von Eschenmayer, der sie aufbrachte (s. S. 586), aufgenommen hat; [1] es sind die fertigen Unterschiede, deren sich Schelling bedient. Die Philosophie muß aber keine Formen aus andern Wissenschaften, wie hier aus der Mathematik, nehmen. Die Hauptform ist bei Schelling dann die von Kant wieder in Erinnerung gebrachte Form der Triplicität, als erste, zweite und dritte Potenz.

Wie nun Fichte mit Ich=Ich anfängt, so gleichfalls Schelling, oder mit der absoluten Anschauung als Satz oder Definition des Absoluten ausgedrückt, daß „die Vernunft absolute Indifferenz des Subjects und Objects ist:" so daß es weder das Eine noch das Andere ist, sondern Beide darin ihre wahre Bestimmung haben, und dieser, wie aller Gegensatz, schlechthin vertilgt ist. Die wahrhafte Realität des Subjects und Objects wird allein darin gesetzt, daß das Subject nicht in der Bestimmtheit, Subject gegen Object zu seyn, wie in der Fichte'schen Philosophie, als an sich seyend gesetzt wird, sondern als Subject-Object, als Identität Beider: eben das Object nicht nach seiner ideellen Bestimmtheit als Object, sondern insofern als es selbst absolut ist, oder die Identität des Subjectiven und Objectiven.

[1] Kritisches Journal der Philosophie, herausgegeben von Schelling und Hegel, Bd. I, St. 1, S. 67; Schelling: Zeitschrift für speculative Physik, Band II, Heft II, Vorerinnerung, S. XIII.

Der Ausdruck Indifferenz aber ist zweideutig, denn er heißt Gleichgültigkeit gegen Beides; und so hat es den Schein, als ob die Erfüllung der Indifferenz, wodurch sie erst concret ist, gleichgültig sey. Das Subject, verlangt dann Schelling, muß nicht mit der Reflexion behaftet seyn; das ist die Verstandesbestimmung, die, ebenso wie die sinnliche Wahrnehmung, das Außereinander der sinnlichen Dinge enthält. Die absolute Indifferenz ist bei Schelling, der Form ihres Seyns nach, als A=A gesetzt; und diese Form ist ihm die Erkenntniß der absoluten Identität, die aber von dem Seyn oder Wesen derselben unzertrennlich ist. [1]

So tritt also wohl der Gegensatz, als Form und Wesen, an diesem Absoluten hervor, wird aber als ein nur relativer oder unwesentlicher bestimmt: „Zwischen Subject und Object ist keine andere, als quantitative Differenz möglich. Denn es ist keine qualitative Differenz Beider denkbar," weil die absolute Identität „nur der Form ihres Seyns nach, nicht dem Wesen nach, als Subject und Object gesetzt ist. Es bleibt sonach nur eine quantitative Differenz übrig," d. h. nur die der Größe: da der Unterschied doch vielmehr qualitativ gefaßt und so gezeigt werden muß als ein Unterschied, der sich aufhebt. Diese quantitative Differenz, sagt Schelling, ist die Form actu: „Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven ist der Grund aller Endlichkeit. Jede bestimmte Potenz bezeichnet eine bestimmte quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven. Jedes einzelne Seyn ist gesetzt durch eine quantitative Differenz der Subjectivität und Objectivität. Das Einzelne drückt die absolute Identität unter einer bestimmten Form des Seyns aus:" so daß jede Seite selber eine relative Totalität, A=B, und zugleich in der einen der eine Factor, in der andern der andere Factor überwiegend ist, Beide aber absolute Identität bleiben. [1] Dieß ist ungenügend, denn es giebt noch andere Bestimmungen; die Differenz ist allerdings qualitativ, obgleich dieß nicht die absolute Bestimmung ist. Die quantitative Verschiedenheit ist kein wahrhafter Unterschied, sondern ein ganz äußerliches Verhältniß; und auch das Uebergewicht des Subjectiven und Objectiven ist keine Gedanken-Bestimmung, sondern nur eine sinnliche.

[1] Schelling: Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft II, §. 1, S. 1–2; §. 4, S. 4; §. 16–18, S. 10–12.

Das Absolute selbst, insofern auf das Setzen des Unterschieds Rücksicht genommen wird, bestimmt Schelling nun „als die quantitative Indifferenz des Subjectiven und Objectiven: In Bezug auf die absolute Identität, ist keine quantitative Differenz denkbar. Die quantitative Differenz ist nur außerhalb der absoluten Identität und außerhalb der absoluten Totalität möglich. Es ist nichts an sich außerhalb der Totalität, sondern nur vermöge willkührlicher Trennung des Einzelnen vom Ganzen. Die absolute Identität ist nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven." Die quantitative Differenz, welche außerhalb der absoluten Identität und Totalität erscheint, ist also an sich nach Schelling die absolute Identität selbst, folglich nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven denkbar. „Dieser Gegensatz findet also gar nicht Statt an sich, oder vom Standpunkte der Speculation aus. Von diesem aus ist A so gut, als B; denn A wie B ist die ganze absolute Identität, die nur unter den beiden Formen, aber unter beiden gleich existirt. Die absolute Identität ist das Universum selbst. Die Form des Seyns derselben kann unter dem Bilde einer Linie gedacht werden," nach folgendem Schema:

$$\frac{\overset{+}{A}=B \qquad\qquad A=\overset{+}{B}}{A=A}$$

„worin nach jeder Richtung dasselbe Identische, aber nach entgegengesetzten Richtungen mit überwiegendem A oder B ge-

[1] Schelling: Zeitschrift für spekulative Physik, §. 22–24, S. 13–15; §. 37–38, S. 22–23; §. 40–42, S. 25–26.

setzt ist." [1] Die näheren Hauptmomente des Anfangs sind folgende.

Die erste Potenz ist, daß die erste quantitative Differenz des Absoluten, oder „die erste relative Totalität die Materie ist. Beweis: A = B ist weder als relative Identität, noch als relative Duplicität etwas Reelles. Als Identität kann A = B im Einzelnen, wie im Ganzen, nur durch die Linie ausgedrückt werden," — erste Dimension. „Aber in jener Linie ist A durchgängig als seyend gesetzt," d. h. zugleich auf B bezogen. „Also setzt diese Linie durchgängig A = B als relative Totalität voraus; die relative Totalität ist also das erste Vorausgesetzte, und wenn die relative Identität ist, so ist sie nur durch jene," — Duplicität, zweite Dimension. „Ebenso setzt die relative Duplicität die relative Identität voraus. Relative Identität und Duplicität sind in der relativen Totalität zwar nicht actu, aber doch potentia enthalten. Es müssen also die beiden Entgegengesetzten sich wechselseitig auslöschen in einer dritten" Dimension. „Die absolute Identität, als unmittelbarer Grund der Realität von A und B in der Materie, ist die Schwerkraft. A oder B überwiegend, sind Jenes Attractiv-, Dieses Expansiv-Kraft. Das quantitative Setzen der Attractiv- und Expansiv-Kraft geht in's Unendliche; ihr Gleichgewicht existirt im Ganzen, nicht im Einzelnen." [2] Von der Materie, als der ersten Indifferenz in der Unmittelbarkeit, geht Schelling nun zu weitern Bestimmungen über.

Die zweite Potenz (A^2) ist das Licht, diese Identität selbst als seyend gesetzt; insofern A = B, ist auch A^2 gesetzt. Dieselbe Identität, „unter der Form der relativen Identität," d. h. der hervortretenden Polarität „von A und B gesetzt, ist Cohäsions-Kraft. Die Cohäsion ist die Impression der Selbst-" (des Lichts) „oder Ichheit in der Materie, wodurch sie zuerst als Besonderes aus der allgemeinen Identität heraustritt, und sich in das Reich der Form erhebt." Planeten, Metalle und andere Körper bilden eine Reihe, welche unter der Form dynamischer Cohäsion besondere Cohäsions-Verhältnisse ausdrückt, wo nach der einen Seite die Contraction, nach der andern die Expansion überwiegend ist. Diese Potenzen erscheinen bei Schelling als Nord- und Süd-, Ost- und West-Polarität: ferner ihre Verwickelungen als Nord-West, Süd-Ost u. s. w. Zur letzten rechnet er Mercur, Venus, Erde u. s. f. Er fährt fort: „Die Cohäsion außerhalb des Indifferenzpunkts nenne ich passive. Nach der negativen Seite" (Pole) „zu fallen einige der dem Eisen am nächsten stehenden, hierauf die sogenannten edlen Metalle," dann der „Diamant, zuletzt der Kohlenstoff, die größte passive Cohärenz. Nach der positiven Seite fallen wiederum einige Metalle, durch welche sich die Cohärenz des Eisens verliert," d. h. der Auflösung nähert, und zuletzt „in den Stickstoff verschwindet." Die active Cohäsion ist der Magnetismus, und das materielle Universum ein unendlicher Magnet. Der magnetische Proceß ist die Differenz in der Indifferenz, und die Indifferenz in der Differenz, also die absolute Identität als solche. Der Indifferenzpunkt des Magnets ist das Weder-Noch und Sowohl-Als auch; potentia sind die Pole dasselbe Wesen, nur unter entgegengesetzten Factoren gesetzt. Beide Pole sind „nur mit überwiegendem + oder —", nicht reine Abstractionen. „Im Totalmagnet ist der empirische Magnet der Indifferenzpunkt. Der empirische Magnet ist das Eisen. Alle Körper sind bloße Metamorphosen des Eisens, — sind potentialiter im Eisen enthalten. Je zwei differente Körper, die sich berühren, setzen in sich wechselseitig relative Cohäsions-Verminderung und Erhöhung. Diese wechselseitige Cohäsions-Veränderung durch Berührung zweier differenter Körper ist die Elektricität; der

[1] Schelling: Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft II, §. 25—26, 28, 30—32, S. 15—19; §. 44, 46, S. 27—29.

[2] Schelling: Zeitschrift für speculative Physik, Bd. II, Heft II, §. 50, Erl. 1, §. 51, S. 34—36; §. 54, S. 40; §. 56, Zus. 2, §. 57, und Erl. S. 42—44.

cohäsionsvermindernde Faktor +E ist das Potenzirende des Wasserstoffs, — E das Potenzirende des Sauerstoffs. „Die Totalität des dynamischen Processes wird nur durch den chemischen Proceß dargestellt.“ [1]

„Unmittelbar durch das Gesetztseyn der dynamischen Totalität ist das Hinzutreten des Lichts zum Product gesetzt. Der Ausdruck des Totalproducts ist also Licht mit der Schwerkraft verbunden; unmittelbar durch das Gesetztseyn der relativen Totalität der ganzen Potenz ist die Schwerkraft zur bloßen Form des Seyns der absoluten Identität herabgesetzt.“ Das ist die dritte Potenz (A^3), der Organismus. [2] Schelling hat sich in zu viele Einzelnheiten ausgelassen, eine Construction des ganzen Universums geben wollen. Jedoch hat er diese Darstellung Theils nicht vollendet, Theils sich vornehmlich an das Ansichseyn gehalten, und den Formalismus des äußerlichen Construirens nach einem vorausgesetzten Schema hineingemischt. In dieser Darstellung ist er so in der Entwickelung nur fortgegangen bis zum Organismus, und nicht an die Darstellung der andern Seite der Wissenschaft, nämlich der Philosophie des Geistes, gekommen. Nach der Idee dieser Construction hat nun Schelling das natürliche Universum, besonders den Organismus, zu verschiedenen Malen mehr auszuführen angefangen. Er verbannt alle diese leeren allgemeinen Worte von Vollkommenheit, Weisheit, äußerer Zweckmäßigkeit; oder das Kantische, daß unser Erkenntnißvermögen sie so betrachte, verwandelt er darin, daß die Natur so beschaffen sey. Er hat nach Kant's dürftigem Anfange, in der Natur den Geist aufzuzeigen, vorzüglich diese Naturbetrachtung wieder angefangen, im gegenständlichen Wesen denselben Schematismus, denselben Rhythmus zu erkennen, der im Ideellen Statt findet; so daß die Natur sich darin darstellt, nicht ein dem Geiste Fremdes, sondern eine Projection desselben in die gegenständliche Weise überhaupt zu seyn.

[1] Schelling: Zeitschrift für spec. Phys. Bd. II, Heft II, §. 62—64, Seite 47—48; §. 92—93, S. 59—60; §. 67—69, S. 49—50; §. 95, S. 64—68 (Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. II, S. 92—93, 98, 117—119; Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, S. 297); §. 76—78, S. 53; §. 83, und Zus., S. 54; §. 103, Anm., S. 76; §. 112, S. 84.

[2] Ebendaselbst, §. 136—137, S. 109—110; §. 141, Zus. 1, S. 112.

Es ist nun weiter zu bemerken, daß Schelling hierdurch der Urheber der neuern Naturphilosophie geworden ist, indem er die Natur als die Anschauung oder den Ausdruck des Begriffs und seiner Bestimmungen aufzuzeigen angefangen hat. Die Naturphilosophie ist keine neue Wissenschaft; wir hatten sie immer, z. B. bei Aristoteles u. s. w. Die Engländische Philosophie ist auch nur Fassen des Natürlichen in Gedanken; Kräfte, Gesetze der Natur sind Grundbestimmungen. Der Gegensatz von Physik und Natur-Philosophie ist also nicht der Gegensatz von Nichtdenken und Denken der Natur: Naturphilosophie heißt im Ganzen nichts Anderes, als die Natur denkend betrachten; dieß thut die gewöhnliche Physik aber auch, da ihre Bestimmungen von Kräften, Gesetzen u. s. f. Gedanken sind. Nur sind die Gedanken in der Physik formelle Verstandes-Gedanken, deren näherer Stoff und Inhalt nicht durch den Gedanken selbst bestimmt werden kann, sondern aus der Erfahrung genommen werden muß. Allein der concrete Gedanke enthält seine Bestimmung und seinen Inhalt in sich, und lediglich die äußerliche Weise des Erscheinens gehört den Sinnen an. Wenn die Philosophie nun über die Form des Verstandes hinausgeht, und den speculativen Begriff erfaßt hat: so muß sie die Denkbestimmungen, die Kategorien des Verstandes über die Natur ändern. Kant hat hierzu schon den Anfang gemacht; und Schelling hat, in Stelle der gewöhnlichen Metaphysik der Natur, den Begriff derselben zu fassen gesucht. Die Natur ist ihm nichts, als die äußerliche Weise des Daseyns des Systems der Gedankenformen, wie der Geist ist das Daseyn desselben Systems in der Form des Bewußtseyns. Schelling's Verdienst ist also nicht, daß er an das Auffassen der Natur den Gedanken brachte, sondern daß er die Kategorien des Denkens der

Natur änderte; Formen der Vernunft führte er für die Natur ein, und setzte sie, z. B. die Form des Schlusses im Magnetismus, an die Stelle der gewöhnlichen Verstandes-Kategorien. Er hat nicht nur diese Formen in der Natur aufgezeigt, sondern die Natur auch aus solchem Princip zu entwickeln gesucht.

In den „fernern Darstellungen aus dem System der Philosophie," welche die „Neue Zeitschrift für speculative Physik" liefert, hat Schelling andere Formen gewählt; denn er hat sich, wegen unausgebildeter Form und Mangel an Dialektik, in verschiedenen Formen herumgeworfen, weil keine befriedigend ist. Statt Gleichgewicht der Subjectivität und Objectivität sagt er jetzt: Identität des Wesens und der Form, des Allgemeinen und Besondern, des Endlichen und Unendlichen, des Positiven und Negativen, und bestimmt die absolute Indifferenz zufällig bald in dieser, bald in einer andern Form des Gegensatzes. Alle solche Gegensätze kann man gebrauchen; sie sind aber nur abstract, und beziehen sich auf verschiedene Stufen der Entwickelung des Logischen selbst. Form und Wesen unterscheidet Schelling so, daß die Form, für sich betrachtet, das Besondere oder das Hervortreten der Differenz, der Subjectivität, ist. Aber das Wesen ist unmittelbar an ihm selbst die absolute Form oder das absolute Erkennen, ein selbstbewußtes Wesen im Sinne des denkenden Erkennens, — wie es bei Spinoza die Form eines Gegenständlichen, oder Gedachten hatte. Speculative Philosophie besteht in dieser Behauptung, aber nicht als einer für sich seyenden, sondern ist ihre reine Organisation; das Erkennen steht im Absoluten. So hat Schelling dem transscendentalen Idealismus wieder die Bedeutung des absoluten Idealismus gegeben. Diese Einheit des Wesens und der Form ist so, nach Schelling, das Absolute; oder wenn wir das Wesen als das Allgemeine, die Form als das Besondere betrachten: so ist es die absolute Einheit des Allgemeinen und Besondern, oder des Seyns und des Erkennens. Die Differenten, Subject und Object, oder Allgemeines und Besonderes, sind nur ideelle Gegensätze; sie sind im Absoluten schlechthin Eins. Diese Einheit als Form ist die intellectuelle Anschauung, die das Denken und Seyn absolut gleich setzt, und, indem sie das Absolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck seines Wesens wird. Wer die Einbildungskraft nicht hat, sich diese Einheit vorzustellen, entbehrt des Organs der Philosophie. Darin besteht aber die wahre Absolutheit von Allem und Jedem, daß es selbst nicht als Allgemeines und Besonderes, sondern das Allgemeine in dieser seiner Bestimmtheit selbst als Einheit des Allgemeinen und Besondern, und ebenso das Besondere als Einheit Beider erkannt wird. Die Construction besteht eben darin, jedes Besondere, Bestimmte in das Absolute zurückzuführen, oder es zu betrachten, wie es in der absoluten Einheit ist; seine Bestimmtheit ist nur sein ideelles Moment, seine Wahrheit aber eben sein Seyn im Absoluten. Die drei Momente oder Potenzen: der Einbildung des Wesens (des Unendlichen) in die Form (das Endliche) und der Form in das Wesen, welche beide relative Einheiten sind, und das dritte, die absolute Einheit, recurriren so in jedem einzelnen wieder; so daß die Natur, die reelle Seite, als die Einbildung des Wesens in die Form oder des Allgemeinen in's Besondere, selbst wieder diese drei Einheiten an ihr hat, und ebenso die ideelle Seite, — jede Potenz also für sich wieder absolut ist. Dieß ist die allgemeine Idee der wissenschaftlichen Construction des Universums: die Triplicität, welche das Schema des Ganzen ist, in jedem Einzelnen ebenso zu wiederholen, dadurch die Identität aller Dinge zu zeigen, und eben damit sie in ihrem absoluten Wesen so zu betrachten, daß sie alle dieselbe Einheit ausdrücken.[1]

Die nähere Erläuterung ist höchst formell: „Das Wesen wird in die Form, da diese für sich das Besondere (Endliche) ist, dadurch gebildet, daß das Unendliche hinzukommt, die Einheit in die Vielheit, die Indifferenz in die Differenz aufgenommen wird."

[1] Schelling: Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. I, S. 1—77; St. II, S. 1—38.

Die andere Bestimmung ist: „Die Form wird dadurch in das Wesen gebildet, daß das Endliche in das Unendliche, die Differenz in die Indifferenz aufgenommen wird.“ Einbilden, Aufnehmen sind aber nur sinnliche Ausdrücke. „Anders ausgedrückt: das Besondere wird dadurch zur absoluten Form, daß das Allgemeine mit ihm Eins wird, das Allgemeine dadurch zum absoluten Wesen, daß das Besondere mit ihm Eins wird. Diese beiden Einheiten sind aber im Absoluten nicht außereinander, sondern ineinander, und darum das Absolute absolute Indifferenz der Form und des Wesens,“ als Einheit dieser gedoppelten In-Eins-Bildungen. „Durch diese beiden Einheiten werden zwei verschiedene Potenzen bestimmt, an sich aber sind beide die völlig gleichen Wurzeln des Absoluten.“ [1] Das ist eine bloße Versicherung, die beständige Rückkehr nach jeder Unterscheidung, die immer wieder aus dem Absoluten entfernt wird.

„Von der ersten absoluten Ein-Bildung sind in der erscheinenden Natur die Abbildungen, daher Natur, an sich betrachtet, nichts Anderes, als jene Ein-Bildung, wie sie im Absoluten (ungetrennt von der andern) ist. Denn dadurch, daß das Unendliche in das Endliche, wird das Wesen in die Form eingebildet; da nun die Form nur durch das Wesen Realität erlangt, so kann das Wesen, da es in die Form, ohne daß diese (nach der Voraussetzung) gleicherweise in das Wesen eingebildet ist, sich nur als Möglichkeit oder Grund von Realität, nicht aber als Indifferenz der Möglichkeit und Wirklichkeit darstellen. Aber was sich so verhält, nämlich als Wesen, sofern es bloß Grund von Realität, also zwar in die Form, nicht aber hinwiederum die Form in es selbst eingebildet ist, ist, was sich als Natur darstellt. — Das Wesen scheint in die Form, hinwiederum aber scheint auch die Form in das Wesen zurück; dieß ist die andere Einheit,“ das Geistige. „Diese wird dadurch gesetzt, daß das Endliche in das Unendliche aufgenommen wird. Hiermit schlägt die Form,

[1] Schelling: Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. II, Seite 39.

als das Besondere, in das Wesen ein, und wird selbst absolut. Die Form, die in das Wesen eingebildet wird, stellt sich im Gegensatze gegen das Wesen, das in die Form, und welches nur als Grund erscheint, als absolute Thätigkeit und positive Ursache von Realität dar. Die Ein-Bildung der absoluten Form in das Wesen ist, was wir als Gott denken, und von dieser Ein-Bildung sind die Abbilder in der ideellen Welt, welche daher in ihrem Ansich die andere Einheit ist.“ [1] Jede dieser beiden Einbildungen ist nun die ganze Totalität, aber nicht gesetzt, nicht erscheinend als solche, sondern überwiegend mit dem einen oder dem andern Factor; jede der beiden Sphären hat damit an ihr selbst wieder diese Unterschiede, und so kommen in jeder die drei Potenzen vor.

Der Grund, die Natur nur als Grund, ist die Materie, die Schwere, als erste Potenz; diese Einbildung der Form in das Wesen, in der realen Welt, ist der allgemeine Mechanismus, die Nothwendigkeit. Die zweite Potenz aber ist „das Licht, das in der Finsterniß scheint, die in das Wesen gebildete Form. Die absolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten im Realen, daß die Materie ganz Form, die Form ganz Materie ist, ist der Organismus, der höchste Ausdruck der Natur, wie sie in Gott, und Gottes, wie er in der Natur ist, im Endlichen.“ — Auf der ideellen Seite „ist das Wissen das in den Tag der Form gebildete Wesen des Absoluten: das Handeln ein Hineinbilden der Form, als des Besondern, in das Wesen des Absoluten; wie in der reellen Welt die dem Wesen identificirte Form als Licht scheint, so scheint in der ideellen Welt Gott selbst in eigener Gestalt, als die in der Einbildung der Form in das Wesen durchgebrochene lebendige Form, so daß in jeder Rücksicht die ideale und reale Welt sich wieder als Gleichniß und Sinnbild verhalten. Die absolute In-Eins-Bildung der beiden Einheiten

[1] Schelling: Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. II, S. 39—41.

im Idealen, so daß der Stoff ganz Form, die Form ganz Stoff ist, ist das Kunstwerk; und jenes im Absoluten verborgene Geheimniß, welches die Wurzel aller Realität ist, tritt hier, in der reflectirten Welt selbst, in der höchsten Potenz und höchsten Vereinung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervor." Kunst, Dichtkunst ist so Höchstes bei Schelling, um jener Durchdringung willen. Aber die Kunst ist das Absolute nur in sinnlicher Form. Wo und wie wäre ein Kunstwerk, das der Idee des Geistes entspräche? — „Das Universum ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter Wahrheit: für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter Schönheit. Jedes von diesen drückt nur dieselbe Einheit, von verschiedenen Seiten" betrachtet, „aus; und Beide fallen in den absoluten Indifferenzpunkt, in dessen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist." [1] Diese höchste Idee, diese Unterschiede sind sämmtlich nur sehr formell gefaßt.

3. Das Verhältniß der Natur zum Geiste, und Gott, dem Absoluten hat Schelling anderwärts, und zwar erst in spätern Darstellungen, so angegeben, daß er das Wesen Gottes, — insofern derselbe sich selbst als unendliches Anschauen zum Grunde macht, — als Natur bestimmt, und diese so das negative Moment in Gott ist, da die Intelligenz und das Denken nur ist durch die Entgegensetzung eines Seyns. Namentlich in einer Gelegenheitsschrift gegen Jacobi hat sich Schelling über die Natur Gottes und sein Verhältniß zur Natur näher so erklärt: „Gott, oder genauer das Wesen, welches Gott ist, ist Grund: einmal Grund von sich selbst als sittliches Wesen. Aber er macht sich" dann „auch zum Grunde," — nicht zur Ursache. Der Intelligenz muß etwas vorausgehen, das Seyn, — „da das Denken der gerade Gegensatz des Seyns. Was der Anfang einer

[1] Schelling: Neue Zeitschrift für speculative Physik, Bd. I, St. II, S. 41—50.

Intelligenz ist, kann nicht wieder intelligent seyn, indem sonst keine Unterscheidung wäre; es kann aber nicht schlechthin nichtintelligent seyn, eben weil es die Möglichkeit einer Intelligenz ist. Also wird es ein Mittleres seyn, d. i. es wird mit Weisheit wirken, aber gleichsam mit einer eingebornen, instinctartigen, blinden, noch nicht bewußten Weisheit: so wie wir oft Begeisterte wirken sehen, die Sprüche reden voll Verstand, reden sie aber nicht mit Besinnung, sondern wie durch Eingebung." Gott also, als dieser Grund seiner selbst, ist die Natur, die Natur, wie sie in Gott ist; so wird die Natur in der Natur-Philosophie betrachtet. [1] Das Absolute ist aber, diesen Grund aufzuheben, und sich selbst zur Intelligenz zu machen. — Man hat daher später Schellings Philosophie auch Natur-Philosophie genannt und zwar in dem Sinne einer allgemeinen Philosophie, während zunächst die Naturphilosophie nur ein Theil des Ganzen seyn sollte. —

Es gehört nicht hierher, weder das Einzelne der Schelling'schen Philosophie anzugeben, noch Seiten aufzuzeigen, welche in den bisherigen Darstellungen Schelling's nicht genügen könnten. Dieß System ist nun die letzte interessante, wahrhafte Gestalt der Philosophie, die wir zu betrachten hatten. Erstens ist bei Schelling die Idee selbst herauszuheben, daß er das Wahre als das Concrete aufgefaßt hat, als die Einheit des Subjectiven und Objectiven. So ist die Hauptsache in der Schelling'schen Philosophie, daß es in ihr um diesen tiefen speculativen Inhalt zu thun ist, der, als Inhalt, der Inhalt ist, um den es nach der ganzen Geschichte der Philosophie zu thun gewesen ist. Das frei für sich seyende, nicht abstracte, sondern in sich concrete Denken erfaßt sich in sich als intellectuell-wirkliche Welt; und diese ist die Wahrheit der Natur, die Natur an sich. Das zweite Große Schelling's ist, in der Natur die Formen des Geistes nachgewiesen zu haben: Elek-

[1] Schelling: Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen, S. 94, 85—86 (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit in den Philosophischen Schriften, Bd. I, Landshut, 1809, S. 429), 89—93.

tricität, Magnetismus u. s. w. sind ihm also nur äußerliche Weisen der Idee. Der Mangel ist, daß diese Idee überhaupt, ihre Unterscheidung in die ideelle und die natürliche Welt, und dann die Totalität dieser Bestimmungen nicht als durch den Begriff in sich nothwendig gezeigt und entwickelt sind. Indem Schelling diese Seite nicht aufgefaßt hat, so ist bei ihm das Denken vermißt; das Kunstwerk wird so die höchste und einzige Weise, in der die Idee für den Geist ist. Die höchste Weise der Idee ist aber vielmehr ihr eigenes Element; das Denken, die begriffene Idee ist also höher, als das Kunstwerk. Die Idee ist die Wahrheit, und alles Wahre ist Idee; die Systematisirung der Idee zur Welt muß als nothwendige Enthüllung und Offenbarung bewiesen werden. Bei Schelling wird die Form dagegen mehr zu einem äußerlichen Schema und die Methode ist das Anhängen dieses Schema's an äußerliche Gegenstände. Dieß äußerlich angebrachte Schema tritt an die Stelle des dialektischen Fortgangs; dadurch hat sich die Natur-Philosophie nun besonders in Mißcredit gesetzt, indem sie auf ganz äußerliche Weise verfahren ist, ein fertiges Schema zum Grunde legt, und darunter die Naturanschauung bringt. Diese Formen waren bei Schelling Potenzen; aber man hat auch, statt solcher mathematischen Formen oder des Typus von Gedanken, sinnliche Formen zum Grunde gelegt, wie Jacob Böhme Schwefel, Mercurius. Man hat z. B. den Magnetismus, die Elektricität und den Chemismus in der Natur als die drei Potenzen bestimmt; und so hat man beim Organismus die Reproduction den Chemismus, die Irritabilität die Elektricität und die Sensibilität den Magnetismus genannt.[1] Damit hat sich in die Naturphilosophie der große Formalismus eingeschlichen, Alles als Reihe darzustellen; was eine oberflächliche Bestimmung ohne Nothwendigkeit ist, da wir statt Begriffe Formeln finden. Es ist glänzende Einbildungskraft, wie bei Görres. Dieser Unfug, Formen, die aus einem Kreise der Natur genommen sind, auf einen anderen Kreis anzuwenden,

[1] Vergl. Schellings Erster Entwurf der Naturphilosophie, S 297.

ist weit gegangen; bei Oken, der z. B. die Holzfasern Nerven, das Gehirn der Pflanze nennt, grenzt es an Verrücktheit. Das Philosophiren wurde so ein Spiel des bloß analogischen Reflectirens; aber um Gedanken ist es zu thun. Nerven sind keine Gedanken, ebenso nicht die Ausdrücke: Pol der Contraction, der Expansion, das Männliche, Weibliche u. s. f. Dieser Formalismus, ein äußerliches Schema anzuheften an eine Sphäre der Natur, die man betrachten will, ist das äußerliche Thun der Natur-Philosophie: und sie nimmt dieß Schema selbst aus der Phantasie. Das ist die schlechteste Weise; Schelling hat es sich auch schon zum Theil leicht gemacht, die Anderen haben es völlig mißbraucht. Alles dieß geschieht, um dem Gedanken zu entgehen; und dieß ist denn doch die letzte einfache Bestimmung, um die es sich handelt.

Am meisten muß also von der Philosophie Schellings das unterschieden werden, wie seine Nachbeter eines Theils sich in einen geistlosen Wortschwall vom Absoluten hineingeworfen haben: andern Theils aus Mißverstand der intellectuellen Anschauung das Begreifen und damit das Haupt-Moment des Erkennens aufgeben, und aus der sogenannten Anschauung sprechen, d. h. das Ding eben angucken, und daran eine oberflächliche Analogie und Bestimmtheit aufgegriffen, und damit die Natur desselben ausgesprochen zu haben meinen, in der That aber alle Wissenschaftlichkeit verbannen. Diese ganze Tendenz stellt sich zunächst dem reflectirten Denken, oder dem Fortlaufen an fixirten, festen, unbeweglichen Begriffen gegenüber. Statt aber im Begriff zu bleiben, und ihn als das unruhige Ich zu erkennen, sind sie auf das entgegengesetzte Extrem des ruhenden Anschauens verfallen, des unmittelbaren Seyns, des fixen Ansichs: und meinen, den Mangel des Fixen durch das Angucken zu ersetzen, und dieß Angucken dadurch intellectuell zu machen, daß sie es wieder durch irgend einen fixirten Begriff bestimmen; oder auch sie bringen das Angeschaute so in Bewegung, daß sie z. B. sagen, der Fisch unter den Vögeln ist der Strauß, weil er einen langen Hals hat, — Fisch wird

zu etwas Allgemeinem, aber nicht zu einem Begriffe. Diese ganze Manier, die in die Naturgeschichte und Naturlehre, so wie in die Medicin eingerissen ist, ist ein so elender Formalismus, eine so gedankenlose Vermischung der gemeinsten Empirie mit den oberflächlichsten ideellen Bestimmungen, als je ein Formalismus schlecht gewesen ist. Das Locke'sche Philosophiren ist nicht so schlecht; denn jenes ist dem Inhalt und der Form nach nicht besser, und nur noch mit einem läppischen Eigendünkel verknüpft. Die Philosophie ist dadurch in eine allgemeine Verächtlichkeit und Verachtung herunter gesunken, welche diejenigen am meisten theilen, welche versichern, im Besitze des Philosophirens zu seyn. An die Stelle des Ernstes des Begreifens, der Besonnenheit des Gedankens, tritt ein Spiel mit läppischen Einfällen, die für tiefe Anschauungen, hohe Ahnungen, auch für Poesie gelten; und sie meinten recht im Centrum zu seyn, wenn sie auf der Oberfläche sind. Vor fünf und zwanzig Jahren [1] ist es mit der Dichtkunst derselbe Fall gewesen, daß die Genialität sich derselben bemächtigte, und geradezu blind aus sich heraus, wie aus einer Pistole, in der poetischen Begeisterung dichtete. Die Producte waren entweder Verrücktheit, oder, wenn sie nicht verrückt waren, so platte Prose, daß der Inhalt für Prose zu schlecht war. So auch in diesen Philosophien. Was nicht ganz gedankenloses Gewäsche vom Indifferenzpunkt und der Polarität, vom Sauerstoff, dem Heiligen, Ewigen u. s. f., sind solche triviale Gedanken, daß man darum zweifeln kann, man habe sie richtig aufgefaßt, einmal weil sie mit solcher anmaßenden Unverschämtheit ausgethan werden, und dann weil man den Glauben hat, daß doch so etwas Triviales nicht gesagt werde. Wie sie in der Philosophie der Natur den Begriff vergessen, und sich ganz geistlos verhalten, so vergessen sie den Geist ganz. Dieß ist der Abweg, indem, dem Principe nach, Begriff und Anschauung Eine Einheit ist, in der That aber diese Einheit, dieser Geist, selbst unmittelbar auftritt, also im Anschauen, und nicht im Begriffe ist.

[1] Aus den Vorlesungen von 1805—1806.

E. Resultat.

Der nunmehrige Standpunkt der Philosophie ist, daß die Idee in ihrer Nothwendigkeit erkannt, die Seiten ihrer Diremtion, Natur und Geist, jedes als Darstellung der Totalität der Idee, und nicht nur als an sich identisch, sondern als aus sich selbst diese Eine Identität hervorbringend, und diese dadurch als nothwendig erkannt werde. Natur, und geistige Welt oder Geschichte, sind die beiden Wirklichkeiten: was als wirkliche Natur ist, ist Bild der göttlichen Vernunft; die Formen der selbstbewußten Vernunft sind auch Formen der Natur. Das letzte Ziel und Interesse der Philosophie ist, den Gedanken, den Begriff mit der Wirklichkeit zu versöhnen. Es ist leicht, die Befriedigung sonst auf untergeordneten Standpunkten, in Anschauungs-, Gefühls-Weisen zu finden. Je tiefer aber der Geist in sich gegangen, desto stärker ist der Gegensatz, desto breiter der Reichthum nach Außen: die Tiefe ist nach der Größe des Bedürfnisses zu messen, mit welchem er nach Außen sucht, um sich zu finden. Den Gedanken, der sich selbst faßt, sahen wir hervortreten; er strebte, sich in sich concret zu machen. Seine erste Thätigkeit ist formell; erst Aristoteles sagt, der νοῦς ist das Denken des Denkens. Das Resultat ist der Gedanke, der bei sich ist, und darin zugleich das Universum umfaßt, es in intelligente Welt verwandelt. Im Begreifen durchdringen sich geistiges und natürliches Universum als Ein harmonirendes Universum, das sich in sich flieht, in seinen Seiten das Absolute zur Totalität entwickelt, um eben damit, in ihrer Einheit, im Gedanken sich bewußt zu werden. Die Philosophie ist so die wahrhafte Theodicee, gegen Kunst und Religion und deren Empfindungen, — diese Versöhnung des Geistes, und zwar des Geistes, der sich in seiner Freiheit und in dem Reichthum seiner Wirklichkeit erfaßt hat.

Bis hierher ist nun der Weltgeist gekommen, jede Stufe hat im wahren Systeme der Philosophie ihre eigene Form: nichts ist verloren, alle Principien sind erhalten, indem die letzte Phi-

losophie die Totalität der Formen ist. Diese concrete Idee ist das Resultat der Bemühungen des Geistes durch fast zweitausend fünfhundert Jahre seiner ernsthaftesten Arbeit, sich selbst objectiv zu werden, sich zu erkennen:

Tantae molis erat, se ipsam cognoscere mentem.

Daß die Philosophie unserer Zeit hervorgebracht werde, dazu hat solch' eine lange Zeit gehört; so träge und langsam arbeitete der Weltgeist, sich an dieses Ziel zu bringen. Was wir in der Erinnerung kurz überschauen, läuft in der Wirklichkeit in diese Länge auseinander. Denn in dieser strebt der Begriff des Geistes, in sich angethan mit seiner ganzen concreten Entwickelung, seinem äußerlichen Bestehen, seinem Reichthum, ihn durchzubilden und sich fortzuführen, und aus ihm sich hervorzugehen. Er schreitet immer vorwärts zu, weil nur der Geist ist Fortschreiten. Oft scheint dieser sich vergessen und verloren zu haben; aber innerlich sich entgegengesetzt, ist er innerliches Fortarbeiten — wie Hamlet vom Geiste seines Vaters sagt, „Brav gearbeitet, wackerer Maulwurf" —, bis er, in sich erstarkt, jetzt die Erdrinde, die ihn von seiner Sonne, seinem Begriffe, schied, aufstößt, daß sie zusammenfällt. In solcher Zeit, wo sie, ein seelenloses, morschgewordenes Gebäude, zusammenfällt, und er in neuer Jugend sich gestaltet zeigt, hat er die sieben Meilen Stiefel angelegt. Diese Arbeit des Geistes, sich zu erkennen, diese Thätigkeit, sich zu finden, ist das Leben des Geistes und der Geist selbst. Sein Resultat ist der Begriff, den er von sich erfaßt: die Geschichte der Philosophie die klare Einsicht, daß der Geist dieß gewollt in seiner Geschichte; sie ist also das Innerste der Weltgeschichte. Diese Arbeit des Menschengeistes im innern Denken ist mit allen Stufen der Wirklichkeit parallel; und darum geht keine Philosophie über ihre Zeit hinaus. Daß die Gedankenbestimmungen diese Wichtigkeit hatten, das ist eine weitere Erkenntniß, die nicht in die Geschichte der Philosophie gehört. Diese Begriffe sind die einfachste Offenbarung des Geistes der Welt: sie, in ihrer concretern Gestalt, die Geschichte.

Es ist also erstens nicht gering zu achten, was der Geist und

zwar jetzt erworben. Aelteres ist zu ehren, seine Nothwendigkeit, daß es ein Glied in dieser heiligen Kette ist, aber auch nur ein Glied. Die Gegenwart ist das Höchste. Die bestimmten Philosophien sind zweitens keine Modephilosophien und desgleichen, nicht zufällige, nicht ein Leuchten, das ein Strohfeuer, nicht da und dort Eruptionen, sondern ein geistiges vernünftiges Fortschreiten: nothwendig Eine Philosophie in der Entwickelung, die Enthüllung Gottes, wie er sich weiß. Wo mehrere Philosophien zugleich auftreten, sind es unterschiedene Seiten, die Eine Totalität ausmachen, welche ihnen zu Grunde liegt; und wegen ihrer Einseitigkeit sehen wir die Widerlegung der einen durch die andere. Auch sind es drittens nicht kleine, schwache Bemühungen, Mäkeleien an dieser oder jener Einzelnheit; sondern jede stellt ein neues Princip auf, und dieses ist zu erkennen.

Um die Hauptepochen der ganzen Geschichte der Philosophie zu übersehen, und die nothwendige Stufenfolge der Hauptmomente, deren jedes eine bestimmte Idee ausdrückt, zusammenzufassen: so ist, nach Orientalischem Taumel der Subjectivität, die zu keinem Verstand — und damit Bestand — kommt, das Licht des Gedankens in den Griechen aufgegangen.

1) Die Philosophie der Alten hat die absolute Idee gedacht; und die Realisirung oder die Realität derselben hat darin bestanden, die vorhandene gegenwärtige Welt zu begreifen, und sie zu betrachten, wie sie an und für sich ist. Diese Philosophie ging nicht von der Idee selbst aus, sondern vom Gegenständlichen als einem Gegebenen, und verwandelt dasselbe in die Idee; — das Seyn des Parmenides.

2) Der abstracte Gedanke, der *νοῦς*, ist als allgemeines Wesen sich bekannt worden, nicht als subjectives Denken; — Plato's Allgemeines.

3) In Aristoteles tritt der Begriff auf, frei, unbefangen, als begreifendes Denken, alle Gestaltungen des Universums durchlaufend, vergeistigend.

4) Der Begriff als Subject, sein Fürsichwerden, Insich-

seyn, die abstracte Trennung sind die Stoiker, Epikureer, der Skepticismus: nicht die freie concrete Form, sondern die abstracte, in sich formelle Allgemeinheit.

5) Der Gedanke der Totalität, die intelligible Welt ist die concrete Idee, wie wir sie bei den Neuplatonikern gesehen haben. Dieß Princip ist die Idealität überhaupt in aller Realität, aber nicht die sich wissende Idee: — bis das Princip der Subjectivität, Individualität in sie einschlug, Gott als Geist sich wirklich im Selbstbewußtseyn wurde.

6) Aber das Werk der modernen Zeit ist, diese Idee zu fassen als Geist, als die sich wissende Idee. Um von der wissenden Idee zum Sichwissen der Idee fortzugehen, dazu gehört der unendliche Gegensatz, daß die Idee zum Bewußtseyn ihrer absoluten Entzweiung gekommen sey. Die Philosophie vollendete so, indem der Geist das gegenständliche Wesen dachte, die Intellectualität der Welt, und erzeugte diese geistige Welt als einen jenseits der Gegenwart und Wirklichkeit vorhandenen Gegenstand, wie eine Natur, — die erste Schöpfung des Geistes. Die Arbeit des Geistes bestand nun darin, dieß Jenseits zurück zur Wirklichkeit und in's Selbstbewußtseyn zu führen. Dieß ist darin geleistet, daß das Selbstbewußtseyn sich selbst denkt, und das absolute Wesen als das sich selbst denkende Selbstbewußtseyn erkennt. Ueber jene Entzweiung hat das reine Denken in Cartesius sich aufgethan. Das Selbstbewußtseyn denkt sich erstens als Bewußtseyn; darin ist alle gegenständliche Wirklichkeit enthalten, und die positive, anschauende Beziehung seiner Wirklichkeit auf die andere. Denken und Seyn sind entgegengesetzt und identisch bei Spinoza; er hat die substantielle Anschauung, das Erkennen ist der Substanz aber äußerlich. Es ist das vom Denken als solchen anfangende Princip der Versöhnung, um die Subjectivität des Denkens aufzuheben: wie dieß in Leibnitzens vorstellender Monade geschieht.

7) Zweitens denkt das Selbstbewußtseyn, daß es Selbstbewußtseyn ist; darin ist es für sich, aber noch für sich in negativer Beziehung auf Anderes. Das ist die unendliche Subjectivität, Theils als Kritik des Denkens bei Kant, Theils in Fichte als Trieb zum Concreten. Die absolut reine unendliche Form ist ausgesprochen als Selbstbewußtseyn, Ich.

8) Dieser Blitz schlägt in die geistige Substanz ein, und so ist absoluter Inhalt und absolute Form identisch; — die Substanz identisch in sich mit dem Erkennen. Das Selbstbewußtseyn erkennt so drittens seine positive Beziehung als seine negative, und seine negative als seine positive, — oder diese entgegengesetzten Thätigkeiten als dieselbe, d. h. das reine Denken oder Seyn als die Sichselbstgleichheit und diese als die Entzweiung. Dieß ist die intellectuelle Anschauung; aber daß sie in Wahrheit intellectuell sey, wird erfordert, daß sie nicht unmittelbar sey jenes Anschauen des Ewigen und Göttlichen, wie man sagt, sondern absolut erkennend. Dieß nicht sich selbst erkennende Anschauen ist der Anfang, wovon als einem absolut Vorausgesetzten ausgegangen wird; es selbst ist so nur anschauend, als unmittelbares Erkennen, nicht als Selbsterkennen: oder es erkennt nichts, und sein Angeschautes ist nicht ein Erkanntes, — sondern, wenn's hoch kommt, schöne Gedanken, aber keine Erkenntnisse.

Erkannt aber ist die intellectuelle Anschauung, indem erstens, ungeachtet der Trennung jedes Entgegengesetzten von dem andern, alle äußere Wirklichkeit als die innere erkannt wird. Wird es seinem Wesen nach, wie es ist, erkannt, so zeigt es sich als nicht bestehend, sondern daß sein Wesen die Bewegung des Uebergehens ist. Dieß Heraklitische oder Skeptische, daß nichts ruhend ist, muß von Jedem aufgezeigt werden; und so in diesem Bewußtseyn — daß das Wesen Jedes Bestimmtheit ist, sein Gegentheil ist — geht die begriffene Einheit mit seinem Gegentheile hervor. Ebenso ist diese Einheit zweitens selbst in ihrem Wesen zu erkennen; ihr Wesen als diese Identität ist ebenso, in ihr Gegentheil überzugehen oder sich zu realisiren, sich anders zu werden: und so tritt ihr Gegensatz durch sie selbst hervor. Wieder ist drittens von dem Gegensatz zu sagen, er ist im Absoluten

nicht; dieß Absolute ist das Wesen, das Ewige u. s. f. Aber dieß ist selbst eine Abstraction, in welcher es nur einseitig und der Gegensatz bloß als das Ideelle gefaßt wird (s. oben, S. 608); in der That aber ist er die Form, als das wesentliche Moment der Bewegung des Absoluten. Dieses ist nicht ruhend, Jener nicht der rastlose Begriff: sondern die Idee ist, in ihrer Rastlosigkeit, ruhend und in sich befriedigt. Das reine Denken ist fortgegangen zum Gegensatz des Subjectiven und Objectiven; die wahrhafte Versöhnung des Gegensatzes ist die Einsicht, daß dieser Gegensatz, auf seine absolute Spitze getrieben, sich selbst auflöst, an sich, wie Schelling sagt, die Entgegengesetzten identisch sind, — und nicht nur an sich, sondern daß das ewige Leben dieses ist, den Gegensatz ewig zu produciren und ewig zu versöhnen. In der Einheit den Gegensatz, und in dem Gegensatz die Einheit zu wissen, dieß ist das absolute Wissen; und die Wissenschaft ist dieß, diese Einheit in ihrer ganzen Entwickelung durch sich selbst zu wissen.

Dieß ist nunmehr das Bedürfniß der allgemeinen Zeit und der Philosophie. Es ist eine neue Epoche in der Welt entsprungen. Es scheint, daß es dem Weltgeiste jetzt gelungen ist, alles fremde gegenständliche Wesen sich abzuthun, und endlich sich als absoluten Geist zu erfassen, und was ihm gegenständlich wird, aus sich zu erzeugen, und es, mit Ruhe dagegen, in seiner Gewalt zu behalten. Der Kampf des endlichen Selbstbewußtseyns mit dem absoluten Selbstbewußtseyn, das jenem außer ihm erschien, hört auf. Das endliche Selbstbewußtseyn hat aufgehört, endliches zu seyn; und dadurch andererseits das absolute Selbstbewußtseyn die Wirklichkeit erhalten, der es vorher entbehrte. Es ist die ganze bisherige Weltgeschichte überhaupt und die Geschichte der Philosophie insbesondere, welche nur diesen Kampf darstellt, und da an ihrem Ziele zu seyn scheint, wo dieß absolute Selbstbewußtseyn, dessen Vorstellung sie hat, aufgehört hat, ein Fremdes zu seyn, wo also der Geist als Geist wirklich ist. Denn er ist dieß nur, indem er sich selbst als absoluten Geist

weiß; und dieß weiß er in der Wissenschaft. Der Geist producirt sich als Natur, als Staat: jene ist sein bewußtloses Thun, worin er sich ein Anderes, nicht als Geist ist; im Staat, in den Thaten und im Leben der Geschichte, wie auch der Kunst, bringt er sich zwar auf bewußte Weise hervor, weiß von mancherlei Arten seiner Wirklichkeit, jedoch auch nur Arten derselben. Aber nur in der Wissenschaft weiß er von sich als absolutem Geist; und dieß Wissen allein, der Geist, ist seine wahrhafte Existenz. Dieß ist nun der Standpunkt der jetzigen Zeit, und die Reihe der geistigen Gestaltungen ist für jetzt damit geschlossen.

Hiermit ist diese Geschichte der Philosophie beschlossen. Ich wünsche, daß Sie daraus ersehen haben, daß die Geschichte der Philosophie nicht eine blinde Sammlung von Einfällen, noch ein zufälliger Fortgang ist. Ich habe vielmehr das nothwendige Hervorgehen der Philosophien auseinander aufzuzeigen versucht, so daß die eine schlechthin die vorhergehende voraussetzt. Das allgemeine Resultat der Geschichte der Philosophie ist: erstens, daß zu aller Zeit nur Eine Philosophie gewesen ist, deren gleichzeitige Differenzen die nothwendigen Seiten des Einen Princips ausmachen; zweitens daß die Folge der philosophischen Systeme keine zufällige, sondern die nothwendige Stufenfolge der Entwickelung dieser Wissenschaft darstellt; drittens daß die letzte Philosophie einer Zeit das Resultat dieser Entwickelung und die Wahrheit in der höchsten Gestalt ist, die sich das Selbstbewußtseyn des Geistes über sich giebt. Die letzte Philosophie enthält daher die vorhergehenden, faßt alle Stufen in sich, ist Product und Resultat aller frühern. Man kann jetzt nicht mehr z. B. Platoniker seyn. Man muß sich ferner erheben einmal über die Kleinlichkeiten einzelner Meinungen, Gedanken, Einwürfe, Schwierigkeiten: dann über seine eigene Eitelkeit, als ob man etwas Besonderes gedacht habe. Denn den inneren substantiellen Geist erfassen, dieß ist der Standpunkt des Individuums; innerhalb des Ganzen sind sie wie Blinde, die vom innern Geiste desselben getrieben werden. Hiernach ist nun unser Standpunkt das Wissen dieser Idee

als Geiſt, als abſoluter Geiſt, der ſich ſo einen anderen Geiſt, den endlichen, entgegenſetzt, deſſen Princip iſt, den abſoluten Geiſt zu erkennen, damit derſelbe für ihn werde. Ich habe verſucht, dieſen Zug der geiſtigen Geſtaltungen der Philoſophie in ihrem Fortgehen mit Andeutung ihres Zuſammenhangs zu entwickeln und vor Ihren Gedanken vorüberzuführen. Dieſe Reihe iſt das wahrhafte Geiſterreich, das einzige Geiſterreich, das es giebt; — eine Reihe, die nicht eine Vielheit, noch auch eine Reihe bleibt, als Aufeinanderfolge, ſondern eben im Sichſelbſterkennen ſich zu Momenten des Einen Geiſtes, zu dem Einen und ſelben gegenwärtigen Geiſte macht. Dieſer lange Zug von Geiſtern ſind die einzelnen Pulſe, die er in ſeinem Leben verwendet; ſie ſind der Organismus unſerer Subſtanz, ein ſchlechthin nothwendiger Fortgang, der nichts als die Natur des Geiſtes ſelbſt ausſpricht, und in uns Allen lebt. Auf ſein Drängen — wenn der Maulwurf im Innern fortwühlt — haben wir zu hören, und ihm Wirklichkeit zu verſchaffen. Ich wünſche, daß dieſe Geſchichte der Philoſophie eine Aufforderung für Sie enthalten möge, den Geiſt der Zeit, der in uns natürlich iſt, zu ergreifen, und aus ſeiner Natürlichkeit, d. h. aus ſeiner lebloſen Verſchloſſenheit, mit Bewußtſeyn — Jeder an ſeinem Orte — hervor an den Tag zu ziehen.

Für Ihre Aufmerkſamkeit, die Sie mir bei dieſem Verſuche bewieſen haben, habe ich Ihnen meinen Dank abzuſtatten; er iſt mir ebenſo durch Sie zur höhern Befriedigung geworden. Und vergnüglich iſt es mir geweſen, in dieſem geiſtigen Zuſammenleben mit Ihnen geſtanden zu haben: und nicht geſtanden zu haben, ſondern, wie ich hoffe, ein geiſtiges Band mit einander geknüpft zu haben, das zwiſchen uns bleiben möge! Ich wünſche Ihnen, recht wohl zu leben.

(Geſchloſſen, den 22. März, 1817; den 14. März, 1818; den 12. Auguſt, 1819; den 23. März, 1821; den 30. März, 1824; den 28. März, 1828; den 26. März, 1830.)

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

VOLUME 16

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

Werke.

Vollständige Ausgabe

durch

einen Verein von Freunden des Verewigten:

D. Ph. Marheineke, D. J. Schulze, D. Ed. Gans,
D. Lp. v. Henning, D. H. Hotho, D. K. Michelet,
D. F. Förster.

Sechzehnter Band.

Τἀληθὲς ἀεὶ πλεῖστον ἰσχύει λόγου.
Sophocles.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Hessischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1834.
Verlag von Duncker und Humblot.

Georg Wilhelm Friedrich Hegel's

vermischte Schriften.

Herausgegeben

von

D. Friedrich Förster

und

D. Ludwig Boumann.

Erster Band.

Mit Königl. Würtembergischem, Großherzogl. Heßischem und der freien Stadt Frankfurt Privilegium gegen den Nachdruck und Nachdrucks-Verkauf.

Berlin, 1834.

Verlag von Duncker und Humblot.

Inhaltsanzeige.

Seite.

I. Dissertatio philosophica de Orbitis Planetarum 1

II. Aufsätze aus dem kritischen Journal der Philosophie.

1. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere 33

2. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellt an den Werken des Herrn Krug 50

3. Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten 70

III. Fünf Gymnasial-Reden, gehalten zu Nürnberg.

Am 29. September 1809 133

Am 14. September 1810 148

Am 2. September 1811 166

Am 2. September 1813 183

Am 30. August 1815 191

IV. Kritiken.

1. Ueber Friedr. Heinr. Jacobi's Werke. Erster Band 203

2. Beurtheilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Würtemberg im Jahre 1815 und 1816. I — XXXIII. Abtheil. 219

Seite.

3. Recenſion der Schrift: „Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Epiſode des Mahabharata; von Wilh. v. Humboldt“ 361
4. Ueber Solger's nachgelaſſene Schriften und Briefwechſel 436

I.

Dissertatio philosophica

de

Orbitis Planetarum.

(Pro licentia docendi. Jenae 1801.)

Quum praeter corpora coelestia, omnia alia quae natura gignit, quamvis in suo genere perfecta speciem Universi exprimant, in prima naturae vi, quae est gravitas, sibi non sufficiant, et vi totius oppressa pereant, corpora autem coelestia glebae non adscripta et centrum gravitatis perfectius in se gerentia, Deorum more per levem aëra incedant: animali illi, quod systema solis appellamus, non alia est sublimior puriorque rationis expressio, neque quae philosophica contemplatione dignior sit. Et laus illa, quae a Cicerone Socrati tribuitur, quod philosophiam de coelo detraxerit, et in vitam domosque hominum introduxerit, vel parvi habenda, vel ita interpretanda erit, ut philosophiam de vita et domibus hominum bene mereri non posse dicamus, nisi a coelo descendat, omnemque operam in eo ponendam esse, ut in coelum evehatur.

Tali tantaeque rei tractandae dissertationis angustia parum commoda, elementa ejus tantum tradere permittit, in quibus ponendis ita versabor, ut primarias eas notiones discutiam, a quibus scientiae astronomicae physica pars vulgo pendere solet, *deinde* quid vera philosophia de compage systematis solaris, quantum ad orbitas planetarum praecipue pertinet, statuat, exponam, *denique* quid vel in quantitatum determinandis rationibus mathematicis philosophia valeat, praeclaro ex antiqua philosophia petito exemplo demonstrem.

Qui ad hanc Physices partem accedit, eam coeli potius mechanicam, quam physicam esse, legesque quas scientia astronomica exhibet, ab alia scientia, a Mathematica potius originem ducere, quam ex ipsa natura vere petitas, seu a ratione constructas esse, facile videt. Postquam enim maximi nostri Kepleri felix ingenium leges, quibus planetae in orbibus suis gyrantur, invenerat, easdem Newton non physicis sed geometricis rationibus demonstravisse et nihilominus Astronomiam Physicae dedisse perhibetur, vim gravitatis, quam eandem cum vi centripeta sive attractiva esse vult, neutiquam in hanc physices partem introducens (omnes enim ante eum physici rationem planetarum ad solem, veram rationem i. e. vim realem ac physicam esse statuerunt), sed *quantitatem* vis gravitatis, quam experientia in corporibus terrae nostrae partem facientibus monstrat, cum *quantitate* motuum coelestium comparans, et ceterum omnia rationibus mathematicis, geometria et calculo efficiens. De qua cum Mathesi Physices conjunctione praecipue monendum est, ut caveamus, ne rationes pure mathematicas cum rationibus physicis confundamus, lineas quibus geometria ad construendas theorematum demonstrationes utitur, temere vires aut virium directiones putantes. Totum quidem mathematicum non mere ideale aut formale sed simul reale et physicum esse censendum est; rationes enim quantitatum, quas Mathesis exhibet, eam ipsam ob causam, quod rationes sunt, naturae insunt, et si intelligantur, naturae leges. Verum ab ipsa totius ratione sejungendae sunt ejusdem analysis atque explicatio, quae a perfectione naturae recedit, quoniam, matheseos parte geometrica a tempore, arithmetica autem a spatio abstrahente, illa totum geometricum solius spatii, hac totum arithmeticum solius temporis principio constituente, formalium totorum cognoscendi rationes a veris rationibus naturae, in quibus tempus et spatium conjuncta sunt, separantur; sublimiore autem geometria, quae geometriae calculum analyticum jungit, at ex ipsa necessitate temporis spatiique unitorum rationes emetiendi orta est, separationem nonnisi negative per notionem infiniti tollente, neque utriusque veram synthesin proponente, et in negotio suo a formali geometriae et arithmeticae methodo neutiquam discedente. Quapropter ne quae ad rationes cognoscendi mathesi proprias atque formales pertinent, cum physicis rationibus confundamus, iis quibus mathematica tantum est realitas, physicam realitatem tribuentes.

Newton quidem non solum opus celeberrimum, quo leges motuum descripsit, earumque exemplum in systemate mundi proposuit, philosophiae naturalis principia *mathematica* inscripsit, sed et iterum iterumque monet, se voces Attractionis, Impulsus vel Propensionis cujuscunque in centrum indifferenter et pro se mutuo promiscue usurpare; has vires non physice sed mathematice tantum considerando, cavendumque esse lectori, ne per hujusmodi voces cogitet, illum speciem vel modum actionis causamve aut rationem Physicam alicubi definire, vel centris (quae sunt puncta mathematica) vires vere et physice tribuere; si forte aut centra trahere aut vires centrorum esse dixerit. Qualem autem Newton Physices habuerit notionem, vel et hoc solo patet, quod attractiones fortasse, si physice loquamur, verius dici Impulsus inquit; nos autem impulsum ad mechanicam neque ad veram physicam pertinere censemus, de qua harum scientiarum differentia infra plura dicentur; nunc autem monemus, si mathematicas rationes expendere vellet, mirandum esse, quod omnino virium nomine usus sit; ad mathematicam enim quantitates phaenomeni, vis autem cognitio ad phy-

sicam pertinet. Verum ubique virium proportiones se definire putans, ex physica et mathematica commixtum aedificium exstruxit, in quo quid ad physicam scientiam pertineat, eamque vere auxerit, difficulter separatur.

Keplero quidem, qui gravitatem communem corporum esse qualitatem, attractionemque lunae fluxus refluxusque maris causam, et irregularitates motus lunaris a conjuncta solis terraeque vi oriri cognovit, si, qui puriori philosophiae et scientiarum amore sensuque praeditus esset, confusionem illam, quam ex virium, gravitatis, centripetae et centrifugae positione oriri videbimus, ferre potuisset, immortalium legum, quas invenit, purae et mathematicae expressioni speciem physicam subornare facillimum erat; legem enim, quam dedit, areas, quas corporum in gyros actorum radii vectores emetiuntur, temporibus esse proportionales, transmutare poterat in hanc speciem physicae legis, gravitatem esse in ratione arcuum ad aequales sectores pertinentium, et quum totae circulorum areae A, a sint ut Radiorum quadrata, $\frac{1}{A} : \frac{1}{a}$ erunt ut, $r^2 : R^2$; et deinde $\frac{1}{A}$ et $\frac{1}{a}$ quantitatem motus, et si velis, quantitatem vis centripetae exprimentibus, dicere poterat, vim gravitatis sive centripetae esse in ratione inversa radiorum sive distantiarum. Qui autem illam, quam Newton propositionis: areas, quas corpora in gyros acta radiis ad immobile centrum virium ductis describunt, temporibus esse proportionales, demonstrationem dedit, pro vera demonstratione habere velit, ejus facilitati non invidendum est; ea enim demonstratio arcus aeque ac areas temporibus esse proportionales efficit; verum neutiquam arcus sed areas tantum temporibus esse proportionales efficiendum erat.

In iis, quae ad mathematicas demonstrationes multum faciant, sensu physico plerumque destitutam referendam esse censeo celebrem illam virium resolutionem; nam quando mechanica motus directio ex oppositis virium plurium directionibus vere oriri potest, inde directionem vis vivae ex oppositis viribus proficisci non modo non efficitur, sed illa ratio mechanica, qua corpus a viribus ipsi alienis urgeatur, a vi viva plane aliena censenda est. Sed ubi Newton, qui lucem, quam natura simplicem esse voluit, in partes dissecuit, ita alias simplices vires resolvit, lineasque quibus ad theoremata de illarum quantitatibus struenda utitur, vires appellat, physici jure mirantur, quomodo per tractationem phaenomeni mathematicam tanta virium multitudo oriatur, quas natura ignorat. Quum hac resolutione et inde constructo parallelogrammo virium omnis fere mechanicae et Astronomiae scientia nitatur, ipsa scientiae in se perfectae et phaenomenis naturae consentaneae magnitudo hypothesin illam probare videtur, ita ut hoc principium, quamvis, si solum spectetur, probabili ratione careat, quando multiplex illius usus apparet, maximam sibi fidem conciliet. Veram autem rationem, qua id, quod vis quaecunque efficiat, per quadratum, et omnes, quae ad eam referuntur, quantitates, per rationes, quae ex constructione quadrati profluunt, exponendum sit postea videamus; hic annotasse sufficiat, resolutionem phaenomeni simplicis per lineam sive rectam sive curvam expositi in alias lineas postulatum esse mathematicum, quod multiplici commodo ad mathematicam redundante se commendet, cujus principium autem ab alia scientia pendeat; neque de principio ex ejus usu et consectariis statuendum esse, neque linei, in quas ex illo postulato directio vis per lineam exposita resolvitur, ob commodum mathematicum physicam significationem tribuendam esse.

Nec vero alia vis centripetae, quantum a gravitate discernitur, et vis centrifugae origo apparet, quam illa ex resolutione directionis motus in lineas mathematicas ducta. Pars enim infinite parva circuli parallelogrammo includitur, ita ut sit ejus diagonalis, lineae autem laterales sint tangens eique in ultima ratione aequalis chorda sive sinus, et sinus versus eique in ultima ratione aequalis secans, quibus ita tribuitur realitas physica, ut altera pro vis centrifugae altera pro centripetae efficacia ponatur. Videamus primum de realitate vis centrifugae.

Illud quidem apparet, necessitatem lineae tangentis geometricam neutiquam efficere necessitatem vis physicae tangentialis. Geometria quidem pura circuli veram formam non mutat, neque ipsam peripheriam cum radio, sed lineas ex ratione peripheriae ad radium determinatas comparat et cognoscit; geometria autem quae circulum calculo subjicere et peripheriae ad radium rationem numeris exprimere conatur, ad hypothesin infinitorum laterum polygoni regularis confugit, ita tamen ut notione infiniti et ultimae rationis ipsum polygonum et rectas lineas simul tollat. Quid, si geometria ipsa a qua resolutio circuli in linearum rectarum multitudinem proficiscitur, hanc notionem pro mere hypothetica tractat, evanescentibus lineis rectis cum parallelogrammo ad infinitam parvitatem redacto, quomodo ab illa realitas earum linearum physica proficisci potesit?

Deinde si, nulla geometriae habita ratione, de ipsa vis centrifugae physica realitate quaeramus, a philosophia quidem illa experimentali, quam Newton seu potius omni aevo omnis Anglia longe optimam imo vero unicam et solam esse censuit, ne attendamus philosophicam vis centrifugae constructionem: hypothesin vis illius per experientiam solam firmare possunt et volunt; exemplis autem,

quibus id efficere conantur, nihil tristius esse potest; afferunt praesertim Newton et qui eum secuti sunt, lapidem, qui in funda circumactus a circumagente manu abire conetur, et conatu suo fundam distendat, et quamprimum dimittatur, avolet; alio deinde vim centrifugam exemplo globi plumbei illustrant, qui data cum velocitate secundum lineam horizontalem a montis alicujus vertice vi pulveris tormentarii projectus pergeret in linea curva ad distantiam duorum milliarium, priusquam in terram decideret; et augendo velocitatem augeri posset pro lubitu distantia, in quam projiceretur et minui curvatura lineae, quam describeret, ita ut tandem caderet ad distantiam graduum decem vel triginta vel nonaginta; vel denique ut in terram nunquam caderet, sed in coelos abiret et motu abeundi pergeret in infinitum. Posterius exemplum rectilinei motus notionem praebet, quam sine exemplo unus quisque fingere potest, utrumque eam ab actione projiciendi depromit, unde brevissime ad illam notionem pervenitur, vim centrifugam definiendo: ut sit vis, quae corpus in lineam rectam projicit, neutrum autem exemplum talis vis ne vestigium quidem in natura monstrat.

Sed ipsa fortassis philosophia a priori ea deducit, quae experimentalis methodus, philosophiae nomen sibi sumens, false et infelici cum successu ex experimentis cognoscere aggreditur, coeco quodam studio simulacrum verarum philosophiae notionum sensibus quaerens. Et obversari illi insciae putanda est oppositio virium attractivae et repulsivae atque ad hanc motus theoriam adhiberi. Verum philosophia hanc virium differentiam materiae ita tribuit, ut earum conditionem faciat gravitatem sive ipsam identitatem. A qua ratione quantum absit motus planetarum constructio, inde patet, quod vis illa centrifuga in motum rectilineum directa, nulla penitus corpo-

ris centralis habita ratione, corpori tribuatur alteri, unde etiam nullum eorum conjunctionis principium esse, neque, quum illae vires contradictorie oppositorum characterem ferant, cur non in linea recta sed sub angulo, qui lineam oppositionis rectam in duas dirimit, opponantur, explicari potest. Sed eas vires mere ideales esse, neque ullo modo vires physicas eo, quod communi principio carent, in confesso est; ne ergo haec philosophia experimentalis phaenomenon ex viribus plane nihil commune habentibus et a se alienis construere tentans ad verae philosophiae vires oppositas provocet; earum enim ratio plane diversa est; philosophia vera philosophiae experimentalis principium repudiat, quod a mechanica naturam in materia mortua imitante et virium absolute diversarum in corpore quodam synthesin efficiente petitur; ea autem, quae ad imitationem naturae pertinent, in naturae ipsius cognitione penitus abjicienda sunt, neque casui et arbitrio in physica locus dandus; sol autem et planetae cometaeque, si eorum motus ex virium centripetae et centrifugae ratione explicatur, nulla necessitate sed mero quodam casu se invenisse dicendi erunt.

Quamvis autem vis ad centrum tendentis et vis tangentialis notiones ex geometrica ratione physica hauserit, neutiquam ea methodus ex absolute oppositis phaenomenon construendi pro methodo geometrica habenda est; neque enim geometria ex lineis sub angulo recto aut alio quocunque coëuntibus circulum aut aliam curvam construere tentat, verum circulum aut aliam curvam, de qua quaestio est, supponit ut datam, atque ex his datis reliquarum linearum rationes inde determinatas docet; quam physica scientia methodum veram perfecte imitari debebat totum ponendi ex eoque rationes partium deducendi, neutiquam vero ex oppositis viribus, id est, ex partibus

totum componendi. Qui autem fieri possit, quin astronomia illa physica ad leges suas Matheseos ope perveniens, Mathesin vere sequatur? Revera ubi de vi centrifuga, de vi centripeta, de gravitate loqui sibi videtur, de toto phaenomeno semper verba facit; neque solum ut geometria, quae lineam aliquam radici summae duorum quadratorum aequalem esse dicit, non de aliqua quacunque singula linea loquitur, sed de hypotenusa, id est, parte per Totum, quod triangulum rectangulum est, determinata, partem eam autem a Toto ut a reliquis partibus discernens: sed per vis centripetae, centrifugae et gravitatis quantitatem unum idemque totius motus phaenomenon ita determinatur, ut perinde sit, utrum ex gravitatis, ex vis centripetae an ex vis centrifugae quantitate problema aliquod solvas, et illae vires distinctae mera nomina sint, quibus rectius carebamus; ex qua ejus distinctionis inanitate omnis illa in explicandis phaenomenis confusio et perplexitas oritur. Manifestam in eo deprehendes contradictionem, quod illud, quod vi centripeta, per sinum versum, illud, quod vi centrifuga efficitur, per tangentem exponatur, simul autem utraque vis sibi mutuo aequalis dicatur; neque ad contradictionem istam tollendam confugi potest ad primam nascentium et ultimam evanescentium rationem, in qua ratio arcus, sinus versi et tangentis sit ratio aequalitatis, ita ut hae lineae pro se invicem usurpari possint; prima enim et ultima ratio tum est ratio aequalitatis, si nulla sit, si neque arcui neque sinui verso neque tangenti neque differentiae earum virium, de qua agitur, locus sit: vis centrifuga centripetae tum demum aequalis est, quando per unius et alterius quantitatem re vera totius motus quantitas exprimitur, et earum virium ratio, earumque differentia et nomina cassa sunt.

Quod igitur ad inanitatem differentiae attinet, primum

quidem vim centripetam eandem esse ac gravitatem in confesso est, in earumque identitate evincenda Newton unice elaboravit; phaenomeni motus corporum coelestium igitur constructio illa physica, quae totum phaenomenon gravitati tribuit, et gravitatis duos factores vim centripetam et centrifugam ponit, quum alter factor vi toti aequalis ponatur, nulla est. Deinde vis centripetae lex, qua est in ratione inversa distantiarum, quum quantitatem totam motus in illa ratione esse velit, eam, quae vi centrifugae tribuitur, directionem tangentialem includit et simul continet, motus enim circularis a sola propensione ad centrum non effici, sed ex directione centrali et tangentiali esse compositus statuitur; quum autem tota motus quantitas vi centripetae tribuatur, et ejus quantitate determinetur, patet eam non opponi vi centrifugae sed totum phaenomenon per eam exprimi; atque eam ob causam in constructione geometrica id, quod vis centripeta efficit, per aream totius trianguli, cujus unus factor est linea tangentialis, sive per sectorem exponitur. Quam necesse autem sit, ut in mathematica ratione altera vis alteri aequalis seu vere totum ponatur, inde patet, quod virium oppositarum tota quantitas non eo solum mensuranda sit, quod altera vere effecit, sed quod etiam effecisset, opposita non impediente, addendumque in aestimatione utrique id, quod altera effecit; et vera vis centripetae quantitas non solum per sinum versum, sed et per tangentem, sive per eorum productum, lineam diagonalem exponenda est, ut vera vis centrifugae quantitas non per tangentem solam sed etiam per sinum versum, sive eorum productum; unde etiam vis centrifuga in ratione inversa distantiarum esse statuitur; et sive vi centripetae sive centrifugae tribuas phaenomenon, problematis cujuscunque eadem semper resolutio erit.

Ex lege, qua utraque vis est in inversa ratione distantiarum, apparet, eas vires non esse in ea oppositione, quali physica mechanica ad construendum motus phaenomenon eget; oppositarum enim virium altera crescente altera diminuitur; ex sinu verso autem et linea tangenti simul auctis et diminutis intelligimus, tum per unam atque alteram vim totum phaenomenon describi et determinari, tum eas a tertia quadam vi pendere, quae earum est verum principium et identitas, vel potius neque vim centripetam neque centrifugam definiri, neque phaenomenon ex his factoribus construi, sed quantitatem totius motus phaenomeni poni.

Quantopere oppositio vis centripetae et centrifugae et earum expositio per sinum versum et tangentem vero sensu careat, maxime in explicanda velocitatis unius ejusdemque corporis in ellipsin revoluti diversitate perspicitur; in ellipsi enim quum sagittae, quae vim centripetam, et tangentis, quae centrifugam exponit, non ubique eadem ratio sit, diversitas velocitatis ex turbato virium aequilibrio explicari solet; verum ut in utraque quidem media distantia eadem sagittae et tangentis ratio eademque velocitas obtinet, in Aphelio contra et in Perihelio eadem quidem est sagittae et tangentis, sed diversissima velocitatis ratio. — In qua re et illud maxime mireris, quod, quamvis omnia mathematicis demonstrationibus nitantur, alii quidem, ut supra diximus, vim centrifugam in inversa duplici distantiarum ratione esse contendant, alii etiam in triplici ratione.

In hac ut unius ejusdemque planetae ita omnium corporum in orbem se gyrantium diversarum velocitatum explicandarum methodo innotescit illa empiriae sibi semper constans ratio, ipsa in orbem revoluta: diversae enim velocitates planetarum ex diversitate intensionis virium,

diversa autem intensio virium, ex diversa velocitate cognoscitur.

Dicamus etiam de alio celeberrimo usu, ad quem vis centrifuga adhibetur; ex ea enim phaenomenon illud majoris in minoribus latitudinibus geographicis penduli tarditatis explicari, et minor ibi gravitas a philosophia illa cognosci solet. Cujus phaenomeni explicatio ex minore sub aequatore et crescente in ratione quadrati sinus latitudinis gravitate ita datur, ut sub aequatore vis centripeta non aequalis dicatur gravitati, sed minor parte $\frac{1}{289}$, quae vi centrifugae tribuitur; haec autem pars ita invenitur, ut corporis ad distantiam pedum 19695539 a centro singulis diebus horarum 23° 56′ 4″ uniformiter in circulo revoluti arcus, quem tempore minuti unius secundi describit, pedum sit 1436, 2 ejusque sinus versus pedum 0, 0523 sive lin. 7, 54; quum autem in terra nostra lapsus corporis in una minuta secundae in latitudine parisiensi sit pedum fere $15\frac{1}{12}$, sive lin. 2174, et vis centripeta per spatium, quod corpus in dato tempore cadendo percurrit, cognoscatur, et per sinum versum exponatur, inter priorem igitur et hunc sinum versum tanta sit differentia ut ille sit hujus pars $\frac{1}{289}$: ille vi centrifugae tribuitur, quam alias per lineam tangentem exponi videmus. Quum supra alteram cum altera vi pro lubitu commutari, easque legibus nihil mutatis promiscue pro se invicem usurpari posse intellexerimus, nihil obstat, quin illum minorem sinum versum pro vis centripetae efficacia sumamus et gravitati addamus, auctamque illa parte gravitatem non diminutam, causam penduli sub Aequatore retardati et pondera corporum sub minoribus latitudinibus crescere, non diminui dicamus; atque phaenomeni mensura et explicatio pariter efficietur. Quum tardius sub minoribus latitudinibus horologium oscillatorium moveri experientia doceat, atque

oscillationes a gravitate lapsum corporis efficiente deriventur, minorem esse gravitatem ob retardatum penduli ejusdem longitudinis et ponderis motum volunt. Corporis autem penduli motus non purus est lapsus: sed ne rectam lapsus lineam statim producat, impeditur pondus, suspensum neque a puncto suspensionis sed a latere dejectum; unde directio lineae verticalis in lineam curvam mutatur si velis a vi centripeta et centrifuga, a qua directionem horizontalem seu tangentialem produci dicamus, provenientem. Quidni ergo retardatas sub aequatore oscillationes inde explicemus quod differentiae a linea lapsus verticali effectae, sive motui horizontali et si velis vi centrifugae majus sub aequatore impedimentum obstet, quod in nulla alia re quam in fortiori propensione erga lineam verticalem ponendum, i. e. in majori sub minoribus latitudinibus vi centripeta, quae lineam verticalem fortiori nisu teneat, et sublatam restituat, citiusque directionem ipsi contrariam vincat? — Denique haec praeclare cum figura terrae consentire dicamus, ad aequatorem, cujus diameter axi brevior est, altioris; unde pendulum, quia sub minori latitudine suspensum majori massae propius est, fortius attrahitur, et majori pondere ad terram et lineam verticalem tendit, neque in differentiam ab hac linea ea cum facilitate abire potest, quacum corpus in altioribus parallelis a minori massa attractum, motum ad latus suscipit.

Longius est eam, quam Newton inter vim motricem et acceleratricem facit, distinctionem discutere, qua utens inter alia illud tegere videtur, quod in famosissima legis vis centripetae ad motum lunae, et planetarum eorumque satellites adplicatione nullam massarum rationem habeat; unde etiam legem illam gravitatis, puram motus phaenomeni, non vis legem esse apparet; id enim, quod a vi

efficitur, non a sola vis lege, sed etiam a massa pendeat necesse est, neque phaenomena soli vis legi consentanea esse possunt. Alii quidem in explicanda illa legis cum motu lunari comparatione massae lunae terraeque rationem adhibent; deinde massas planetarum differentes nullam legis, quam ad solam vim pertinere volunt, mutationem eam ob causam efficere suspicantur, quod massae planetarum cum solis massa comparatae perexiguae sint; eandemque rationem satellitum cum planetis, circum quos gyrantur, comparatorum esse putant; ex velocitate autem satellitum ejusque ad distantiam ratione, densitatem planetae, ut solis ex eadem planetarum ratione metiuntur.

Eodem modo, quo vim centripetam et centrifugam commutari mutuo in explicandis phaenomenis posse ostendimus, diminutio gravitatis cum ejusdem incremento commutari, et phaenomena quae ex decrescente vi gravitatis explicantur, ex aucta eadem explicari lexque illa, qua vis gravitatis in reciproca duplici ratione distantiarum esse dicitur, ita inverti poterit, ut eam in directa duplici ratione distantiarum esse dicamus. Si enim in majori distantia gravitas minui dicitur, alter tantum ejus aestimandae factor, qui est velocitas, consideratur; quae quum in majori distantia sit minor, gravitatem esse minorem dicunt; verum vis magnitudinem simul ex magnitudine distantiae, in quam agit, aestimare debemus; et quae in duplam distantiam agit, quadruplo majorem praedicare. Si itaque ut vulgo vis gravitatis lex exprimi solet, ex solius velocitatis magnitudine considerata diminui vel augeri ea vis dicitur, distantia quidem ad rationem incrementi et decrementi determinandam neutiquam vero ad praedicandam ipsam incrementi et decrementi notionem adhibita: aequo jure velocitatem in praedicanda magnitudine negligamus, vim quae in majorem distantiam agit, majorem, eamque in directa esse distantiarum ratione dicentes. Ut in vecte, cujus duo factores sunt distantia et pondus in inversa ratione, gravitas crescentibus distantiis augeri aut diminui, pro lubitu dici potest; majoris enim distantiae, ut aequilibrium sit, minus pondus est, quod Newton vim motricem appellat, minor ergo gravitas; aut majoris distantiae major est gravitas, idem enim pondus in majori distantia, majori vi est.

Ex quibus omnibus primum efficitur, inanem esse vis centrifugae et centripetae distinctionem, sed leges quas virium centripetae et centrifugae esse perhibent, revera esse leges motus mathematicas, physica virium specie et nomine contaminatas: deinde male vi gravitatis incrementum aut decrementum tribui, et in gravitatem ipsam neque quantitatem neque aliquam rationem quantitativam ad quamcunque aliam rem, neque ad spatium et tempus cadere. Gravitas una eademque dicenda est, quae in forma duorum factorum, spatii et temporis, sive etiam spatii, ut ita dicam, quiescentis et spatii motu in tempore geniti existit: omnis autem quantitativa differentia et ratio ad hos factores pertinet, quorum altero diminuto alter augetur, neque eorum aliqua ratio aut proportio esse potest, nisi in uno eodemque positorum; eorum autem absoluta identitas variari, augeri aut diminui nequit. — Patet inde, quanto purius fuerit Kepleri ingenium et indoles, qui nihil aliud quam horum factorum, qui vere augeri et diminui possunt, rationem posuit, neque harum rationum puram et vere coelestem expressionem per quantitates gravitatis, cujus nulla est quantitas, determinandas inquinavit. Illam autem, quae a Newtone incepta est, mathematices et physices confusionem, grandis mathematica strues magnusque et felix Matheseos in Astronomia praesertim usus eruditis commendavit; plebi autem vis gravi-

tatis cognita placuit, minus, quia a communi mundi vi, quam unam eandemque Keplerus et alii philosophi statuerunt, quam quia a vi vulgari, ut lapides in terra projici ita corpora coelestia in orbes revolvi praesertim per tritissimam illam pomi coram Newtone delapsi historiam, edocta securitatem adversus coelum hausit, oblita scilicet, universae generis humani, deinde Trojae miseriae principiis pomum adfuisse, malum etiam scientiis philosophicis omen.

Quum itaque astronomiae scientia, quantum ad Mathesin pertinet, plurimum Newtoni debere censenda sit, ita physica species, qua mathematicas rationes induit, ab iis separanda, et quid ei veri insit a philosophia explorandum. Philosophiae autem illius experimentalis, quam Angliae indoles, atque ita Newton, Locke et reliqui qui eam indolem scriptis expresserunt, solam intelligunt, exemplum afferam, quod huc pertinet; theorema enim Cartesii, Aristotelis, aliorum quod pondera corporum a formis materiae pendere asserit, Newton ut refutaret, et pondera non in ratione formae sed quantitatis materiae esse probaret, haec experimenta instituit: auri, argenti, arenae, tritici etc. aequalium ponderum bina in duas, ut aëris resistentiae inaequalitatem demeret, aequales pyxides injiciens pendula constituit, quoad longitudinem, pondus, figuram et aëris resistentiam omnino paria. Quid per pendula quoad figuram, longitudinem et aëris resistentiam paria innotescit? aequalitas aut differentia ponderum; quum pondera corporum pendulorum igitur aequalia fecisset, feliciter invenit, aequalia esse eorum corporum pondera, philosophos illos, qui unius ejusdemque materiae diversas tantum formas statuunt, tali experimentandi et philosophandi ratione refutatos putans. Ex quo uno exemplo, quid sibi philosophia vera velit, penitus ignorare illam

philosophiam experimentalem, intelligitur; ex ejusdem principio etiam vera vis centripetae et centrifugae origo explicatur. In mechanica scientia, quum a vita naturae aliena sit, materiae nulla alia primitiva notio esse potest, quam mors, quam vim inertiae appellant i. e. indifferentiam erga quietem et motum; haec materia nihil aliud est, quam objecti sive absolute oppositi abstractissima notio; unde omnem, quam in materia deprehendunt varietatem, etiam illam, quae motu cognoscitur, aliunde ipsi addunt; et gravitatem quidem materiae universae qualitatem esse ex experimentis et inductione cognoscunt; ex secunda philosophandi regula, quam Newton statuit, effectuum naturalium ejusdem generis eaedem sunt causae, ut descensus lapidum in Europa et in America; deinde ex regula tertia qualitates, quae corporibus competunt, in quibus experimenta instituere licet, pro qualitatibus corporum universorum habendae sunt. Experientia ergo materiam gravem esse docente, quum ejus, quae est in lapide, qui in terram cadit, gravitatis rationem ab ea, quae in astris et primum corporibus ad solis nostri systema pertinentibus neque in terram cadentibus est, diversam esse pateat, aliam eamque vim centrifugam hujus phaenomeni causam esse statuunt. Philosophiae huic naturam, deinde gravitatis et impulsus in infinitam lineam horizontalem, quem vim centrifugam esse contendit, originem ignoranti permittendum quidem est, Deo omnia tribuere, sed postulandum, ut recte de Deo ejusque agendi ratione philosophetur, et naturam ignorans Deum vere cognoscat. Ejus autem actio neque externa aut mechanica neque arbitraria aut fortuita est; vires ergo, quas Deum materiae dedisse dicunt, materiae vere inesse statuendum est, et iis materiae naturam constitui, quae principium virium oppositarum immanens et internum sit; verum mechanica ab hac

notione refugit, neque Deum neque veram vim neque quid sit internum et necessarium intelligens, sed inertem materiam ab externo semper impulsu, seu quod idem est, a viribus materiae ipsi alienis moveri dictitans: quum igitur in causis externis versetur, neque naturam ratione concipiat, nequit pervenire ad principium identitatis, quod in se ipso differentiam ponat, et philosophiae tandem redditum tum philosophiam ipsam restituit, tum mechanicam a physica separavit, physicamque, quae per solum dynamicae nomen a mechanica non sejungitur, philosophiae reddidit: atque ex hoc principio systematis planetarum elementa intelligamus, brevibusque proponamus.

Gravitas materiam ita constituit, ut materia sit objectiva gravitas; una eademque est materia, quae se ipsam in polos dirimens lineam cohaesionis format, et in serie evolutionum per differentem rationem factorum, diversas species fert. — Ab hac gravitatis reali differentia distinguamus alteram idealem, sive potentiarum temporis et spatii; duplicitate enim posita, duplex duplicitas, altera polorum, altera potentiarum, sive quatuor regiones ponendae sunt.

Dicamus primum de linea cohaesionis, quam gravitas constituens, et se ipsam in omnibus punctis simul mutua factorum in se invicem ratione diversis ponens, seriem nodorum centrorumque sui ipsius producit, quorum unumquodque, reliqua quidem rationum multitudine non caret, sed eas in principii ipsi proprii potestatem redactas sua lege et individua organisatione continet. Systema solis, quod talem lineam exprimit, reliquis majus est, quoniam, linea cohaesionis ibi disrupta unumquodque corpus centrum gravitatis non quidem absoluta sed majori potestate quam alia corpora in se gerit; neque enim est corpus, quod quamvis in se totum sit, non ab aliis pendeat, et

pars atque organon majoris systematis sit; corporibus itaque coelestibus non perfecta sed maxima competit libertas et gravitatis independentia. Neque ergo casu quodam ex infinito spatio planetae rectilineo cursu vagati, solis forte vicinitatem praetereuntes, sub ejus legem et inde in orbitas circulares coacti sunt; neque illa hypothesis vis centrifugae eos a sole detinet, sed unum cum sole primitivum systema formantes vi vera cohaesionis tum continentur tum arcentur.

A puncto autem indifferentiae, quod ubi ut in magnete, et deinde in vecte, qui naturalem magnetismi lineam in materia mortua imitatur, exprimitur, medium est, diversum est centrum virium: indifferentia enim quum sit neutra, nullam vim exercet, ad quam conditio differentiae pertinet: centra itaque virium intra lineam quidem sed non in medio posita sunt, eaque sunt corpora; nihil enim aliud est corpus quam vis physicae, sive verae ideae phaenomenon. Newton quidem centrum gravitatis sive indifferentiae non in sole ponendum esse ideo censuit, quoniam ab attractionibus planetarum aliquantum loco moveatur: quum enim ad explicandum corporum coelestium motum nihil sumat, nisi mutuas corporum attractiones, qua hypothesi centrum aliquod non immediate ponitur, ad demonstrationes autem propositionum de motibus curvilineis pervenire non possit, nisi posito orbitarum centro, in libri I. sect. XI. in qua ad motum corporum viribus centripetis mutuo se petentium accedit, corporum attractorum et attrahentium actiones esse quidem mutuas, ut neutrum quiescere possit, ambo autem attractione ista mutua *quasi* circum gravitatis commune centrum revolvi sumit, atque ad legum Coroll. quartum provocat, in quo autem nihil aliud, quam commune gravitatis centrum corporum duorum vel plurium ab actionibus corporum in

se mutuis non mutare statum suum vel motus vel quietis, nequaquam autem necessitatem centri veri et realis aut corporis centralis reperis; commune igitur illud centrum gravitatis est punctum mere mathematicum, solemque centrum virium aut illi centro proximum esse, non necessitati, sed casui, qui maximam ei dedit massam, tribuendum erit: et immensitas massae solaris, ad cujus notionem densitas pertinet, iterum hypothesi, qua omnis vis a massa pendet, nititur. Verum autem virium centrum esse necessario lucis fontem, et in ea re solis veram vim et virtutem ponendam esse, physica philosophia docet. — Hoc centrum virium non in medio positum esse diximus; nam ut per lineam cohaesionis duo externi poli, ita duo interna virium centra constituuntur; internam duplicitatem in magnetis punctis culminantibus eandemque in ellipseos umbilicis cognoscimus, cujus axis principalis vera magnetismi linea est. Puncta haec culminantia ita disposita sunt, ut eorum utrumque opposito polo propius, quam illi sit, in quem vim suam exercet, polus internus + M ergo inter punctum indifferens et polum externum — M; eodemque modo internus — M inter medium et externum + M sit. Quum autem systema planetarum fracta linea cohaesionis sit, neque unum corpus continuum formet, atque, ut postea videbimus, unum idemque corpus utrumque polum efficiat, unum tantum reale virium punctum culminans est, sol in altero umbilico ellipseos, cujus alter coecus et mere mathematicus est: magnetismi igitur naturalis linea in formam penduli naturalis transit, ut pendulum mechanicum vectem incompletum altero polo amisso efficit, quem corpus pendens gravitati succumbens procreare nequit. Hac rectilinea et virtuali non autem rigida corporum serie pro basi totius systematis posita corpora ad se invicem referri, et systema quidem sed

non unum corpus formando, naturae, quae vim hic in lineae forma existentem forma corporis indui vult, non satisfieri videmus.

Differentia reali polorum et linea cohaesionis ita intellecta, ad alteram differentiam, idealem sive potentiarum, subjecti et objecti transeamus. — Si materia ita concipitur, ut sit spatium repletum, forma caret, spatiumque et materia nihil aliud est, quam abstracta objectivi notio: ut materiae physica et realis notio intelligatur, ponenda est etiam sub forma subjectivitatis, punctumque in spatio ponendum, quod abstractio quidem est a spatio, sed ita ut simul ad illud referatur: in materiae ut repleti et, ut ita dicam, densi spatii eamque ob causam quiescentis notione, resistentiae quidem contra aliam materiam in eundem locum urgentem notio inest, sed mere negativa et inanis; spatio enim repleto omne mutationis atque resistentiae principium sublatum est, quod itaque aliunde petendum. Ut realem materiam intelligamus, spatii abstractae notioni contraria sive subjectivitatis forma addenda est, quam voce magis latina mentem, et si ad spatium referatur, punctum appellemus. Quo modo punctum, aut sub differentiae ipsi propria forma, tempus, atque spatium elementa constituunt materiae, quae quidem non ex iis conflata, sed eorum principium est. Ex hac interna et primitiva oppositarum potentiarum orientis et occidentis, — poli enim quiescunt — identitate et differentia necessitas mutationis atque motus intelligitur; nihil enim est mutatio aliud, quam aeterna identitatis ex differentia restitutio et nova differentiae productio, contractio et expansio. Potentiarum autem altera, mens, quae se ipsam producens, facta spatii abstractione, tempus est, quantum hanc sui productionem ad spatium refert, lineam constituit: et linea mens quidem se ipsam sed in forma subjectiva producens, et

in se reclusa est: perfectam autem et naturalem formam sibi sumit in contrarium, sive spatium transiens et planum constituens, quod, quia nullam aliam quam ipsam mentis et extensionis differentiam posuimus, omni alia differentia caret, atque quadratum est.

A quo temporis in spatium transitu, reflexio aliena esse videtur, in mathematicis quidem a rebus ipsis abstrahens, numerosque et mensuras earum, neque res ipsas incommensurabiles, quales tempus et spatium esse ipsi videntur, comparare putans. Quamvis autem geometria et calculus rerum ipsarum obliviscatur, et lineas et numeros tantum tractet, iis, quae per operationes calculi aut demonstrationes geometricas inveniuntur, significatio ad res ipsas pertinens tribuitur, ut non quantitates solum sed res ipsas comparatas esse pateat. Deinde in alia forma illo incommensurabilium in se mutuo transitu mathesis utitur, lineam in planum, planum in corpus extendens; hanc identitatem incommensurabilium infiniti nomine plerumque tegit, planum ex innumeris lineis etc. constare dicens; porro multorum numerorum rationes infinitis seriebus exprimens absolutam reflexionis diversitatem excessisse et incommensurabilia comparasse fatetur: praesertim autem altior quae vocatur geometria, planum ad lineam, utrumque ad infinitam exiguitatem i. e. ad punctum redigit; analysis autem ex punctis lineam sed infinitam construit. Neque quomodo ex puncto linea, ex linea planum etc. fiant, aliter concipitur quam accersita notione motus, i. e. antea tempore et spatio identice ponendis. Quum lineam esse mentem se ipsam in sua ipsius forma subjectiva producentem transitumque ejus in speciem sui vere objectivam esse quadratum vidissemus, productum contra, quod ad naturam naturatam pertinet, est cubus; spatii enim omni mentis abstractione facta se ipsum producentis tres

sunt dimensiones; corpusque quod fit, est quadratum, corpus autem quod est, cubus. Corporum itaque a se sejunctorum ratio quum sit linea, i. e. relatio subjectiva, forma objectiva carens, quando eam differentiam tollunt in unum corpus, altero in alterum cadente, se constituentia, lineam mutant in quadratum; lex itaque lapsus est ratio quadrati distantiae, sive lineae in quadratum commutatae.

In qua re alii differentiae locus est, ut differentia corporum duorum aut vere tollatur, aut maneat i. e. ut ex iis aut unum corpus reale fiat, aut ideale; illud efficitur per lapsum liberum, hoc per motum circularem. In lapsu simpliciter elementum quadrati per unitatum temporis summam, sive per lineam arbitraria quadam mensura divisam et numeris expressam, exponitur: in motu autem circulari, quo corpus ideale producitur, corporum differentia, atque inde temporis et spatii ex una parte manet, quorum illud tempus periodicum, hoc autem distantiam corporum efficit: tempus autem periodicum cum spatio, quod a corpore percurritur, et angulum cum spatio distantiae facit, conferendum, eaque synthesis, quae quantitatem motus efficit, ipsum est quadratum. Duo itaque ejus, quam materiem motus vocant et quae totam duorum circa se moventium corporum rationem exprimit, elementa sunt, linea distantiae et motus quadratum: unde totius, quod ex duobus his elementis conjungitur, quantitas erit cubus sive corpus; et quoniam gravitas una eademque semper est, cubus omnium ut de his loquamur, planetarum idem est; ex quo celeberrima illa Kepleri lex facile efficitur.

Ex his, quae docuimus, lemmata matheseos philosophica mutuanda sunt, atque inde theorematum universam fere mathesin adplicatam fundantium, et ad nostram us-

que aetatem veris demonstrationibus, quae mathematice fieri nequeunt, carentium demonstrationes deducendae sunt: cujus rei viam notionibus quas exhibuimus tentare voluimus. Hac temporis et spatii syntheseos expositione, et mentis sive lineae in quadratum transitu nititur vulgaris illa virium resolutio, cujus mathematica veritas et necessitas postulatur, quae physica autem veritate destituitur. Facilis inde ad mechanicae leges, quae physicas ad materiam mortuam transfert, via patet; leges autem ipsae a natura, non a mechanica naturam imitante petendae. Ad rem nostram redeamus.

Corporibus igitur coelestibus per cohaesionis lineam ratio distantiarum, de qua postea videbimus, determinata est: eorum massae a se invicem sejunctae, centra densitatis raritati aetheris opposita, puncta summae contractionis opposita summae expansioni formant; unde physici aetheri absolutam elasticitatem et vim repulsivam, attractivam autem corporibus tribuunt, ad quae sola vim gravitatis, et nihil ad aetherem referunt. Hanc oppositionem summae densitatis et summae raritatis, ejusque oppositionis phaenomenon, separationem corporum primitiva naturae identitas tollere, linea autem virtualis in quadratum abire, atque formam et corpus induere studet; qui nisus phaenomenon motus est. Quoniam autem illud corporum coelestium systema non in unam massam coagulari, neque in tristem naturae naturatae statum et corporum sortem decidere sed rationis vivam expressionem ejusque imaginem esse voluit natura, non corpus reale, sed ideale, i. e. quadratum moto curvilineo producitur; corpus igitur quod eorum linea induit, nihil aliud est, quam illud spatium, quod corpora in orbem gyrantia amplectuntur. Unde circularem motum si ex opposito definire velimus, sublatum corpus sive reductionem corporis seu cubi per quadratum esse et sublimem Kepleri legem hac notione exprimi dicamus.

In circulo formali aequalis distantiae notio a puncto peripheriam efficit: et primitivus ejus character est, ut neque ulla diameter neque ullus peripheriae locus reliquis infinite multis excellat. Unde ex primitiva cohaesionis linea, si differentia corporum sola neque naturae nisus ea in unum corpus conjungendi ponitur, ad motum perveniri nequit: si vero ex vi attractiva corporis centralis, et centrifuga corporis in orbem revoluti circulus mechanice construi possit, quomodo ad diametri alicujus excellentiam et ad cohaesionis lineam ejusque puncta culminantia atque ad ellipsin perveniatur?

Quamvis in systemate solari corpora disjuncta sint et rigida cohaesionis linea sublata in motum abeat, vis ejus neutiquam in indifferentia omnium diametrorum formalis circuli perditur: sed vim suam, in orbitarum axem se constituens, et polaritatem in mutatione motus, ab altero polo retardati, ab altero accelerati exserit: in Aphelio retardat, in quo puncti culminantis sive solis maxima, in Perihelio autem accelerat, in quo minima illa, maxima autem insita corporis vis est. Huc perturbationes planetarii motus referendae sunt, quae infirmioris cujusdam et cito praetereuntis atque prima cohaesione facile subactae cohaesionis formationes sunt.

Denique ut differentiae magnetismi reali idealem quidem potentiarum differentiam opposuimus, etiam realis ipsa differentia sub forma duplicis differentiae existere, et realem lineam Occidentis et Orientis formari breviter monendum est, eamque item corporum, quae Cometas appellamus, quoniam Oriens atque Occidens sub lege differentiae potentiarum est, in immensarum Absidum orbitis revolutorum.

Superest, ut his quaedam de ratione distantiarum planetarum addam, quae quidem ad experientiam solam pertinere videntur. Verum mensura et numerus naturae a ratione alieni esse nequeunt: neque studium et cognitio legum naturae alia re nituntur, quam quod naturam a ratione conformatam esse credamus, et de identitate omnium legum naturae nobis persuasum sit. Illam identitatem rationis et naturae, qui ex experientia et per inductionem leges quaerunt, ubi forte in legis speciem incidunt, ita agnoscunt, ut inventa gaudeant, et si alia phaenomena ei parum sint consentanea, de experimentis subdubitent, et utriusque omni modo harmoniam constituere studeant. Cujus rei, ratio de qua loquimur distantiarum planetarum, exemplum praebet: quum enim distantiae planetarum rationem quandam progressionis arithmeticae offerant, quinto autem progressionis membro in natura planeta non respondeat, inter Martem et Jovem vere existere et nobis quidem incognitus per spatia coeli vagari putatur, seduloque quaeritur.

Quae progressio quum arithmetica sit, et ne numerorum quidem ex se ipsis procreationem i. e. potentias, sequatur, ad philosophiam nullomodo pertinet. Quantum in philosophicis numerorum rationibus Pythagoraei elaborarint, notum est: et inde traditam et in utroque Timaeo servatam numerorum seriem afferre liceat, quos Timaeus non ad Planetas quidem refert, sed ad quorum rationem Demiurgum Universum conformavisse censet. Series numerorum est 1, 2, 3, 4, 9, 16, 27: 16 enim pro 8 quem legimus ponere liceat. Quae series si verior naturae ordo sit, quam illa arithmetica progressio, inter quartum et quintum locum magnum esse spatium, neque ibi planetam desiderari apparet.

Horum autem, ut breviter reliqua tradamus, numero-

rum quadratoquadratorum radices cubicas (ne unitatem omittamus, $\sqrt[3]{3}$ pro ea ponatur)

1, 4. 2, 56. . 4, 37. . 6, 34. . 18, 75. . 40, 34. . 81. rationes distantiarum planetarum esse invenies.

Jovis autem satellites in ratione, qua quatuor priores planetae progrediuntur, distare videas, nisi quod quartus satelles numerum suum aliquantum excedat.

In Saturni autem satellitibus diversa quaedam sed satis memorabilis ratio obtinet: quatuor enim priorum tempora periodica sunt in ratione radicum quadratarum ex 1, 2, 4, 8 et distantiae in ratione radicum cubicarum ex iisdem; et si horarum periodicarum numeros ipsos velis, $\sqrt{\ } = 2^9, 2^{10}, 2^{11}, 2^{12}$, 22, 32, 45, 64 habebis. Quintus satelles ut quintus planeta formalem progressionem mutat; et quum distantiae quatuor priorum fuerint ut radices cubicae ex 1, 2, 4, 8, i. e. ut 1. 1, 26. 1, 63. 2; ad quartum igitur $\sqrt[3]{8}$ pertineat, ad quintum $\sqrt{8}$ pertinet; sive $\sqrt[3]{(16 : 32)}$ et series cuborum quorum radices rationem distantiarum exprimant, sunt

$$1, 2, 2^2, 2^3, (2^4 : 2^5), 2^8, (2^{12} : 2^{13})$$

sive . . $2^{\frac{9}{2}}$ . . $2^{\frac{25}{2}}$.

II.

Aufsätze

aus dem

kritischen Journal der Philosophie.

I. Ueber das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere.

(Bd. I. St. 1. 1802.)

Die Kritik, in welchem Theil der Kunst oder Wissenschaft sie ausgeübt werde, fordert einen Maaßstab, der von dem Beurtheilenden ebenso unabhängig als von dem Beurtheilten, nicht von der einzelnen Erscheinung, noch der Besonderheit des Subjekts, sondern von dem ewigen und unwandelbaren Urbild der Sache selbst hergenommen sey. Wie die Idee schöner Kunst durch die Kunst-Kritik nicht erst geschaffen oder erfunden, sondern schlechthin vorausgesetzt wird, ebenso ist in der philosophischen Kritik die Idee der Philosophie selbst die Bedingung und Voraussetzung, ohne welche jene in alle Ewigkeit nur Subjektivitäten gegen Subjektivitäten, niemals das Absolute gegen das Bedingte zu setzen hätte.

Da die philosophische Kritik sich von der Kunst-Kritik nicht durch Beurtheilung des Vermögens zur Objektivität, das in einem Werke sich ausdrückt, sondern nur durch den Gegenstand, oder die Idee selbst unterscheidet, welche diesem zu Grunde liegt, und welche keine andere als die der Philosophie selbst seyn kann, so müßte (da, was das erste betrifft, die philosophische Kritik

mit der Kunst-Kritik gleiche Ansprüche auf allgemeine Gültigkeit hat), wer derselben gleichwohl Objektivität des Urtheils absprechen wollte, nicht die Möglichkeit bloß verschiedener Formen der Einen und selben Idee, sondern die Möglichkeit wesentlich verschiedener und doch gleich wahrer Philosophien behaupten, — eine Vorstellung, auf welche, so großen Trost sie enthalten mag, eigentlich keine Rücksicht zu nehmen ist. Daß die Philosophie nur Eine ist, und nur Eine seyn kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur Eine ist; und so wenig es verschiedene Vernunften geben kann, ebenso wenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen, durch welche dieses eine wesentliche Verschiedenheit der Erscheinung werden könnte, denn die Vernunft absolut betrachtet, und insofern sie Objekt ihrer selbst im Selbsterkennen, also Philosophie wird, ist wieder nur Eins und dasselbe, und daher durchaus das Gleiche.

Da der Grund einer Verschiedenheit in der Philosophie selbst nicht im Wesen derselben liegen kann, welches schlechthin Eines ist, auch nicht in der Ungleichheit des Vermögens, die Idee derselben objektiv zu gestalten, weil nämlich, philosophisch betrachtet, die Idee selbst alles ist, das Vermögen aber, sie darzustellen, das zu ihrem Besitz hinzukommt, der Philosophie nur noch eine andere, ihr nicht eigenthümliche Seite giebt, so könnte also eine Möglichkeit unendlich vieler und verschiedener Reflexe, deren jeder, seinem Wesen nach verschieden vom andern gesetzt, gleiches Recht hätte, sich gegen die andern zu behaupten, nur dadurch herausgebracht werden, daß, indem die Philosophie als ein Erkennen des Absoluten bestimmt wird, dieses, es sey als Gott oder in irgend einer andern Rücksicht als Natur, in unbeweglicher und absoluter Entgegensetzung gegen das Erkennen als subjektives, gedacht würde.

Allein auch bei dieser Ansicht würde die Verschiedenheit sich selbst aufheben und verbessern müssen. Denn indem das Erkennen als etwas Formelles vorgestellt wird, wird es in seinem Verhältnisse zum Gegenstand als durchaus passiv gedacht, und an das Subjekt, das dieses Empfangens der Gottheit, oder des reinen objektiven Anschauens der Natur fähig seyn soll, gefordert werden, daß es überhaupt sich gegen jedes andere Verhältniß zu irgend einer Beschränkung verschließe, und aller eigenen Thätigkeit sich enthalte, indem dadurch die Reinheit des Empfangens getrübt würde. Durch diese Passivität des Aufnehmens und die Gleichheit des Objekts würde dasjenige, was als Resultat vorgestellt wird, das Erkennen des Absoluten, und eine daraus hervorgehende Philosophie durchaus wieder nur Eine und allenthalben dieselbe seyn müssen.

Dadurch, daß die Wahrheit der Vernunft, so wie die Schönheit nur Eine ist, ist Kritik als objektive Beurtheilung überhaupt möglich, und es folgt von selbst, daß sie nur für diejenigen einen Sinn habe, in welchen die Idee der Einen und selben Philosophie vorhanden ist; ebenso nur solche Werke betreffen kann, in welchen diese Idee als mehr oder weniger deutlich ausgesprochen zu erkennen ist. Das Geschäft der Kritik ist für diejenigen und an denjenigen Werken durchaus verloren, welche jener Idee entbehren sollten. Mit diesem Mangel der Idee kommt die Kritik am meisten in Verlegenheit, denn wenn alle Kritik Subsumtion unter die Idee ist, so hört da, wo diese fehlt, nothwendig alle Kritik auf, und diese kann sich kein anderes unmittelbares Verhältniß geben, als das der Verwerfung. In der Verwerfung aber bricht sie alle Beziehung desjenigen, worin die Idee der Philosophie mangelt, mit demjenigen, in dessen Dienst sie ist, gänzlich ab. Weil das gegenseitige Anerkennen hiermit aufgehoben wird, erscheinen nur zwei Subjektivitäten gegeneinander; was nichts mit einander gemein hat, tritt eben damit in gleichem Recht auf, und die Kritik hat sich, indem sie das zu Beurtheilende für alles Andere, nur nicht für Philosophie, und weil es doch nichts seyn will, als Philosophie, dadurch für gar nichts erklärt, in die Stellung eines Subjekti-

ven versetzt, und ihr Ausspruch erscheint als ein einseitiger Machtspruch; eine Stellung, welche, da ihr Thun objektiv seyn soll, unmittelbar ihrem Wesen widerspricht; ihr Urtheil ist eine Appellation an die Idee der Philosophie, die aber, weil sie nicht von dem Gegenpart anerkannt wird, für diesen ein fremder Gerichtshof ist. Gegen dieß Verhältniß der Kritik, welche die Unphilosophie von der Philosophie abscheidet, — auf einer Seite zu stehen, und die Unphilosophie auf der entgegengesetzten zu haben, ist unmittelbar keine Rettung. Weil die Unphilosophie sich negativ gegen die Philosophie verhält, und also von Philosophie nicht die Rede seyn kann; so bleibt nichts übrig, als zu erzählen, wie sich diese negative Seite ausspricht, und ihr Nichtsseyn, welches, insofern es eine Erscheinung hat, Plattheit heißt, bekennt; und da es nicht fehlen kann, daß, was im Anfang nichts ist, im Fortgang nur immer mehr und mehr als Nichts erscheine, so daß es so ziemlich allgemein als solches erkannt werden kann; so versöhnt die Kritik durch diese von der ersten Nullität aus fortgesetzte Konstruktion wieder auch die Unfähigkeit, welche in dem ersten Ausspruch nichts als Eigenmächtigkeit und Willkür sehen konnte.

Wo aber die Idee der Philosophie wirklich vorhanden ist, da ist es Geschäft der Kritik, die Art und den Grad, in welchem sie frei und klar hervortritt, so wie den Umfang, in welchem sie sich zu einem wissenschaftlichen System der Philosophie herausgearbeitet hat, deutlich zu machen.

Was das Letztere betrifft, so muß man es mit Freude und Genuß annehmen, wenn die reine Idee der Philosophie ohne wissenschaftlichen Umfang mit Geist als eine Naivetät sich ausdrückt, welche nicht zur Objektivität eines systematischen Bewußtseyns gelangt; es ist der Abdruck einer schönen Seele, welche die Trägheit hatte, sich vor dem Sündenfall des Denkens zu bewahren, aber auch des Muths entbehrte, sich in ihn zu stürzen, und seine Schuld bis zu ihrer Auflösung durchzuführen,

darum aber auch zur Selbstanschauung in einem objektiven Ganzen der Wissenschaft nicht gelangte. Die leere Form solcher Geister aber, die ohne Geist in kurzen Worten Wesen und Hauptsache der Philosophie geben wollen, hat weder wissenschaftliche, noch sonst eine interessante Bedeutung.

Wenn aber die Idee der Philosophie wissenschaftlicher wird, so ist von der Individualität, welche unbeschadet der Gleichheit der Idee der Philosophie, und der rein objektiven Darstellung derselben, ihren Charakter ausdrücken wird, die Subjektivität oder Beschränktheit, welche sich in die Darstellung der Idee der Philosophie einmischt, wohl zu unterscheiden; an den hierdurch getrübten Schein der Philosophie hat sich die Kritik vorzüglich zu wenden und ihn herunter zu reißen.

Wenn es sich hier zeigt, daß die Idee der Philosophie wirklich vorschwebt, so kann die Kritik an die Forderung und an das Bedürfniß, das sich ausdrückt, das Objektive, worin das Bedürfniß seine Befriedigung sucht, halten, und die Eingeschränktheit der Gestalt aus ihrer eigenen ächten Tendenz nach vollendeter Objektivität widerlegen.

Es ist aber hierbei ein gedoppelter Fall möglich. Entweder hat sich das Bewußtseyn über die Subjektivität nicht eigentlich entwickelt; die Idee der Philosophie hat sich nicht zur Klarheit freier Anschauung erhoben, und bleibt in einem dunklern Hintergrunde stehen, etwa auch weil Formen, in denen sich viel ausgedrückt findet, und die eine große Autorität haben, noch den Durchbruch zur reinen Formlosigkeit, oder, was dasselbe ist, zur höchsten Form hindern. Wenn die Kritik das Werk und die That nicht als Gestalt der Idee kann gelten lassen, so wird sie doch das Streben nicht verkennen; das eigentlich wissenschaftliche Interesse dabei ist, die Schaale aufzureiben, die das innere Aufstreben noch hindert, den Tag zu sehen; es ist wichtig, die Mannigfaltigkeit der Reflexe des Geistes, deren jeder seine

Sphäre in der Philosophie haben muß, so wie das Untergeordnete und Mangelhafte derselben zu kennen.

Oder es erhellt, daß die Idee der Philosophie deutlicher erkannt worden ist, daß aber die Subjektivität sich der Philosophie insoweit, als um sich selbst zu retten nöthig wird, zu erwehren bestrebt ist.

Hier gilt es nicht darum, die Idee der Philosophie emporzuheben, sondern die Winkelzüge aufzudecken, welche die Subjektivität, um der Philosophie zu entgehen, anwendet, so wie die Schwäche, für welche eine Beschränktheit ein sicherer Halt ist, Theils für sich, Theils in Rücksicht auf die Idee der Philosophie, die mit einer Subjektivität vergesellschaftet wird, anschaulich zu machen; denn wahre Energie jener Idee und Subjektivität sind unverträglich.

Es giebt aber noch eine Manier, an die sich die Kritik vorzüglich zu heften hat, nämlich diejenige, welche im Besitz der Philosophie zu seyn vorgiebt, die Formen und Worte, in welchen große philosophische Systeme sich ausdrücken, gebraucht, viel mitspricht, aber im Grunde ein leerer Wortdunst ohne innern Gehalt ist. Ein solches Geschwätze ohne die Idee der Philosophie erwirbt sich durch seine Weitläufigkeit und eigene Anmaßung eine Art von Autorität, Theils weil es fast unglaublich scheint, daß so viel Schaale ohne Kern seyn soll, Theils weil die Leerheit eine Art von allgemeiner Verständlichkeit hat. Da es nichts Ekelhafteres giebt, als diese Verwandlung des Ernsts der Philosophie in Plattheit, so hat die Kritik alles aufzubieten, um dieß Unglück abzuwehren.

Diese verschiedenen Formen finden sich im Allgemeinen mehr oder weniger herrschend in dem jetzigen deutschen Philosophiren, worauf dieses kritische Journal gerichtet ist. Dabei haben sie aber die Eigenthümlichkeit, daß, seitdem durch Kant und noch mehr durch Fichte die Idee einer Wissenschaft, und besonders der Philosophie als Wissenschaft aufgestellt worden, und

die Möglichkeit durch mancherlei philosophische Gedanken über diesen oder jenen Gegenstand, etwa in Abhandlungen für Akademien, sich als Philosophen geltend zu machen, vorbei ist, und das einzelne Philosophiren allen Kredit verloren hat, — jedes philosophische Beginnen sich zu einer Wissenschaft und einem System erweitert, oder wenigstens als absolutes Princip der ganzen Philosophie aufsteht, und daß dadurch eine solche Menge von Systemen und Principien entsteht, die dem philosophirenden Theil des Publikums eine äußere Aehnlichkeit mit jenem Zustande der Philosophie in Griechenland giebt, als jeder vorzüglichere philosophische Kopf die Idee der Philosophie nach seiner Individualität ausarbeitete. Zugleich scheint die philosophische Freiheit, die Erhebung über Autorität und die Selbstständigkeit des Denkens unter uns so weit gediehen zu seyn, daß es für Schande gehalten würde, sich als Philosophen nach einer schon vorhandenen Philosophie zu nennen; und das Selbstdenken meint sich allein durch Originalität, die ein ganz eigenes und neues System erfindet, ankündigen zu müssen.

So nothwendig das innere Leben der Philosophie, wenn es sich zur äußern Gestalt gebiert, ihr von der Form seiner eigenthümlichen Organisation mitgiebt, so sehr ist das Originelle des Genies verschieden von der Besonderheit, die sich für Originalität hält und ausgiebt; denn diese Besonderheit, wenn sie näher ins Auge gefaßt wird, hält sich in Wahrheit innerhalb der allgemeinen Heerstraße der Kultur, und kann sich nicht einmal rühmen, aus dieser heraus zur reinen Idee der Philosophie gekommen zu seyn; denn wenn sie diese ergriffen hätte, würde sie dieselbe in anderen philosophischen Systemen erkennen, und eben damit, wenn sie ihre eigene lebendige Form zwar behalten muß, doch sich nicht den Namen einer eigenen Philosophie beilegen können. Was sie innerhalb jener Heerstraße sich Eigenes erschaffen hat, ist eine besondere Reflexions-Form, aufgegriffen von irgend einem einzelnen und darum un-

tergeordneten Standpunkt, die in einem Zeitalter, das den Verstand so vielseitig ausgebildet, besonders auch ihn so mannigfaltig an der Philosophie verarbeitet hat, wohlfeil zu haben ist. Eine Versammlung solcher origineller Tendenzen und des mannigfaltigen Bestrebens nach eigenen Formen und Systemen bietet mehr das Schauspiel der Qual der Verdammten, die entweder ihrer Beschränktheit ewig verbunden sind, oder von einer zu der andern greifen, und alle durchbewundern, und eine nach der andern wegwerfen müssen, als das Schauspiel des freien Aufwachsens der mannigfaltigsten lebendigen Gestalten in den philosophischen Gärten Griechenlands dar.

Was die Arbeit betrifft, eine solche Besonderheit zum System zu erweitern, und sie als das Ganze darzustellen, so hält diese Arbeit freilich härter, und die Besonderheit müßte an ihr scheitern; denn wie wäre das Beschränkte fähig, sich zu einem Ganzen auszudehnen, ohne eben damit sich selbst zu zersprengen? Schon die Sucht nach einem besondern Princip geht darauf, etwas Eigenthümliches und nur sich selbst Genügendes zu besitzen, das sich dem Anspruch an Objektivität des Wissens und an Totalität desselben entzieht. Und doch ist das Ganze mehr oder weniger, in objektiver Form, wenigstens als Materialien, als eine Menge des Wissens vorhanden; es ist schwer, ihm Gewalt anzuthun, und konsequent seinen eigenthümlichen Begriff durch dasselbe durchzuführen; zugleich ist es nimmer erlaubt, es beifällig, weil es einmal da ist, ohne Zusammenhang aufzuführen; am genialischsten sieht es aus, sich darum nicht zu bekümmern, und sein eigenthümlichstes Princip einmal als das alleinige hinzustellen, um den Zusammenhang mit welchem sich das übrige Wissen selbst bekümmern möge; es scheint eher eine niedrige Arbeit zu seyn, dem Grundprincip seinen wissenschaftlichen objektiven Umfang zu geben. Soll aber dieser Umfang Theils nicht fehlen, Theils doch die Mühe erspart seyn, das Mannigfaltige des Wissens in den Zusammenhang unter sich

und mit der Beschränktheit des Princips zu bringen; so vereinigt diejenige Manier alle diese Forderungen, welche provisorisch philosophirt, d. h. das Vorhandene nicht aus dem Bedürfnisse eines Systems des Wissens, sondern aus dem Grunde aufführt, weil es scheint, daß es doch auch seinen Gebrauch, den Kopf zu üben, habe, denn wofür wäre es sonst vorhanden?

In dieser Rücksicht hat die kritische Philosophie einen vorzüglich guten Dienst geleistet. Indem nämlich durch sie erwiesen worden ist, um es in ihren Worten zu sagen, daß die Verstandesbegriffe nur ihre Anwendung in der Erfahrung haben, die Vernunft als erkennend sich durch ihre theoretischen Ideen nur in Widersprüche verwickelt, und dem Wissen überhaupt seine Objekte durch die Sinnlichkeit gegeben werden müssen; so wird dieß dahin benutzt, auf die Vernunft in der Wissenschaft Verzicht zu thun, und sich dem krassesten Empirismus zu ergeben. Wenn die rohesten in die Erfahrung hineingetragenen Begriffe, eine durch die grellsten Geburten einer geistlosen Reflexion verunreinigte Anschauung, für innere und äußere Erfahrung und für Thatsachen des Bewußtseyns ausgegeben und unter diesem Titel Alles zusammengerafft wird, auf irgend woher erhaltene Versicherung, daß es im Bewußtseyn sich vorfinde; so geschieht dieß mit Berufung auf die kritische Philosophie, welche die Erfahrung und Wahrnehmung zur Erkenntniß für nothwendig erweise, und der Vernunft kein konstitutives, sondern nur ein regulatives Verhältniß zum Wissen erlaube. Außerdem daß die Unphilosophie und Unwissenschaftlichkeit, wie sie sonst die Philosophie frei verachtete, eine philosophische Form zu ihrer Rechtfertigung angenommen hat, hat sie hierdurch zugleich noch höhere Vortheile erreicht, nämlich den gesunden Menschenverstand und jedes beschränkte Bewußtseyn, und die höchsten Blüthen desselben, nämlich die jeweiligen höchsten moralischen Interessen der Menschheit mit der Philosophie ausgesöhnt.

Wenn aber die Subjektivität ohne Rücksicht der Schwie-

rigkeit, welche sie findet, sich als ein System darzustellen, auch darum, weil bereits die kritische Philosophie wenigstens einen großen Umfang endlicher Formen verdächtig oder unbrauchbar gemacht hat, mit einer Einsicht in ihre Beschränktheit und einer Art von bösem Gewissen behaftet ist, und sich scheut, sich als absolut hinzustellen, wie mag sie ohnerachtet des eigenen bessern Wissens und der vorschwebenden Idee der Philosophie erhalten und geltend gemacht werden? — Mit einer als endlich anerkannten Form soll nur vor's Erste angefangen werden, sie soll nichts vorstellen als den dem Scheine nach willkürlichen Anfangspunkt, der sich zwar nicht für sich selbst trägt, aber den man vor der Hand, weil sich seine Nützlichkeit schon zeigen werde, gelten, nur provisorisch, problematisch und hypothetisch auf Bitte einstweilen ohne weitere Prätension sich gefallen lassen soll; hintennach werde er sich schon legitimiren; — wenn wir nun von ihm aus zu dem Wahren gelangen, so werde die Dankbarkeit für das Wegweisen jenen willkürlichen Anfangspunkt für ein Nothwendiges erkennen, und ihn bewährt finden. Allein weil das Wahre keines Gängelbandes bedarf, um an demselben herbeigeführt zu werden, sondern gleich für sich selbst aufzutreten die Kraft in sich tragen muß, und weil das Beschränkte, für was es darin, daß es nicht in sich den Gehalt des Bestehens zu haben, sondern nur etwas Hypothetisches und Problematisches zu seyn, eingestanden wird, — selbst anerkannt ist, denn doch noch am Ende als ein wahres Wahres bewährt werden soll; so erhellt, daß es hauptsächlich um die Rettung der Endlichkeit zu thun war; was hinterher nicht mehr hypothetisch seyn soll, kann es auch nicht von Anfang seyn, oder was Anfangs hypothetisch ist, kann hinterher nicht mehr kategorisch werden; sonst trete es gleich als absolut auf, aber da es dazu, wie billig, zu schüchtern ist, bedarf es eines Umwegs, um es einzuschwärzen.

Daß ein solcher endlicher Anfangspunkt für etwas einstweilen Hypothetisches ausgegeben wird, bringt, da er mit dem Scheine, ohne alle Prätension zu seyn, auftritt, nur eine Täuschung weiter herein; er trete bescheiden als ein hypothetischer oder sogleich als ein gewisser auf, so führt beides zu demselben Resultat, daß das Endliche als das, was es ist, in seiner Trennung erhalten, und das Absolute eine Idee, ein Jenseits, d. h. mit einer Endlichkeit behaftet bleibt.

Der gewisse Anfangspunkt, der, um gewiß zu seyn, im unmittelbaren Bewußtseyn aufgegriffen wird, scheint, was ihm dadurch, daß er ein endlicher ist, abgeht, durch seine unmittelbare Gewißheit zu ersetzen; und das reine Selbstbewußtseyn, da es, insofern es Anfangspunkt ist, als ein reines in unmittelbarer Entgegensetzung gegen das empirische gesetzt wird, ist ein solcher; um solche endliche Gewißheiten kann es an und für sich der Philosophie nicht zu thun seyn; eine Philosophie, die, um an eine Gewißheit sich anzuknüpfen, von dem Allgemeingültigsten, jedem Menschenverstande nahen Satze oder Thätigkeit ausgeht, thut entweder mit dieser Nützlichkeit etwas Ueberflüssiges, denn sie muß, um Philosophie zu seyn, doch sogleich über diese Beschränktheit hinausgehen und sie aufheben; der gemeine Menschenverstand, der damit verführt werden sollte, wird es sehr gut merken, wenn man seine Sphäre verläßt, und ihn über sich hinausführen will; oder wenn dieses endliche Gewisse als solches nicht aufgehoben, sondern als ein Fixes bleiben und bestehen soll, so muß es wohl seine Endlichkeit anerkennen und Unendlichkeit *fordern*, aber das Unendliche tritt damit eben nur als eine Forderung, als ein Gedachtes auf, *nur als eine Idee*, welche als nothwendige und umfassende, alles beschließende Vernunft-Idee doch darum noch ein Einseitiges ist, weil dasjenige, das sie denkt (oder sonst irgend das Bestimmte, mit dem angefangen wurde), und sie selbst als getrennt gesetzt werden. Diese Arten von Rettungen des Beschränkten, — durch welche das Absolute zur höchsten Idee, nur nicht zugleich zum einzigen

Seyn erhoben wird, und da von hier an erst die Wissenschaft der Philosophie anfängt, in dem ganzen System derselben der Gegensatz herrschend und absolut bleibt, — sind gewissermaßen das, was unsere neuere philosophische Kultur charakterisirt, so daß in diesen Begriff ziemlich Alles fällt, was in unsern Tagen für Philosophie gegolten hat. Wenn auch die höchste philosophische Erscheinung der letzten Zeit die fixe Polarität des Innerhalb und Außerhalb, Diesseits und Jenseits nicht so weit überwunden hat, daß nicht eine andere Philosophie, mit der man sich im Wissen dem Absoluten nur nähert, und eine andere, die im Absoluten selbst ist (gesetzt die letztere werde auch nur unter dem Titel des Glaubens statuirt), als entgegengesetzte zurückblieben, und wenn auf diese Art dem Gegensatze des Dualismus seine höchste Abstraktion gegeben, und die Philosophie damit nicht aus der Sphäre unserer Reflexionskultur herausgeführt worden ist; so ist schon die Form der höchsten Abstraktion des Gegensatzes von der größten Wichtigkeit und von diesem schärfsten Extrem der Uebergang zur ächten Philosophie um so leichter; weil die Idee des Absoluten, die aufgestellt wird, eigentlich selbst schon den Gegensatz, den die Form einer Idee, eines Sollens, einer unendlichen Forderung mit sich führt, verwirft. Es ist nicht zu übersehen, wie sehr durch die mannigfaltige Bearbeitung, welche der Gegensatz überhaupt, den jede Philosophie überwinden will, dadurch erfahren hat, daß gegen eine Form desselben, in der er in einer Philosophie herrschend war, sich eine folgende Philosophie richtete, und sie überwand, wenn sie schon bewußtlos wieder in eine andere Form desselben zurückfiel, das Studium der Philosophie überhaupt gewonnen hat, zugleich aber in welcher Mannigfaltigkeit der Formen sie sich herumzuwerfen fähig ist.

Dagegen hat eine andere herrschende Manier durchaus nur nachtheilige Seiten, nämlich diejenige, welche sogleich die philosophischen Ideen, wie sie hervortreten, populär oder eigentlich

gemein zu machen bestrebt ist. Die Philosophie ist ihrer Natur nach etwas Esoterisches, für sich weder für den Pöbel gemacht, noch einer Zubereitung für den Pöbel fähig; sie ist nur dadurch Philosophie, daß sie dem Verstande, und damit noch mehr dem gesunden Menschenverstande, worunter man die lokale und temporäre Beschränktheit eines Geschlechts der Menschen versteht, gerade entgegengesetzt ist; im Verhältniß zu diesem ist an und für sich die Welt der Philosophie eine verkehrte Welt. Wenn Alexander an seinen Lehrer, als er hörte, dieser mache Schriften über seine Philosophie öffentlich bekannt, aus dem Herzen von Asien schrieb, daß er das, was sie zusammen philosophirt hätten, nicht hätte sollen gemein machen, und Aristoteles sich damit vertheidigte, daß seine Philosophie herausgegeben und auch nicht herausgegeben seye; so muß die Philosophie zwar die Möglichkeit erkennen, daß das Volk sich zu ihr erhebt, aber sie muß sich nicht zum Volk erniedrigen. In diesen Zeiten der Freiheit und Gleichheit aber, in welchen sich ein so großes Publikum gebildet hat, das nichts von sich ausgeschlossen wissen will, sondern sich zu Allem gut, oder Alles für sich gut genug hält, hat das Schönste und das Beste dem Schicksal nicht entgehen können, daß die Gemeinheit, die sich nicht zu dem, was sie über sich schweben sieht, zu erheben vermag, es dafür so lange behandelt, bis es gemein genug ist, um zur Aneignung fähig zu seyn; und das Plattmachen hat sich zur einer Art von anerkannt verdienstlicher Arbeit emporgeschwungen. Es ist keine Seite des bessern Bestrebens des menschlichen Geistes, welche dieses Schicksal nicht erfahren hätte; es braucht eine Idee der Kunst oder der Philosophie sich nur blicken zu lassen, so geht es gleich an ein Zubereiten, bis die Sache für Kanzel, Kompendien und für den Hausbedarf des Reichsanzeigerischen Publikums zurecht gerührt ist; Leibnitz hatte durch seine Theodicee diese Mühe für seine Philosophie zum Theil selbst übernommen, und seiner Philosophie dadurch nicht, aber seinem Namen großen Eingang

verschafft; und jetzt finden sich sogleich genug dienstfertige Leute zu diesem Zweck. Mit einzelnen Begriffen macht sich die Sache von selbst; es ist nichts nöthig, als ihren Namen auf das, was man in seinem bürgerlichen Leben längst hat, zu ziehen; die Aufklärung drückt schon in ihrem Ursprung und an und für sich die Gemeinheit des Verstandes und seine eitle Erhebung über die Vernunft aus, und daher hat es keiner Veränderung ihrer Bedeutung bedurft, um sie beliebt und faßlich zu machen; aber man kann annehmen, daß das Wort Ideal nunmehr die allgemeine Bedeutung dessen trägt, was keine Wahrheit in sich hat, oder das Wort Humanität desjenigen, was überhaupt platt ist. — Der scheinbar umgekehrte Fall, welcher aber im Grunde mit jenem ganz gleich ist, tritt da ein, wo schon der Stoff populair ist, und Popularitäten, die mit keinem Schritt die Sphäre des gemeinen Begreifens überschreiten, durch philosophische und methodische Zubereitung zum äußern Ansehen der Philosophie gebracht werden sollen. So wie im ersten Fall die Voraussetzung gemacht wird, daß, was philosophisch ist, doch zugleich populair seyn, so im zweiten, daß, was seiner Beschaffenheit nach populair ist, auf irgend eine Weise philosophisch werden könne; also in beiden Kompatibilität der Flachheit mit der Philosophie.

Man kann diese mancherlei Bestrebungen überhaupt auf den in allen Dingen sich regenden Geist der Unruhe und des unsteten Wesens beziehen, welcher unsere Zeit auszeichnet, und der den deutschen Geist nach langen Jahrhunderten der härtesten Zähheit, der es die fürchterlichsten Krämpfe kostet, eine alte Form abzustreifen, endlich so weit gebracht hat, auch philosophische Systeme in den Begriff des immer Wechselnden und der Neuigkeiten zu ziehen; doch müßte man diese Sucht des Wechselnden und Neuen nicht mit der Indifferenz des Spiels, welches in seinem größten Leichtsinn zugleich der erhabenste und der einzig wahre Ernst ist, selbst verwechseln; denn jenes unruhige Treiben geht mit der größten Ernsthaftigkeit der Beschränktheit zu Werke; aber doch hat das Schicksal ihr nothwendig das dunkle Gefühl eines Mißtrauens, und eine geheime Verzweiflung gegeben, die zunächst dadurch sichtbar wird, daß, weil die ernsthafte Beschränktheit ohne lebendigen Ernst ist, sie im Ganzen nicht viel an ihre Sachen setzen kann, und darum auch keine große oder höchst ephemerische Wirkungen thun kann.

Sonst, wenn man will, kann man jene Unruhe auch als eine Gährung betrachten, durch welche der Geist aus der Verwesung der verstorbenen Bildung zu einem neuen Leben sich emporringt, und unter der Asche hervor einer verjüngten Gestalt entgegenquillt. Gegen die kartesische Philosophie nämlich, welche den allgemein um sich greifenden Dualismus in der Kultur der neuern Geschichte unserer nordwestlichen Welt, — einen Dualismus, von welchem, als dem Untergange alles alten Lebens, die stillere Umänderung des öffentlichen Lebens der Menschen, so wie die lautern politischen und religiösen Revolutionen überhaupt nur verschiedenfarbige Außenseiten sind, — in philosophischer Form ausgesprochen hat, — mußte, wie gegen die allgemeine Kultur, die sie ausdrückt, jede Seite der lebendigen Natur, so auch die Philosophie, Rettungsmittel suchen; was von der Philosophie in dieser Rücksicht gethan worden ist, ist, wo es rein und offen war, mit Wuth behandelt worden, wo es verdeckter und verwirrter geschah, hat sich der Verstand desselben um so leichter bemächtigt, und es in das vorige dualistische Wesen umgeschaffen; auf diesen Tod haben sich alle Wissenschaften gegründet, und was noch wissenschaftlich, also wenigstens subjektiv lebendig an ihnen war, hat die Zeit vollends getödtet; so daß, wenn es nicht unmittelbar der Geist der Philosophie selbst wäre, der in dieses weite Meer untergetaucht und zusammengeengt die Kraft seiner wachsenden Schwingen um so stärker fühlt, auch die Langeweile der Wissenschaften — dieser Gebäude eines von der Vernunft verlassenen Verstandes, der,

was das ärgste ist, mit dem geborgten Namen entweder einer aufklärenden oder der moralischen Vernunft am Ende auch die Theologie ruinirt hat, — die ganze flache Expansion unerträglich machen, und wenigstens eine Sehnsucht des Reichthums nach einem Tropfen Feuers, nach einer Koncentration lebendigen Anschauens, und nachdem das Todte lange genug erkannt worden ist, nach einer Erkenntniß des Lebendigen, die allein durch Vernunft möglich ist, erregen müßte.

Es muß nothwendig an die Möglichkeit einer solchen wirklichen Erkenntniß, nicht bloß an jenes negative Durchwandern, oder perennirende Aufschießen neuer Formen geglaubt werden, wenn eine wahre Wirkung von einer Kritik derselben, nämlich nicht ein bloß negatives Zerschlagen dieser Beschränktheiten, sondern von ihr eine Wegbereitung für den Einzug wahrer Philosophie erwartet werden soll; sonst, inwiefern sie nur die erste Wirkung sollte haben können, ist es wenigstens immer billig, daß Beschränktheiten auch die Prätension und der Genuß ihres ephemerischen Daseyns verbittert und abgekürzt wird; und wer mag, kann in der Kritik auch nichts weiter als das ewig sich wälzende Rad, das jeden Augenblick eine Gestalt, welche die Welle oben hinauf trug, hinunterzieht, erblicken; es sey, daß er, auf der breiten Base des gesunden Menschenverstandes ruhend, seiner selbst sicher, nur an diesem objektiven Schauspiel des Erscheinens und Verschwindens sich weidet, und aus ihm selbst sich noch mehr Trost und Befestigung für seine Entfernung von der Philosophie holt, indem er a priori durch Induktion die Philosophie, an welcher das Beschränkte scheitert, auch für eine Beschränktheit ansieht; — oder daß er mit inniger und neugieriger Theilnahme das Kommen und Gehen der aufschießenden Formen bewundernd und mit vieler Bemühung aufgreift, dann mit klugen Augen ihrem Verschwinden zusieht, und schwindelnd sich forttreiben läßt.

Wenn die Kritik selbst einen einseitigen Gesichtspunkt gegen andere ebenso einseitige geltend machen will, so ist sie Polemik und Partheisache; aber auch die wahre Philosophie kann sich gegenüber von der Unphilosophie des äußern polemischen Ansehens um so weniger erwehren, da ihr, weil sie nichts Positives mit dieser gemein hat, und darüber in einer Kritik sich mit ihr nicht einlassen kann, nur jenes negative Kritisiren und das Konstruiren der, nothwendig einzelnen, Erscheinung der Unphilosophie, und weil diese keine Regel hat und in jedem Individuum auch wieder anders sich gestaltet, auch des Individuums, in dem sie sich aufgethan hat, übrig bleibt. — Weil aber, wenn eine Menge eine andere Menge gegen sich über stehen hat, jede von beiden eine Parthei heißt, aber wie die eine aufhört, Etwas zu scheinen, auch die andere aufhört, Parthei zu seyn; so muß eines Theils jede Seite es unerträglich finden, nur als eine Parthei zu erscheinen, und den augenblicklichen, von selbst verschwindenden Schein, den sie sich im Streit giebt, nicht vermeiden, sondern sich in Kampf, der zugleich die werdende Manifestation des Nichts der andern Menge ist, einlassen. Andern Theils wenn eine Menge sich gegen die Gefahr des Kampfs und der Manifestation ihres innern Nichts damit retten wollte, daß sie die andere nur für eine Parthei erklärte; so hätte sie diese eben damit für Etwas anerkannt, und sich selbst diejenige Allgemeingültigkeit abgesprochen, für welche das, was wirklich Parthei ist, nicht Parthei, sondern vielmehr gar nichts seyn muß, und damit zugleich sich selbst als Parthei, d. h. als Nichts für die wahre Philosophie, bekannt.

2. Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme, — dargestellt an den Werken des Herrn Krug.

(Bd. I. St. 1. 1802.)

I. Briefe über die Wissenschaftslehre. Nebst einer Abhandlung über die von der Wissenschaftslehre versuchte philosophische Bestimmung des religiösen Glaubens. Leipzig bei Roch und Comp. 1800.

II. Briefe über den neuesten Idealism. Eine Fortsetzung der Briefe über die Wissenschaftslehre. Leipzig in der Heinr. Müller'schen Buchhandlung. 1801.

III. Entwurf eines neuen Organons der Philosophie, oder Versuch über die Principien der philosophischen Erkenntniß. Von Wilh. Traugott Krug, Adj. der philos. Fakultät in Wittenberg. *Τι πρωτον ἐστιν ἐργον του φιλοσοφουντος; — ἀποβαλειν οἰησιν.* Arrian. Meißen und Lübben bei K. F. W. Erbstein. 1801.

Herrn Krug's philosophische Bemühungen theilen sich von selbst nach zwei Seiten, deren eine polemisch gegen den transcendentalen Idealismus gekehrt ist, die andere aber seine eigenen philosophischen Ueberzeugungen, wie Hr. Kr. es nennt, betrifft.

Was nun das polemische Verfahren des Hrn. Kr. betrifft, so soll der Standpunkt, den er gegen die Wissenschaftslehre sich giebt, der Standpunkt der Skepsis seyn, S. 5 Vorr., und zwar so, wie es der Skepsis zieme, daß Hr. Kr. nicht aus seinen eigenen Ueberzeugungen (warum nicht? wird sich bei Gelegenheit der Briefe über den transcendentalen Idealismus und vorzüglich des Organons, wo der Verf. seine eigenen Ueberzeugungen darlegt, ergeben), sondern aus der Wissenschaftslehre selbst argumentire, und Hr. Kr. meint, daß eine wissenschaftliche Untersuchung durch seine Briefe eingeleitet werden soll. In Rücksicht der subjektiven Art der Aeußerung ist es eine wahre Lust, des Hrn. Verf. Nüchternheit, Billigkeit und Rechtschaffenheit sprechen zu hören. Die Wissenschaftslehre, sagt er, hat, zwar, bisher, ziemlich, spröde gethan, und ihre Gegner, größtentheils, in einem, etwas, unsanften Tone zurecht gewiesen; indessen, ist, auch, nicht zu leugnen, daß sie, in manchen Fällen bloß, das Wiedervergeltungsrecht gebraucht hat, und, wenn sie dabei, die Grenzen, desselben, hin und wieder, überschritten hat, dieß, vielleicht, mehr, von der Kraftfülle, womit sie den Kampfplatz betrat, als von einer feindseligen Gesinnung herrühren mag. Der Verf. habe bisher keinen Antheil an diesem Streite genommen, weil er es für Pflicht hielt ein System erst genauer für sich selbst zu prüfen, ehe er mit einer öffentlichen Prüfung hervortrete." Mit dem edlen und wohlthätigen Bewußtseyn dieser erfüllten Pflicht behandle er nun die Wissenschaftslehre mit der ihr gebührenden Achtung, habe ihr nicht gehässige Folgerungen, sondern Gründe entgegengesetzt, und fürchte, wenn er sich nicht gänzlich in seinen Gegnern irre, keine entgegengesetzte Behandlung denn, er habe von ihnen eine viel zu vortheilhafte Meinung, als daß er nicht hoffen sollte, auf einen andern Fuß behandelt zu werden als u. s. w. Sollte er sich aber, doch, in seiner Hoffnung betrogen finden, so werde er seine Untersuchun-

gen, aufgeben;" der rechtschaffene und würdige Grund hiervon ist, weil aus einer literarischen Fehde, die mit leidenschaftlicher Hitze geführt werde, selten, etwas Kluges, herauskomme, und am Ende den Zuschauern nur ein Skandal gegeben werde, das die Wissenschaft sammt ihren Pflegern (unter welche sich Hr. Krug auch rechnet) in öffentlichen Mißkredit bringe.

Im ersten Briefe erzählt Hr. Kr., was er am transcendentalen Idealismus zu billigen finde, er erklärt S. 14, daß er das Ich gar nicht so lächerlich, noch so undenkbar finde, als es Manche zu finden scheinen; was denn, fragt er, Ungereimtes, was einem verständigen Menschen, ein Lachen oder, auch nur, ein Lächeln abnöthigen könnte, darin liege, wenn ich das, was ich durch die Abstrakzion (so orthographirt Hr. Krug) von Allem, was nicht zu mir selbst gehört, denke, schlechthin Ich nenne? — auch finde er die Forderung sehr gegründet: „Merke auf dich selbst, kehre deinen Blick von allem, was dich umgiebt, ab und in dein Inneres." — Ferner habe er auch nichts dagegen u. s. w., endlich könne er auch den Idealism als philosophische Theorie nicht für so gefährlich halten, als er von Vielen scheint gehalten zu werden. Von diesen Seiten wüßte er dem transcendentalen Idealisme (so deklinirt Hr. Krug, dem Organisme, dem Dogmatisme; im Genitiv des Idealismes, des Organismes, des Realismes u. s. w.) nichts entgegenzusetzen; ob er aber nicht sonst Blößen habe, wird sich in der Folge zeigen.

Dasjenige, worin Hr. Kr. dem transcendentalen Idealismus seinen Beifall schenkt, macht den Inhalt des ersten Briefs aus; aber dieser dünkelvolle und selbstgefällige Ton der Gerechtigkeit und Nüchternheit, und diese Langweiligkeit der Manier geht durchs Ganze durch.

Was aber Hr. Krug gegen die Wissenschaftslehre vorbringt,

und was er S. 79 eine ausführliche Prüfung nennt, geht von S. 24 — 52, denn im dritten Brief hat er es nur mit den Namen des Idealismes, Dogmatismes und Realismes zu thun; es komme zwar in der Hauptsache nicht auf die Namen an, aber durch die Entgegensetzung des Dogmatismes sey, gewissermaßen, schon zum Voraus der Stab über alle und jede Gegner der Wissenschaftslehre gebrochen, und eben dadurch werde dem Geiste der unpartheiischen Prüfung, wozu doch, so oft und so nachdrücklich, von ihr aufgefordert worden ist, aller Zugang wo nicht verwehrt, doch erschwert" — um solche Gefahr nun abzuwenden, theilt Hr. Kr. den Dogmatismus in materialer Hinsicht ein in Idealismus, der die Realität der Außenwelt leugne, Realismus, wenn er die Realität zugebe und behaupte; — aber bei dieser Eintheilung ist gerade der transcendentale Idealismus ausgelassen; denn dieser giebt nicht bloß zu, — denn von einem Zugeben ist die Rede in philosophischen Systemen nicht, — sondern behauptet die Realität der Außenwelt, ebenso wohl als ihre Idealität, und der theoretische Theil der Wissenschaftslehre geht auf gar nichts anders als auf eine Deduktion der Realität der Außenwelt.

Die ausführliche Prüfung selbst (S. 24 — 52) der Wissenschaftslehre ist gegen einen einzigen Punkt gerichtet; Hr. Kr. kann nämlich die Beschränktheit des Ich nicht ertragen: Ich soll sich nämlich beschränken, und zwar nicht etwa mit Freiheit und Willkür (eine gute Zusammenstellung), sondern zufolge eines immanenten Gesetzes seines eigenen Wesens; und doch beruhe der Beglaubigungsgrund des transcendentalen Idealismus auf dem Interesse der Selbstständigkeit; und auch ich, sagt Hr. Kr., bin mit dem Freunde, an den er diese Briefe richtet, und mit dem Urheber der Wissenschaftslehre sehr für meine Selbstständigkeit interessirt; daß sich Fichte mit Hrn. Krug und seinem Freunde als gemeinschaftlicher Interessent an Hrn. Krug's Selbstständigkeit associirt habe, wie

Hr. Kr. hier erzählt, ist dem Publikum sonst nicht bekannt gewesen. Für das Interesse dieser Selbstständigkeit sey es aber völlig gleichgültig, ob das Ich durch seine äußere oder durch eine innere Natur nothwendig so handle, wie es handle. Herr Krug vergleicht das Ich, das aus innerer Naturnothwendigkeit handelt, und das Ich, das durch eine Natur außer uns bestimmt werde, dieses mit einer Flöte, die ein Künstler spielt, jenes mit einer Flötenuhr, die durch sich selbst harmonische Töne hervorbringe.

Hieraus erhelle, also wohl auch, zur Genüge, daß es mit der Pflichtmäßigkeit der idealistischen Denkart so ernstlich nicht gemeint sey; mit jeder philosophischen Theorie könne ein guter Willen und eine moralische Gesinnung verbunden seyn. (Dagegen ist ihm der Anthropomorphism der Einbildungskraft, der Polytheism, S. 112, ein desto ärgerer Gräuel, er erklärt ihn für durchaus unverträglich mit der Moralität). Ungeachtet nun das Interesse der Selbstständigkeit durch den transcendentalen Idealismus nicht hinlänglich befriedigt sey, so sey doch für das spekulative Interesse der Vernunft ungemein viel gewonnen; hier sey alles Licht und Klarheit, das Ich läßt und sieht alles vor seinen Augen entstehen; aber die Hauptaufgabe sey doch nicht gelöst; Hr. Krug sehe nämlich zwei Menschen, einen Europäer und einen Mohren, und fühle sich genöthigt, sich den Einen mit weißer, den Andern mit schwarzer Hautfarbe vorzustellen; oder er möchte einen Menschen aus einer Lebensgefahr retten, aber die Fluthen toben, oder die Flammen wüthen u. s. w., in der Unbegreiflichkeit der Schranken bleibe die Wissenschaftslehre stecken, wie allem Vermuthen nach alle Philosophie.

Den letzten Brief, worin Hr. Krug über die Einstimmung oder Nichteinstimmung des kantischen Systems billiger- und klugerweise meint, es sey wohl am besten, sich des Urtheils über

diese Sache vor der Hand ganz zu enthalten, — schließt Herr Krug mit dem Wort:

ignavum, fucos, pecus a praesepibus arce;

was wohl noch auf Manchen paßt, an den Hr. Kr. nicht dachte, als er es niederschrieb.

Ganz gleichen Inhalts ist die polemische Seite der Briefe über den neuesten Idealism, die gegen das schellingsche System der transcendentalen Philosophie gerichtet sind; — nur sagt der Verf. in der Vorrede, daß er hier in Ansehung der offenen Darlegung seiner eigenen Ueberzeugungen einen Schritt weiter gegangen sey.

Zu der Offenheit der Darstellung wird auch gerechnet werden müssen, daß Hr. Krug hier seine Einwürfe kecker vorträgt, und in dem System Schellings, — wie ihn Hr. Krug unsern transcendentalen Idealisten nennen mag, ist eigentlich nicht abzusehen; — unverzeihliche Inkonsequenzen, handgreifliche Widersprüche, Nonsens u. s. w. demonstrirt.

Ueber die ursprüngliche Begrenztheit scheint Hrn. Krug, aus der Konstruktion der Handlungsweisen des Ich aus entgegengesetzten Thätigkeiten, oder aus der ursprünglichen Differenz, einiges Licht aufgegangen zu seyn; und über die absolute Nothwendigkeit, die Vernunft als Subjekt und Objekt und damit Beschränktheit zu setzen, läßt sich Hr. Kr. weiter nicht vernehmen. Aber desto mehr hält er sich nun an die Bestimmtheit, die als das Unerklärbare und Unbegreifliche der Philosophie eingestanden werde.

Vor's Erste findet er es widersprechend, daß in der Philosophie durchaus nichts vorausgesetzt werden soll, und doch das Absolute A = A, als absolute Identität, und als Differenz, woraus alle Beschränktheit konstruirt wird, vorausgesetzt werde.

Dieser Widerspruch ist genau derjenige, den der gemeine Verstand immer in der Philosophie finden wird; der gemeine Verstand setzt das Absolute mit dem Endlichen genau auf den-

selben Rang, und dehnt die Forderungen, die in Rücksicht auf das Endliche gemacht werden, auf das Absolute aus. Es wird also in der Philosophie gefordert, es soll nichts unbewiesen hingestellt werden; der gemeine Verstand findet gleich die Inkonsequenz, die begangen worden ist, er findet, daß man das Absolute nicht bewiesen hat; — mit der Idee des Absoluten werde unmittelbar sein Seyn gesetzt, aber, weiß der gemeine Verstand einzuwenden, er könne sich sehr gut etwas denken, eine Idee von etwas machen, ohne daß darum nothwendig sey, daß dieses gedachte Etwas zugleich ein Daseyn habe u. s. w. So wird Hr. Krug der Geometrie vorwerfen, daß sie keine in sich vollendete Wissenschaft sey, wie sie behaupte, denn sie beweise ja das Daseyn eines unendlichen Raums nicht, in den sie ihre Linien ziehe. — Oder hält Hr. Krug Gott oder das Absolute für eine Art von Hypothese, welche sich die Philosophie zu Schulden kommen lasse, wie die eine Physik sich die Hypothese eines leeren Raums, einer magnetischen, elektrischen Materie u s. w. erlaubt, an deren Stelle eine andere Physik wieder andere Hypothesen setzen kann?

Die zweite Inkonsequenz, die Hrn. Krug auffällt, ist, daß versprochen sey, das ganze System unserer Vorstellungen solle deducirt werden; und ob er schon selbst eine Stelle im transcendentalen Idealismus gefunden hat, worin der Sinn dieses Versprechens ausdrücklich erläutert ist, so kann er sich doch nicht enthalten, wieder überhaupt zu vergessen, daß hier von Philosophie die Rede ist; Hr. Krug kann sich nicht enthalten, die Sache wie der gemeinste Plebs zu verstehen, und zu fordern, es soll jeder Hund und Katze, ja sogar Hrn. Krug's Schreibfeder deducirt werden, und da dieß nicht geschieht, so meint er, es müsse seinem Freunde der kreisende Berg und das kleine, kleine Mäuschen einfallen, man hätte sich nicht sollen das Ansehen geben, als ob man das ganze System der Vorstellungen deduciren wolle. —

Komisch ist es, wie Hr. Kr. denn doch so gnädig ist, den Philosophen, der sich das Ansehen eines Meisters in der Philosophie gebe, jedoch nicht so scharf beim Worte nehmen zu wollen; sondern er verlangt nur etwas Weniges, nur die Deduktion von einer bestimmten Vorstellung, z. B. dem Monde mit allen seinen Merkmalen, oder einer Rose, einem Pferd, einem Hunde oder Holz, Eisen, Thon, einer Eiche, oder auch nur von seiner Schreibfeder. Es sieht aus, als ob Hr. Kr. den Idealisten mit solchen Forderungen die Sache leicht habe machen wollen, daß er vom Sonnen-System nur einen untergeordneten Punkt, den Mond, oder als etwas noch viel Leichteres, seine Schreibfeder aufgegeben hat. Begreift denn aber Hr. Kr. nicht, daß die Bestimmtheiten, die im transcendentalen Idealismus unbegreiflich sind, der Natur-Philosophie, von deren Unterschied von dem transcendentalen Idealismus er gar nichts zu wissen scheint, so weit von ihnen — wie von Hrn. Krug's Schreibfeder nicht — in der Philosophie die Rede seyn kann, angehören; in derselben kann er eine Dedukzion (ein Wort, dessen Bedeutung hier so wenig taugt, als seine Orthographie) von einem derjenigen Dinge, die er vorschlägt, vom Eisen finden. Hat denn Hr. Kr. so wenig einen Begriff von philosophischer Konstruktion, um zu meinen, daß der Mond ohne das ganze Sonnen-System begriffen werden könne, und hat er eine so schwache Vorstellung von diesem Sonnen-System, um nicht einzusehen, daß das Erkennen dieses Systems die erhabenste und höchste Aufgabe der Vernunft ist? Wenn Hr. Kr. von der Größe dieser bestimmten Aufgabe, oder wenn er von dem, was überhaupt im jetzigen Augenblicke zunächst Interesse der Philosophie ist, nämlich einmal wieder Gott absolut vornehin an die Spitze der Philosophie, als den alleinigen Grund von Allem, als das einzige principium essendi und cognoscendi zu stellen, nachdem man ihn lange genug neben andere Endlichkeiten, oder ganz ans Ende als ein Postulat, das von einer absoluten Endlichkeit

ausgeht, gestellt hat, — wenn er hiervon eine ferne Ahnung hatte, wie konnte ihm denn einfallen, die Deduktion seiner Schreibfeder von der Philosophie zu verlangen? Ein Hund, eine Eiche, ein Pferd, ein Rohr, sind freilich, so wie ein Moses, Alexander, Cyrus, Jesus u. s. w. etwas Vortrefflicheres, und beide Reihen von Organisationen liegen der Philosophie näher, als Hrn. Krug's Schreibfeder und die von ihr abgefaßten philosophischen Werke; die Natur-Philosophie weist ihn hin, wie er die Organisationen einer Eiche, Rose, Hund und Katze zu begreifen hat, und wenn er Lust und Eifer hat, seine menschliche Individualität zu der Stufe des Lebens einer Rose oder eines Hundes zu kontrahiren, um das lebendige Seyn derselben vollkommen zu begreifen und zu fassen, so mag er den Versuch machen, aber Andern kann er es nicht zumuthen; besser er versuche es, sein Wesen zu den größten Individualitäten eines Cyrus, Moses, Alexanders, Jesus u. s. w., oder auch nur des großen Redners Cicero auszudehnen, so kann es nicht fehlen, daß er ihre Nothwendigkeit begreifen, und die Konstruktion dieser Einzelnen, so wie die Reihe der Erscheinungen des Weltgeistes, die man Geschichte nennt, einer Konstruktion für fähiger halten wird; aber von der Forderung der Deduktion seiner Schreibfeder wird er zu diesem Behuf ganz abstehen müssen, und sich wegen der Unwissenheit in solchen Dingen über den Idealismus auch keinen weitern Kummer machen.

Hr. Krug glaubt mit dieser Forderung der Deduktion von so etwas Bestimmten einen äußerst guten Fund gethan zu haben, er hält sich damit gegen den Idealismus für ganz gedeckt, und meint, daß durch die Lösung dieses Problems das neueste idealistische System gegen alle ferneren Einwendungen in Sicherheit gestellt werden könnte; er wenigstens würde kein Bedenken tragen, sogleich das ganze System mit seiner deducirten Schreibfeder zu unterschreiben; er ist aber auch im Voraus überzeugt,

daß kein Idealist in der Welt auch nur den Versuch dazu machen werde.

Damit man seinen Einwurf ja recht wohl verstehe, so legt er beispielsweise von S. 34 an seinen Menschenverstand recht gemüthlich in einer Reihe naiver Probleme vor, welche der transcendentale Idealismus schwerlich werde lösen können. Solche Dinge sind dann, daß wir genöthigt seyen, uns vorzustellen, daß wir zu einer bestimmten Zeit geboren wurden, daß wir zu einer bestimmten Zeit sterben, daß wir auch täglich Nachrichten durch Zeitungen von dem erhalten, was sich in der Welt da zuträgt, wo wir nicht sind u. s. w. — Daß wenn die Organisation Produkt der Intelligenz ist, man nicht einsehe, wie der Naturforscher in Gegenden kommen könne, wo er neue Pflanzen entdecke, wie er nöthig habe, die Erde zu bereisen u. s. w., ferner nicht, wie die Intelligenz einen Blindgeborenen, Krankheit, Tod produciren könne? — kurz, es ist ganz ungeschickt, sich nicht unter die Fucos zu rechnen, und doch rein aus diesem Tone des gemeinsten Menschenverstandes zu reden. — Hr. Kr. erklärt, „daß ihn keine falsche Schaam abhalte, seine Einwürfe vorzutragen, er suche aufrichtig die Wahrheit; weil er ein Handeln oder Thun ohne ein Seyn schlechterdings nicht denken könne, so bin ich, sagt er, vielleicht eben darum absolut unfähig zum Philosophiren, aber ich kann nun einmal nicht dafür, daß es so ist, und ich will lieber jene Unfähigkeit eingestehen, als eine Ueberzeugung heucheln, die ich nicht habe;" — aber es ist ja die Alternative nicht vorhanden, entweder zu heucheln, oder den gemeinen Menschenverstand über die Philosophie auszugießen. — Außer diesen Widersprüchen im Großen, die Hr. Kr. entdeckt, daß Alles im transcendentalen Idealismus deducirt werden solle, und die Hunde und Pferde doch nicht deducirt werden, findet er noch andere, indem er einzelne Stellen des Systems, in welchen von ganz verschiedenen Standpunkten die Rede ist, zusammenstellt, und dann über den Widerspruch

wie S. 90 mit den Worten der Juden ausruft: „Nun was brauchen wir weiter Zeugniß, daß unser System ein dogmatischer transcendenter Idealism sey? wir haben's ja aus seinem eigenen Munde gehört." In der einen Stelle, die Hr. Krug aushebt, ist nämlich von der ursprünglichen Begrenztheit, oder davon, daß sich Ich in Entgegensetzung als Subjekt und als Objekt setzt, die Rede, wobei gesagt wird, daß ein System, das diesen Grund aufhebe, ein dogmatischer transcendenter Idealismus wäre. Die andere Stelle betrifft die Epoche der Entwickelung des Selbstbewußtseyns, in welcher Subjektives und Objektives für das Ich selbst sich trennen; für diesen Punkt der Trennung liegt die Grenze weder im Ich, das jetzt als subjektives bestimmt ist, noch im Ding, sie liegt, ist dieß ausgedrückt, nirgends, sie ist schlechthin, weil sie ist, sie wird in Bezug auf das Ich sowohl, als das Ding als schlechthin zufällig erscheinen. Hr. Kr. erklärt dieß so: es gebe gar keinen Grund der Begrenztheit. —

Man sieht aus solchen Kläglichkeiten, daß Hr. Krug das System, das er gründlich zu prüfen für Pflicht erklärt, ehe er es öffentlich zu beurtheilen wage, nicht einmal obenhin kennt; sonst wenn er wußte, daß das Bewußtseyn konstruirt werden sollte, so konnte er zum Voraus wissen, ohne nach einer besondern Stelle sich umzusehen, daß eine Handlung der Intelligenz vorkommen müsse, in welcher die Gränze für Ich und das Ding als zufällig, als ohne Grund erscheint.

Noch ist, nachdem wir Hrn. Krug's Prüfungsweise gezeigt haben, zu erwähnen, daß am Ende der Briefe über die Wissenschaftslehre von S. 61 bis ans Ende als Anhang eine Abhandlung über den religiösen Glauben, und dieser ein Anhang, und wieder ein Zusatz beigefügt ist; das Ganze betrifft die fichteschen Aufsätze über Religion; da Hr. Kr. hier ausdrücklich erklärt, — was er überhaupt ohne ausdrückliche Erklärung thut, — daß er den transcendentalen Gesichtspunkt, der nur dem Philosophen, als solchem, eigen seyn könne, und der schon ausführlich von ihm geprüft (wir finden, daß Hr. Kr. gar nicht von ihm gesprochen hat) worden sey, in dieser Untersuchung ganz bei Seite liegen lassen wolle, so haben wir über diese Herzens- und Menschenverstandsergießungen vollends gar nichts zu sagen; — besonders eindringend sind die Ausbrüche seines Feuereifers gegen die Heiden und ihren krassesten Aberglauben, der der Religion des guten Lebenswandels schnurstracks zuwider sey; sie gehen dagegen, daß in einem der Aufsätze im philosophischen Journal mit einer, wie Hr. Kr. meint, gewissen mit der Würde des Gegenstandes nicht wohl vereinbaren Keckheit, — gesagt sey: die Religion kann ebenso gut mit dem Polytheismus und dem Anthropomorphismus als ꝛc. bestehen; zu welchen Abentheuerlichkeiten, ruft Hr. Kr. aus, kann nicht die Sucht, durch Paradoxien zu glänzen, auch einen guten Kopf verleiten!

Was Hrn. Krug's eigene Ueberzeugungen betrifft, so fordert er zu „einer besondern Prüfung derselben auf, da er eben mit einer neuen Fundamentalphilosophie beschäftigt ist, wobei ihm eine solche Prüfung vielleicht zu Statten kommen dürfte;" es geschieht erst in den Briefen über den transcendentalen Idealismus und im Organon, daß Hr. Kr. damit herausgeht, lat. urceus exit (die eigentliche amphora aber soll ein Werk über die ganze Philosophie in 8 Bänden, nämlich 7 Bänden Inhalts und einem Bande Sachregister werden, für welches Hr. Kr. den Entwurf des Organons als einen Kranz aushängt). Um diese Ueberzeugungen im Mittelpunkt aufzufassen, nehmen wir das auf, was Hr. Kr. die Hauptsache jener Ueberzeugungen, oder sein System nennt; in unserem Bewußtseyn sey nämlich (Organon S. 75) eine ursprüngliche transcendentale Synthesis zwischen dem Realen und dem Idealen, und dasjenige System, welches diese transcendentale Synthesis anerkenne und behaupte, ohne sie erklären zu wollen, weil, um sie zu erklären, man von dem einen oder dem andern an-

fangen, mithin die Synthesis selbst aufheben müßte, — nenne er transcendentalen Synthetism, welcher also transcendentaler Realism und transcendentaler Idealism in unzertrennlicher Vereinigung ist. — Dieß sind Worte, die nicht übel lauten. Es ist nur zu untersuchen, wie denn Hr. Kr. jene Synthesis des Realen und Idealen eigentlich versteht; denn das Wort Synthesis macht die Sache nicht aus. Die ursprüngliche Synthesis nun ist nach Org. S. 25 das Bewußtseyn, das Bewußtseyn aber ist nicht das Ich, sondern ist im Ich.

Hören wir Hrn. Kr. noch weiter über das Ich, er ist überall ein warmer Patron des Ich gegen die Gegner der Wissenschaftslehre, er hat nichts gegen das Ich als Anfangspunkt der Philosophie; aller Spott darüber sey kleinlich und abgeschmackt u. s. w., er macht Ich gleichfalls zum Realprincip des Erkennens; er erzählt, daß der transcendentale Idealismus auf die Selbstständigkeit des Ich oder der Vernunft sich gründe, und daß er sich selbst für diese Selbstständigkeit interessire; bei Hr. Kr. aber trennt sich das Ich von der Vernunft ab; sie kommen nur in dieser Erzählung das eine als Erklärung des andern vor, sonst wird in den drei Werken, die wir vor uns haben, so weit sie eine Beziehung auf Philosophie haben, auch das Wort Vernunft von Hrn. Kr. nicht gebraucht, außer in den Briefen über die Wissenschaftslehre findet man es ein paarmal im Genitiv vor, oder S. 45 in ähnlicher Bedeutung; — (worauf wir auch Hrn. Kr. deswegen aufmerksam machen, damit ihm nicht in den sieben Bänden der philosophischen Wissenschaften begegne, daß die Vernunft gar nicht, oder nur im Genitiv vorkomme, und also im Sachregister, dem 8. Bande, diese Sache nicht anzutreffen wäre.) Hr. Kr. hat diese Zusammenstellung von Ich oder Vernunft aufgehoben, denn die Vernunft konnte nicht zum Ding gemacht werden; daß Ich aber ein Ding ist, ist eins der Grund-Principien dieses Synthetismus, das er häufig und angelegentlich beweist; (S. 80 über transcendentalen

Idealismus) wo wir ein Handeln wahrnehmen, müssen wir auch ein Handelndes annehmen, d. h. ein Subjekt von gewisser Realität setzen, von welchem das Handeln gleichsam ausgeht; oder im Organon: es giebt ein Ich, das Subjekt der Thätigkeit ist, denn wirkliche Thätigkeit ohne ein Subjekt der Thätigkeit läßt sich nicht denken, wie jeden, versichert Hr. Kr., sein Bewußtseyn lehren wird, so bald er den Versuch machen will, so etwas zu denken. Daß das principium essendi des Erkennens, oder das Real-Princip der Erkenntniß ein erkennendes Subjekt sey, davon giebt Hr. Kr. eine Art von Beweis, denn, sagt er, wäre kein solches Subjekt da, so wäre auch keine Erkenntniß da.

In diesem Ding nun ist das Bewußtseyn, und dieß Bewußtseyn ist eine Kollektion von unendlich vielen Sachen. Hr. Kr. zählt darunter einen Satz des Widerspruchs, einen gewissen praktischen Satz, nämlich das Sittengesetz, ferner einen Alexander, der ein großer Held, einen Cicero, der ein großer Redner gewesen, und unendliche viele dergleichen (S. 14), lauter Sachen, die alle nicht in dem Satz Ich = Ich, oder A = A enthalten seyen, und mannigfaltige Thatsachen des Bewußtseyns heißen. Diese unendlich mannigfaltigen Thatsachen des Bewußtseyns liegen zwar alle im Ich, in das sie auf eine unbegreifliche Weise kommen, aber freilich wie ein Chaos ohne alle Einheit und Ordnung:

Es geht Alles durcheinander
wie Mäusedreck und Koriander.

Da tritt nun eine Vernunft im Genitivus herzu, und bringt S. 76 f. eine formale Einheit hinein, ordnet die Verwirrung an, und verbindet durch Unterordnung unter ein gewisses Princip als ihren Vereinigungs-Punkt; — nicht als wenn aus demselben alle einzelnen Erkenntnisse ihrem Inhalte nach abgeleitet werden könnten und sollten, — sondern es sollen nur die einzelnen Erkenntnisse in ihrer Mannigfaltigkeit darauf als

auf eine gewisse Einheit bezogen werden, so wie sich in einem Gewölbe Alles auf den Schlußstein als höchsten und letzten Vereinigungs-Punkt bezieht, obwohl dieser Punkt nicht zugleich das Fundament des Gewölbes in sich enthalten kann; — und vielleicht, meint Hr. Kr., hatte die Wissenschaftslehre eben dieß in Gedanken, als sie den Satz Ich = Ich an die Spitze ihrer Untersuchungen stellte, und dieß A = A wäre eine symbolische Darstellung jener Harmonie, der oberste formale Grundsatz der Philosophie, welcher aber schon anderweite materiale Grundsätze, Thatsachen des Bewußtseyns in Begriffe aufgefaßt und in Sätzen dargestellt, voraussetzt. — Jenes vielleicht macht der Vorsichtigkeit des Hrn. Kr. Ehre, ganz gewiß wollte er es doch nicht versichern.

Man sieht nun auch, als Hr. Kr. sich wegen der ursprünglichen Beschränktheit gegen den transcendentalen Idealismus kehrte, war es ihm nicht um Befreiung von der Beschränktheit zu thun, sondern einen Freibrief für die unendliche Menge der Beschränktheiten des empirischen Bewußtseyns darin zu finden, und zu zeigen, daß dieses System um kein Haar besser sey, als sein Synthetismus, der eine unendliche Menge von Beschränktheiten des Bewußtseyns setzt; Hr. Kr. seines Orts (Br. üb. d. transc. Ideal.) halte dafür, daß es den Philosophen keineswegs entehre, gleich von vorn herein einzugestehen, daß es Dinge gebe, die höher als alle menschliche Weisheit liegen; — aus seinem Bewußtseyn heraus und über dasselbe hinausgehen zu wollen, scheine ihm gerade so viel zu seyn, als sein Bewußtseyn aufheben, und es doch in demselben Akte, wodurch es aufgehoben wird, behalten zu wollen. — Denkt aber Hr. Kr. unter philosophischer Reflexion etwas Anderes, als die Aufhebung des Bewußtseyns, und das Behalten desselben in einem und ebendemselben Akt?

Zum Princip seiner Spekulation das empirische Bewußtseyn zu machen, dazu glaubt sich Hr. Kr. also mit allem Fuge

berechtigt; und ebenso dazu, daß das, was er in seinem empirischen Bewußtseyn finde und in demselben denken müsse, vollkommen wahr sey; er müsse das Ich als Ding denken, und daher sey es ein Ding; wir setzen dasjenige als wirklich, was wir als nothwendig hinzudenken müssen, so verfahren schon seit Menschengedenken die Physiker und Mathematiker in ihren Wissenschaften (S. 82), und Niemand bis diesen Tag habe sie noch in Anspruch wegen dieses Verfahrens genommen; ja selbst der transcendentale Idealismus verfahre so an hundert Orten! Warum soll es den Gegnern nicht gestattet seyn? ego homuncio non fecerim? — Nur vergißt Hr. Kr., daß wenn Mathematik, Physik und Idealismus fragen, was gedacht werden müsse, sie sich nicht an das empirische Bewußtseyn wenden, worin die Hunde und Katzen, Herrn Krug's Schreibfedern, und der große Redner Cicero u. s. w. ihr Wesen treiben. — Nach dem Bisherigen muß der Synthetismus des Hrn. Kr. auf folgende Weise gedacht werden: Man stelle sich einen Krug vor, worin reinholdisches Wasser, kantisches abgestandenes Bier, aufklärender Syrup, Berlinismus genannt, und andere dergleichen Ingredienzien durch irgend einen Zufall als Thatsachen enthalten sind; der Krug ist das Synthetische derselben = Ich; nun tritt aber Einer hinzu, und bringt in jenes Gesödel dadurch eine Einheit, daß er die Dinge sondert, eins nach dem andern riecht und schmeckt oder wie das zu machen ist, vornehmlich von Anderen hört, was da hineingekommen sey, und nun eine Erzählung davon macht; dieser ist nun die formale Einheit, oder philosophisches Bewußtseyn.

Dieß ist das Wesen des krugischen Synthetismus, und es ist, so offen und unverholen es daliegt, nicht so leicht herauszufinden, da dieses System, wie ein wahres philosophisches System es thun muß, die anderen alle gleichfalls in sich faßt: weil Seyn und Denken im empirischen Bewußtseyn auf eine unbegreifliche Weise vereinigt sind, so daß eine ächte, nüchterne und

bescheidene Philosophie nicht darüber hinaus soll, hält Hr. Kr. sein System für einig mit dem jacobischen; die kantischen Begriffe a priori fehlen ihm nicht; und wie wir gesehen haben, ist er auch ein warmer Patron vom Ich des Idealismus.

Sonst, was die historische Rücksicht auf das Eigentliche dieses Systems betrifft, so wird man nothwendig an das ältere ganz gleiche System des Hrn. Schmids (phil. Journ. Jahrg. 1795, 10. Heft) erinnert (wie auch der Rec. des Org. in der jen. Lit.-Zeit. bemerkt), ein System, von dem man nicht denken konnte, daß, nachdem auch der Erfinder desselben selbst die Ausführung aufgegeben hatte, es aus seiner Vernichtung durch einen Andern wieder erweckt werden sollte. Es ist ganz eingetroffen, was Fichte damals (phil. Journ. Jahrg. 95, H. 12) schon voraussagte, daß diese Entdeckung ohne Zweifel benutzt werden werde; nur sey zu wünschen, daß diejenigen, die sie benutzen, dem wahren Erfinder die Ehre des Erfindens, und wie er lieber wolle, die Ehre des Findens lassen, und sich gegen ihn besser benehmen, als gegen einen andern berühmten philosophischen Schriftsteller, dessen Schriften der wahre Urquell ihres Kantianismus sind, und dem doch nur Wenige die schuldige Dankbarkeit beweisen. — Gegen Reinhold läßt sich Hr. Kr. diesen Fehler des Undanks nicht ganz zu Schulden kommen, aber doch Reinholden bei weitem nicht volle Gerechtigkeit wiederfahren. Org. S. 33 sagt Hr. Kr., daß die Theorie, wenn sie das Bewußtseyn als das Fundament der philosophischen Erkenntniß aufstellte, von der Wahrheit gar nicht so weit entfernt war, als manche Beurtheiler derselben behauptet haben; aber sie habe nur darin gefehlt (Hr. Kr. hat den rechten Fleck getroffen), daß sie voraussetzte, die ganze philosophische Erkenntniß müsse auf eine einzige Thatsache des Bewußtseyns erbauet oder daraus hergeleitet werden. Allein Hr. Kr. thut in Wahrheit der Theorie Unrecht, denn mit der Stoffheit der Vorstellungen, welche in jenem einen Grundsatz des Bewußtseyns auch

enthalten ist, muß ja die Menge der Thatsachen des Bewußtseyns, so unendlich mannigfaltig Hr. Kr. sie nur verlangen kann, hereinkommen.

Sonst sagte Fichte von diesem System des Synthetismus selbst, daß es vortrefflich den dringendsten Bedürfnissen der Zeit entspreche; die kantische Philosophie habe Aufsehen erregt, und es suchen Viele hinter ihr etwas Besonderes; durch jenes System werden mit einem Male alle Schwierigkeiten weggenommen; die Welt ist da fertig ohne alles Zuthun der Vernunft; der kritische Idealismus erhält eine so leicht zu fassende Bedeutung; es wird durch ihn weiter nichts behauptet, als das Vermögen, unsere Kenntnisse in ein System zu bringen. — Bloß das bleibt, nachdem wir jetzt den Aufschluß erhalten haben, wunderbar, wie so viel Lärmen um nichts habe entstehen können, wie Kant so mächtige Zurüstungen habe machen können, um den sehr simpeln Satz darzuthun, daß wir über die Dinge in der Welt raisonniren können. — Was damals in Rücksicht auf Kant geschah, hat Hr. Kr. für das fichtesche System geleistet, indem er zeigt, daß Ich = Ich das Princip der ursprünglichen Identität des Ich bedeute, wovon uns nur das Bewußtseyn unserer selbst belehren könne, welches alle meine Thätigkeiten begleitet, und wodurch ich sie als meine Thätigkeit anerkenne; kurz, daß die Identität darin zu setzen ist, daß alle Thatsachen des Bewußtseyns in mir und in keinem Fremden sind. — Doch bescheidet sich Hr. Kr., diese Erklärung des Ich = Ich mit einem: Vielleicht, vorzutragen, denn vielleicht könnte Ich = Ich auch etwas Anders ausdrücken sollen.

Den Grundstein zu dieser Fundamentalphilosophie seiner Ueberzeugungen legt Hr. Kr. ausführlich im 3. §., worin er beweist, daß es nur Ein Real-Princip, das Ich, aber mehrere Idealprincipien geben müsse; er beruft sich in der Folge S. 19 und 77 darauf, hier die Mehrheit der Principien dargethan zu haben; dennoch lautet der Anfang der Schlußanmerkung zu

diesem §. S. 15 so: Ich zweifle demnach sehr, daß man aus dem magischen Kreise, in den uns die Untersuchung über die Principien der philosophischen Erkenntniß versetzt, jemals durch die Annahme Eines obersten absoluten Princips herauskommen werde, das den gesammten Inhalt und die gesammte Form der Philosophie ausdrücke u. s. w. (aus Schell. über d. Möglichkeit einer Form der Philos. überhaupt). Wenn Hr. Kr. ein 8 Bände starkes Werk der philosophischen Wissenschaften darauf gründen will, wie kann ihn seine Bescheidenheit und Nüchternheit so weit verführen, daß, nachdem er das Princip seiner Ueberzeugungen bewiesen hat, er an dem entgegengesetzten Princip nur zweifelt?

Mit einer Hauptthatsache des Bewußtseyns, der Außenwelt nämlich, bringt es Hr. Kr. auch nicht weiter, als daß er S. 40 das Resultat zieht, daß wenn die Annahme der Realität der Außenwelt zwar nicht direkt bewiesen werden könne, so lasse sich doch indirekt, d. h. durch Reflexion, auf die gegenseitige Behauptung sehr viel zur Rechtfertigung jenes Glaubens sagen; nämlich dieser Glaube und Voraussetzung sey jedem Menschen so nothwendig und natürlich, daß sich selbst der entschiedenste Idealist nicht davon losmachen könne; denn er glaubt daran, sobald er nicht speculirt. — Und S. 47 ergiebt sich eben hieraus, daß der Glaube an die objektive Welt weit vernünftiger sey, als die Behauptung des Gegentheils.

Die dargestellten einfachen und populären Vorstellungen von der Philosophie, wie sie ein Synthetismus ist, hat Hr. Kr. in spanische Stiefeln realer Principien, und formaler Idealprincipien, wie auch materialer Idealprincipien eingeschnürt, Fichte's, Schelling's Schriften, philos. Journal, seine eigenen Werke fleißig citirt, das Ganze in §§. und besondere Anmerkungen Nr. 1, 2, 3 u. s. w. abgetheilt u. s. f., kurz durch alle solche Anstalten der Sache seines gemeinen Menschenverstandes wieder einen Theil der Popularität und Faßlichkeit entzogen, die

sie an und für sich hat, und die ein Hauptverdienst derselben so sehr ausmacht, daß man, wenn dieser in §§. gebrachte gemeine Menschenverstand wirklich Philosophie wäre, unsere Zeiten und Sitten zu bedauern hätte, die es nicht erlauben, sich, wie Sokrates that, an jeden vornehmen und gemeinen Mann geradezu zu wenden; es müßte Hrn. Kr. gelingen, in kurzer Zeit das ganze ungebildete Publikum in ein philosophisches umzukleiden; auch für die Skeptiker ist diese Philosophie vortrefflich, wie Hr. Kr. selbst einsieht; wenn ich, sagt er, nur die Thatsachen meines Bewußtseyns richtig aufgefaßt und verständlich dargestellt habe, so wird kein Philosoph in der Welt die von mir aufgestellten Principien ableugnen können; selbst der Skeptiker wird sie zugeben müssen.

Wenn Hr. Kr. am Ende des Organons (wo wir auch belehrt werden, daß dieses Organon eigentlich noch nicht das Organon sey) anzeigt, daß er, wenn seine Grundsätze den Beifall der Kenner zu erhalten das Glück haben sollten, ein System der Philosophie in acht Bänden auszuarbeiten nicht abgeneigt seyn würde, wie er seinen Freunden bereits in einer Privat-Ankündigung zu erkennen gegeben habe; — so geben wir ihm einer Seits nur zu bedenken, daß sich in sieben Bänden allerdings eine hübsche Anzahl von Thatsachen des Bewußtseyns aufstellen läßt, aber daß nicht abzusehen ist, wie er darein die unendlich mannigfaltigen Thatsachen des philosophischen Bewußtseyns, darunter er auch zählt, daß „ein großer Redner, Namens Cicero, ein großer Krieger, Namens Alexander, gewesen sey" u. s. w. bringen könne; — anderer Seits, wenn sieben Bände für diese Thatsachen nicht ausreichen werden, wo soll noch Raum zum Philosophiren über diese zum Grunde gelegten Sachen übrig seyn, da ja der achte Band laut S. 114 für die Literatur der Philosophie, und für ein Register über die philosophischen Sachen der sieben Bände bestimmt ist?

3. Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten.

(Bd. I. St. 2. 1802.)

Kritik der theoretischen Philosophie von Gottlob Ernst Schulze, Hofr. und Prof. in Helmstädt. I. Band. Hamburg bei C. E. Bohn, 1802. S. 728. Vorr. S. XXXII, II. Band S. 721. Vorr. S. VI.

Acht Jahre, nachdem Hr. Schulze gegen die kantische Philosophie, vorzüglich in der Form, welche sie in der Theorie des Vorstellungsvermögens gewonnen hatte, mit Aufsehen aufgetreten war, umfaßt er nunmehr die theoretische Philosophie überhaupt, um sie durch seinen Skepticismus in Flammen zu stecken, und bis auf's Fundament auszubrennen. Der ganze helle Haufen der neuen Skeptiker verehrt billig Herrn Sch. als Vormann, und dieser Sandsack von — vor der Hand vier Alphabeten, den Hr. Sch. gegen die Festung der Philosophie herbeigeschleppt hat, sichert ihm billig diesen ersten Platz.

Die Darstellung und Schätzung dieses neuesten Skepticismus macht es nothwendig, uns über das Verhältniß dieses, so wie des Skepticismus überhaupt, zur Philosophie einzulassen;

nach diesem Verhältniß werden sich die verschiedenen Modifikationen des Skepticismus von selbst bestimmen, und zugleich das Verhältniß dieses neuesten Skepticismus selbst, der sich auf die Schultern des alten gestellt zu haben, und sowohl weiter zu sehen, als vernünftiger zu zweifeln vermeint, — zu dem alten sich ergeben; eine Erörterung des Verhältnisses des Skepticismus zur Philosophie, und eine daraus entspringende Erkenntniß des Skepticismus selbst, scheint auch darum nicht unverdienstlich, da die Begriffe, die sich gewöhnlich über ihn vorfinden, höchst formell sind, und sein, wenn er wahrhaft ist, edles Wesen in einen allgemeinen Schlupfwinkel und Ausrede von der Unphilosophie in den neuesten Zeiten verkehrt zu werden pflegt.

Von der subjektiven Quelle des schulzischen Skepticismus giebt uns die Einleitung eine Geschichte; sie enthält die Ausführung des Gedankens: wenn eine Erkenntniß, die aus der Vernunft geschöpft werden soll, sich keinen allgemeinen und dauerhaften Beifall verschaffen könne, die Bearbeiter derselben in beständigem Widerspruche mit einander stehen, und jeder neue Versuch, dieser Erkenntniß die Festigkeit einer Wissenschaft zu ertheilen, mißlinge: so lasse sich hieraus mit ziemlicher Sicherheit abnehmen, daß der Aufsuchung einer solchen Erkenntniß ein unerreichbarer Endzweck und eine allen Bearbeitern derselben gemeinschaftliche Täuschung zum Grunde liegen müsse; auch auf die Denkart des Hrn. Verf. über die Philosophie, — wie ein allgemeines Mißtrauen gegen die Hochpreisungen der Einsicht und Weisheit der Vernunft Niemand zu verdenken sey, habe die Beobachtung des Erfolgs, den das Streben so vieler durch ihre Talente und durch den bei der Aufsuchung verborgener Wahrheiten bewiesenen Eifer ehrwürdiger Männer nach einer wissenschaftlichen Philosophie von jeher hatte, einen starken Einfluß gehabt, und ihr diejenige Richtung gegeben, aus welcher diese Kritik der theoretischen Philosophie entstanden ist; jede Neigung, seine Kräfte auf die Bearbeitung eines dieser Systeme,

welches ihm eben die sicherste Hinweisung auf Wahrheit und Gewißheit zu enthalten schien, zu verwenden, wurde immer wieder, sobald er zur Befriedigung derselben Anstalt machte, ganz vorzüglich durch die Erwägung des Schicksals unterdrückt, welches alle spekulative Beschäftigung mit den letzten Gründen unserer Erkenntniß des Daseyns der Dinge betroffen hat; denn das Zutrauen zu seinen Fähigkeiten sey nicht so weit gegangen, daß er Hoffnung fassen konnte, dasjenige wirklich zu erreichen, wonach so viele mit den größten Talenten und mannigfaltigsten Einsichten versehene Männer vergeblich gestrebt hatten.

Das heißt recht dem Volke zum Munde und aus dem Munde des Volks gesprochen. — Auf die politische Apragmosyne zur Zeit, wenn Unruhen im Staate ausbrächen, hatte der athenienſische Gesetzgeber den Tod gesetzt; die philosophische Apragmosyne, für sich nicht Parthei zu ergreifen, sondern zum Voraus entschlossen zu seyn, sich dem, was vom Schicksal mit dem Siege und der Allgemeinheit gekrönt würde, zu unterwerfen, ist für sich selbst mit dem Tode spekulativer Vernunft behaftet. Wenn ja die Erwägung des Schicksals ein Moment in der Achtung und Ergreifung einer Philosophie werden könnte, so müßte nicht die Allgemeinheit, sondern im Gegentheil die Nichtallgemeinheit ein Moment der Empfehlung seyn, da es begreiflich ist, daß die ächtesten Philosophien nicht die sind, welche allgemein werden, und daß, wenn außerdem, daß schlechte Philosophien eine Allgemeinheit erhalten, auch ächtere dazu gelangen, die allgemein gewordene Seite derselben gerade dasjenige ist, was nicht philosophisch ist; so daß auch an diesen Philosophien, die eines sogenannten glücklichern Schicksals genießen, welches aber in Wahrheit, wenn von glücklichem oder unglücklichem Schicksal überhaupt hier die Rede seyn kann, für ein Unglück zu erachten ist, das Nichtallgemeine aufgesucht werden müßte, um die Philosophie zu finden. — Wenn aber Hr. Sch.

gesehen hat, daß der Erfolg des Strebens so vieler durch Talente und Eifer ehrwürdiger Männer in der Beschäftigung mit der Erforschung der letzten Gründe unserer Erkenntniß gleich unglücklich gewesen ist, so kann dieß nur für eine höchst subjektive Art zu sehen gelten; Leibnitz z. B. drückt eine ganz andere Art zu sehen in der Stelle aus, die Jacobi zu einem seiner Motto's machte: j'ai trouvé que la plûpart des sectes ont raison dans une bonne partie de ce qu'elles avancent, mais non pas tant en ce qu'elles nient. Die oberflächliche Ansicht der philosophischen Streitigkeiten läßt nur die Differenzen der Systeme erblicken, aber schon die alte Regel: contra negantes principia non est disputandum, giebt zu erkennen, daß wenn philosophische Systeme mit einander streiten, — ein Anderes ist es freilich, wenn Philosophie mit Unphilosophie streitet, — Einigkeit in den Principien vorhanden ist, welche über allen Erfolg und Schicksal erhaben, sich nicht aus dem, worüber gestritten wird, erkennen lassen, und dem Gaffen entgehen, welches immer das Gegentheil von dem erblickt, was vor seinen Augen vorgeht. Mit den Principien oder der Vernunft ist es wohl allen jenen durch Talente und Eifer ehrwürdigen Männern gelungen, und der Unterschied ist allein in die höhere oder niedrigere Abstraktion zu setzen, durch welche sich die Vernunft in Principien und Systemen dargestellt hat. Das Mißlingen der spekulativen Wahrheit nicht vorausgesetzt, so fällt die Bescheidenheit und die Hoffnungslosigkeit weg, das zu erreichen, was nur die oberflächliche Ansicht den ehrwürdigen Männern mißlungen zu seyn sich beredet; oder aber jenes Mißlingen vorausgesetzt, so ist keine Frage, wenn Bescheidenheit und Mißtrauen in die Fähigkeiten das andere Moment zu dem der Erwägung des Erfolgs abgeben könnte, welche Bescheidenheit die größere sey, -- sich nicht die Hoffnung machen, dasjenige zu erreichen, wonach die talent- und einsichtsvollen Männer vergeblich gestrebt hatten, — oder aber, wie Hr. Schulze sagt, daß

ihm geschehen sey, auf die Vermuthung zu gerathen, daß irgend ein Erbfehler an der Philosophie haften und sich von einer dogmatischen Beschäftigung mit derselben (wir werden nachher sehen, daß Hr. Sch. nur skeptisches und dogmatisches Philosophiren kennt) auf die andere fortgepflanzt haben müßte. Daß Hr. Sch. diesen Erbfehler entdeckt zu haben sich zutraut, und was er davon entdeckt hat, in dem vorliegenden Werke darlegt, beweist, daß er von dem Moment der Bescheidenheit in der Philosophie, ob er schon davon spricht, ebenso wenig hält, als davon, so wie von dem Moment des Erfolgs, zu halten ist.

Die Entdeckung des Erbfehlers aller bisherigen spekulativen Philosophie ist also in diesem Werke verheißen; und durch diese Entdeckung, welche die bisherige Philosophie angeht, sey, sagt Sch. I. Th. S. 610, auch alle Hoffnung eines Gelingens der Spekulation abgeschnitten auf die Zukunft, weil es thöricht wäre (ja wohl!), eine Veränderung der menschlichen Erkenntnißkräfte zu hoffen. Welche glücklichere Entdeckung aber als diese eines Erbfehlers aller Spekulation kann dem philosophieluſtigen Volke dargebracht werden, welches entweder seine Entfernung vom Spekuliren, die ja keiner Rechtfertigung bedarf, doch immer mit dem Streite der Philosophie rechtfertigt, und sich für geneigt ausgiebt, einem System sich zu ergeben, wenn nur einmal ein philosophisches Koncilium oder Kolloquium über eine allgemeingültige Philosophie übereinkäme, — oder welches selbst allen philosophischen Systemen (und darunter rechnet es jeden Gedankenpilz) nachläuft, aber dessen intellektuelle Chemie so unglücklich organisirt ist, nur zu dem Zusatze, der dem edlern Metalle einer Münze beigemischt ist, eine Verwandtschaft zu haben, und mit diesem allein sich niederzuschlagen, das immer wieder inne wird, daß es nur geäfft worden ist, und sich endlich in der Verzweiflung in das Moralische wirft, doch noch mit Besorgnissen von der spekulativen Seite her — welche glücklichere Entdeckung kann für diese beiden

Theile gemacht werden, als daß es der spekulativen Philosophie in ihrem innersten Wesen selbst fehle; dem ersten wird der Beweis gegeben, der klügste gewesen zu seyn, da er auf spekulative Philosophie nichts hielt; der letztere wird dafür, daß er immer geäfft worden ist, dadurch getröstet, daß die Schuld von ihm ab und auf die Philosophie gewälzt wird, und seine Besorgnisse von der spekulativen Philosophie ihm genommen. Es ist daher kein Wunder, wenn dieser Skepticismus, wo nicht allgemeinen, doch ausgebreiteten Beifall sich verschafft, und wenn besonders über die vorliegende ponderose Bearbeitung desselben eine solche Freude entsteht, von der unser Notizen-Blatt ein Beispiel enthält.

Hr. Schulze schließt aus seiner skeptischen Bearbeitung der Philosophie den praktischen und ästhetischen Theil aus, und beschränkt sie auf die theoretische Philosophie. — Nach Allem zu urtheilen, scheint es, daß Hr. Schulze die theoretische Philosophie allein für spekulative Philosophie, die übrigen Theile derselben aber man weiß nicht für was hält; oder vielmehr man erblickt nirgend eine Spur von der Idee einer spekulativen Philosophie, welche weder besonders theoretische, noch praktische, noch ästhetische ist. Zu jener Eintheilung der Philosophie gelangt übrigens Hr. Schulze durch die empirische Psychologie, ungeachtet er dieselbe selbst aus der Philosophie ausschließt, aber sie sonderbar genug doch als Quelle einer Eintheilung der Philosophie gebraucht; an den Thatsachen des Bewußtseyns nämlich sollen wichtige Unterschiede vorkommen, sie seyen entweder Erkenntnisse von Objekten, oder Aeußerungen des Willens, oder Gefühle der Lust und Unlust, zu welchen auch die Gefühle des Schönen und Erhabenen gehören; sie können, so weit unsere Einsicht derselben reicht, nicht auf eine einzige Klasse zurückgeführt, oder aus einer einzigen Quelle abgeleitet werden (Worte, die wir wörtlich bei Kant, Krit. der Urth. Einl. S. XXII., lesen), sondern sind durch bleibende Merkmale wesentlich von einander verschieden, und geben die oben genannten drei Theile der Philosophie. —

Schon hierin weicht Hr. Schulze wesentlich von Sextus Empirikus ab, der in seiner Kritik der einzelnen Theile der Philosophie und der Wissenschaften nicht selbst die Eintheilung macht, sondern sie nimmt, wie er sie findet, und sie skeptisch angreift.

Vor allen Dingen haben wir zu sehen, wie der Hr. Sch. diese theoretische Philosophie begreift, und wie eigentlich der Feind beschaffen ist, den er zu Boden schlägt. Im ersten Abschnitt werden auf eine höchst methodische, mehrere Seiten durchgehende Weise die wesentlichen Merkmale der theoretischen Philosophie aufgesucht, und folgende Definition herausgebracht: die theoretische Philosophie ist die Wissenschaft der obersten und unbedingtesten Ursachen alles Bedingten, von dessen Wirklichkeit wir sonst Gewißheit haben. — Diese sonstige Gewißheit von dem Bedingten ohne Philosophie werden wir nachher kennen lernen. Die obersten und unbedingten Ursachen selbst aber, oder besser das Vernünftige, begreift Hr. Schulze auch wieder als Dinge, die über unser Bewußtseyn hinausliegen, etwas Existirendes, dem Bewußtseyn schlechthin Entgegengesetztes; von der vernünftigen Erkenntniß kommt nie eine andere, als die zum Ekel wiederholte Vorstellung vor, daß durch dieselbe eine Erkenntniß von Sachen erworben werden solle, welche hinter den Schattenrissen von Dingen, die uns die natürliche Erkenntniß der Menschen vorhält, verborgen liegen sollen; durch Hülfe abstrakter Grundsätze und Begriffe soll das Daseyn ausfindig gemacht; es soll ausgekundschaftet werden, was die Dinge, in ihrer wahren und verborgenen Wirklichkeit genommen, seyn sollen; das Werkzeug, dessen sich die Philosophie zu ihrer Auskundschaftung der Dinge bediene, seyen Begriffe, abstrakte Grundsätze, Folgerungen aus Begriffen, und die Brücke zu jenen verborgenen Dingen wieder aus nichts als aus Begriffen erbaut. — Es ist nicht möglich, das Vernünftige und die Spekulation auf eine rohere Weise aufzufassen; die spekulative Philosophie wird beständig so vorgestellt, als ob vor ihr unüberwindlich die gemeine Erfahrung in der unverrückbaren Form ihrer gemeinen Wirklichkeit ausgebreitet als ihr eiserner Horizont vorliege, und sie hinter diesem die Dinge an sich ihres Horizonts, als Gebirge von einer ebenso gemeinen Wirklichkeit, die jene andere Wirklichkeit auf ihren Schultern trage, vermuthe und aufsuchen wolle; das Vernünftige, das An-sich kann sich Hr. Sch. gar nicht anders vorstellen, als wie einen Felsen unter Schnee; dem Katholiken wandelt sich die Hostie in ein Göttlich-Lebendiges; hier geschieht nicht, was der Teufel von Christus begehrte, Stein in Brodt zu wandeln, sondern das lebendige Brodt der Vernunft verwandelt sich ewig in Stein.

Dieser spekulativen Philosophie, die eine Erkenntniß von Dingen versucht, welche außer unserem Bewußtseyn existiren sollen, steht die positive Seite dieses Skepticismus entgegen; denn er hat nicht bloß die negative Seite, die sich damit beschäftigt, die Hirngespinnste der Dogmatiker, und ihre Versuche, von der Existenz hyperphysischer Dinge Erkenntnisse zu erlangen, zu zerstören.

Die positive Seite dieses Skepticismus besteht nämlich darin, daß er im Allgemeinen als eine Philosophie beschrieben wird, die nicht über das Bewußtseyn gehe; und zwar hat (S. 51) die Existenz desjenigen, was im Umfange unseres Bewußtseyns gegeben ist, unläugbare Gewißheit; denn da es im Bewußtseyn gegenwärtig ist, so können wir die Gewißheit desselben ebenso wenig bezweifeln, als das Bewußtseyn selbst; das Bewußtseyn aber bezweifeln zu wollen, ist absolut unmöglich, weil ein solcher Zweifel, da er ohne Bewußtseyn nicht Statt finden kann, sich selbst vernichten, mithin Nichts seyn würde; was in und mit dem Bewußtseyn gegeben ist, nennt man eine Thatsache des Bewußtseyns; und folglich sind die Thatsachen des Bewußtseyns das unläugbare Wirkliche, worauf sich alle philosophische Spekulationen beziehen müssen,

und was durch diese Spekulationen zu erklären oder begreiflich zu machen ist.

An diese Philosophie, welche die unläugbare Gewißheit in die Thatsachen des Bewußtseyns setzt, und genau wie der allergemeinste Kantianismus alle Vernünfterkenntniß (S. 21) auf die formale Einheit, welche in jene Thatsachen zu bringen ist, einschränkt, kann die Frage nicht gemacht werden, wie sie denn es begreife, daß der Mensch mit dieser unläugbaren Gewißheit, die er in dem ewigen stieren Wahrnehmen der Objekte findet, sich nicht befriedige, wie sie denn auch jedes Ordnen der Wahrnehmungen aus diesem Wahrnehmen begreifen wolle? Wie der Mensch über die Bestialität einer solchen Existenz, welche, um mit Hrn. Sch. zu reden, in dem Wahrnehmen des realen Seyns der Dinge besteht, hinausgehe, und zu einem Gedanken von dem komme, was Hr. Sch. Metaphysik nennt, von einer Ergründung jenes realen Seyns, oder einer Ableitung dieses realen Seyns und Alles, was dazu gehört, aus einem Urgrunde, um es begreiflich zu machen? — Diese Thatsachen-Philosophie hat keine andere, als die stumpfe Antwort: daß jenes Streben nach einer Erkenntniß, die über das reale, ganz gewisse Seyn der Dinge hinausliegt, also sie für ungewiß erkennt, — auch eine Thatsache des Bewußtseyns sey; Hr. Sch. sagt dieß (I. Th. S. 21) so: Vermöge einer ursprünglichen Einrichtung unseres Gemüths haben wir nämlich ein Verlangen, zu Allem, was nach unserer Einsicht nur bedingter Weise existirt, den letzten und unbedingten Grund aufzusuchen. Wenn aber jede Thatsache des Bewußtseyns unmittelbare Gewißheit hat, so ist eine Einsicht, daß Etwas nur bedingterweise existire, unmöglich; denn bedingterweise existiren, und für sich nichts Gewisses seyn, ist gleichbedeutend. — Ebenso drückt sich der Verf. S. 72 aus, wenn er von jenem bestialischen Anstieren der Welt und seiner unläugbaren Gewißheit den Uebergang zum Problem der theoretischen Philosophie macht: obgleich das Seyn von Dingen nach den Aussprüchen des Bewußtseyns ganz gewiß ist, so befriedigt dieß doch keineswegs die Vernunft (hier werden wir lernen, worin sie besteht), weil es sich bei existirenden Dingen, die wir kennen, nicht von selbst versteht, daß sie sind, und daß sie das sind, was sie sind. — Was hat das denn aber nun für eine Bewandtniß mit jener unläugbaren Gewißheit der Thatsache im unmittelbaren Erkenntniß des Seyns der Dinge; bei der Wirklichkeit, S. 57, die wir den angeschauten Sachen beilegen, finden schlechterdings keine Grade statt, so daß eine Sache mehr von der Wirklichkeit besäße, als die andere. S. 62. Das anschauende Subjekt erkennt die Gegenstände und deren Existenz unmittelbar schlechthin und als Etwas, das auf eine ebenso vollkommene Art unabhängig von den Wirkungen der Vorstellungskraft für sich besteht und ist, als wie das erkennende Subjekt für sich besteht und ist. — Wie soll es bei dieser absoluten Gewißheit, daß und wie die Dinge existiren, zugleich sich nicht von sich selbst verstehen, daß sie sind, und daß sie sind, was sie sind; es wird zugleich eine Erkenntniß, nach welcher die Existenz und Beschaffenheit der Dinge sich von selbst versteht, und eine andere behauptet, nach welcher sich diese Existenz und Beschaffenheit gar nicht von selbst versteht. Es läßt sich kein vollständigerer Widerspruch zwischen dem Vorhergehenden und zwischen dieser Art, das Suchen einer vernünftigen Erkenntniß begreiflich zu machen, und kein schieferer und gezwickterer Uebergang zur Metaphysik ersinnen.

Nachdem wir die positive Seite dieses Skepticismus beleuchtet haben, gehen wir zu seiner negativen Seite über, welcher der ganze dritte Theil des ersten Bandes gewidmet ist. Hr. Schulze fühlt es selbst, daß ein Skepticismus, der den Thatsachen des Bewußtseyns eine unläugbare Gewißheit zuschreibt, wenig mit dem Begriff von Skepticismus, den uns die alten Skeptiker geben, übereinstimmt; wir haben zuerst des Hrn. Sch.

eigene Meinung über diese Differenz zu vernehmen. Er erklärt sich darüber in der Einleitung und dem ersten Abschnitte des 3. Theils. Für's Erste erinnert er, daß es ja oftmals der Fall gewesen sey, daß derjenige, der zuerst einen Gedanken auf dem Wege der Wahrheit gefunden hat, von dem Inhalte, den Gründen und den Folgen desselben weit weniger verstand, als Andere, die nach ihm dem Ursprung und der Bedeutung desselben mit Sorgfalt nachforschten; bisher sey die wahre Absicht des Skepticismus mehrentheils verkannt worden u. s. w. Der Skepticismus, den Hr. Sch. für den wahren und einen vollendetern ansieht, als den der Alten, beziehe sich nämlich auf die der Philosophie eigenthümlichen Urtheile, d. i. welche, wie Hr. Sch. die Endabsicht dieser Wissenschaft ausdrückt, die absoluten oder doch übersinnlichen, d. h. außer der Sphäre des Bewußtseyns vorhandenen Gründe des nach den Zeugnissen unseres Bewußtseyns bedingter Weise vorhandenen Etwas bestimmen. Die nur zur Philosophie aber gehörigen Urtheile seyen kein Objekt dieses Skepticismus; sie drücken nämlich entweder sogenannte Thatsachen des Bewußtseyns aus, oder gründen sich auf das analytische Denken; ihre Wahrheit könne daher auch nach dem Skepticismus ergründet und eingesehen werden; hingegen behaupte er gegen die theoretische Philosophie, daß sich von den außer dem Umfange unseres Bewußtseyns vorhandenen, oder, wie der Verf. auch sagt, in ihm ihrer Existenz nach nicht gegebenen Gründen des Seyns der Dinge, oder von den Dingen, die außer den existirenden Dingen existiren, gar nichts wissen lasse. Hr. Sch. läßt selbst die Einwendung gegen diesen Begriff des Skepticismus machen, daß nach demselben nichts von dem, was die Erfahrung lehrt, und insbesondere nicht der Inbegriff der äußern Empfindungen, auch von allen Wissenschaften nur die Philosophie (weil sonst keine es mit der Erkenntniß von Dingen außer dem Umfang des Bewußtseyns zu thun habe) ein Objekt der skeptischen Zweifel seyn könne; die alte Skepsis hingegen auf beides, und die älteste wenigstens auf jenes sich ausgedehnt habe. Hr. Sch. führt hierüber vorzüglich an, daß der Anfang und Fortgang des Skepticismus immer nach den Anmaßungen der Dogmatiker sich bestimmt habe; die alten Skeptiker gestehen, daß es eine Erkenntniß durch die Sinne, und eine Ueberzeugung durch dieselbe vom Daseyn und gewissen Eigenschaften für sich bestehender Dinge gebe, nach welcher sich jeder vernünftige Mensch im thätigen Leben zu richten habe. — Hierin, daß eine solche Ueberzeugung bloß auf das thätige Leben gerichtet war, liegt unmittelbar, daß sie mit der Philosophie nichts zu thun hatte, daß sie und das beschränkte, mit Thatsachen angefüllte Bewußtseyn, als Princip einer unläugbaren Gewißheit, überhaupt der Vernunft und der Philosophie nicht gegenüber, am wenigsten gegen sie pochend, gestellt, sondern nur der so schmal als möglich eingerichtete Tribut war, welcher der Nothwendigkeit eines objektiven Bestimmens gezollt wurde; wir würden, sagen die Skeptiker, nicht dieß wählen, oder jenes vermeiden, wenn es Dinge betrifft, die in unserer Macht stehen, aber diejenigen, welche nicht in unserer Macht, sondern nach der Nothwendigkeit sind, können wir nicht vermeiden, wie hungern, dursten, frieren; denn diese lassen sich nicht durch Vernunft aus dem Wege räumen. Das Bewußtseyn aber, das mit diesen nothwendigen Bedürfnissen zusammenhängt, war der alte Skeptiker weit entfernt, zu dem Rang eines Wissens, das eine objektive Behauptung ist, zu erheben; auf das Erscheinende achtend, leben wir, sagt Sextus, weil wir nicht gänzlich unthätig seyn können, nach dem gemeinen Lebensverstand, ohne damit irgend eine Meinung oder Behauptung zu machen. Von einer Ueberzeugung von Dingen aber, und deren Eigenschaften ist in diesem Skepticismus nicht die Rede; das Kriterium des Skepticismus, drückt sich Sextus aus, ist das erscheinende (*φαινομενον*), worunter wir in der That seine

Erscheinung (φαντασιαν αὐτου), also das Subjektive, verstehen; denn da sie in der Ueberzeugung (πεισει aber nicht von einem Dinge) und einem unwillkürlichen Afficirtseyn liegt, so findet keine Untersuchung statt; sie ist ἀζητητος (der deutsche Ausdruck: Zweifel, vom Skepticismus gebraucht, ist immer schief und unpassend). Daß aber die Skeptiker alle Wahrnehmung, statt ihr unläugbare Gewißheit zuzuschreiben, für bloßen Schein erklärten, und behaupteten, man müsse ebenso gut das Gegentheil von dem aussagen, was man vom Objekt nach seinem Schein ausgesprochen habe, ebenso gut sagen, der Honig sey bitter, als süß; — daß, wie Hr. Sch. selbst anführt, die zehn ersten und eigentlichen Wendungen der Skeptiker allein diese Unsicherheit der sinnlichen Wahrnehmung betrafen, davon giebt Hr. Sch. den Grund, daß die Empfindungen schon in den frühesten Zeiten der spekulativen Philosophie für eine Erscheinung, der aber etwas ganz Verschiedenes zum Grunde liege, von den Dogmatikern ausgegeben, und der Erscheinung selbst eine Uebereinstimmung mit dem, was hinter ihr als eigentliche Sache befindlich seyn soll, beigelegt, ja die Erkenntniß durch Empfindungen sogar vielmals als eine Wissenschaft des hinter der Empfindung verborgen liegenden Objekts von ihnen behauptet worden sey. Aus diesem Grunde haben die Skeptiker diese Lehren der Dogmatiker von der Gewißheit der sinnlichen Erkenntniß angegriffen und geläugnet, daß vermittelst des Objekts in der Empfindung sich von dem mit Zuverlässigkeit etwas erkennen lasse, was hinter diesem Objekte als wahre und eigentliche für sich bestehende Sache befindlich seyn soll. — Es drückt sich hier in Rücksicht auf die alten Philosophen ganz dieselbe krasseste Vorstellung ab, die Hr. Sch. von der Vernunfterkenntniß hat; die Auslegung aber, als wenn der Skepticismus nicht die sinnlichen Wahrnehmungen selbst, sondern nur die hinter und unter dieselben von den Dogmatikern gelegten Sachen angegriffen habe, ist durchaus ungegründet; wenn der Skeptiker

sagte: Der Honig sey ebenso wohl bitter als süß, und so wenig bitter als süß, so war da kein hinter den Honig gelegtes Ding gemeint. — Daß für die Skeptiker Griechenlands auch die Lehrsätze aller Doktrinen, die auf Gültigkeit für jeden menschlichen Verstand Ansprüche machen, ein Gegenstand des Zweifels waren, zeuge von einer Unbekanntschaft derselben mit den wahren Gründen ihrer Zweifel; und übrigens seyen damals noch nicht wie heut zu Tage die besonderen Quellen der Erkenntnisse jeder Wissenschaft und die Grade der in ihr möglichen Ueberzeugung untersucht gewesen; viele Doktrinen, die jetzt aller vernünftigen Zweifelsucht Trotz bieten, wie z. B. Physik und Astronomie, seyen damals nur noch ein Inbegriff unerweislicher Meinungen und grundloser Hypothesen gewesen. — Dieser Zug vollendet den Charakter dieses neuen Skepticismus und seinen Unterschied von dem alten; außer den Thatsachen des Bewußtseyns wären also auch noch die Physik und Astronomie neuerer Zeiten die Wissenschaften, die allem vernünftigen Skepticismus Trotz böten; Doktrinen, welche, das rein Mathematische derselben, was nicht zu ihrer Eigenthümlichkeit gehört, weggenommen, aus einer Erzählung von sinnlichen Wahrnehmungen und einer Amalgamation derselben mit den Verstandesbegriffen, von Kräften, Materien u. s. w. in einem durchaus Objektivität behauptenden und doch rein formalen Wissen bestehen, dessen ein Theil, die Erzählung von Wahrnehmungen, mit einem wissenschaftlichen Wissen gar nichts zu thun hat, und darum allerdings auch außerhalb des Skepticismus fällt, insofern in dem Aussprechen der Wahrnehmung nichts als ihre Subjektivität ausgedrückt seyn soll; — dessen anderer Theil aber der höchste Gipfel eines dogmatisirenden Verstandes ist. Was hätten die alten Skeptiker zu einem solchen Bastard von Skepticismus gesagt, der sich auch noch mit dem grellen Dogmatismus dieser Wissenschaften vertragen kann?

Hr. Sch. kommt endlich mit der Unsicherheit und Unvollständigkeit der Nachrichten von dem alten Skepticismus. — Allerdings fehlen uns bestimmtere Nachrichten von Pyrrho, Aenesidemus und anderen berühmten älteren Skeptikern; allein Theils aus dem ganzen Wesen dieses Skepticismus geht hervor, daß die polemische Seite gegen philosophische Systeme, die der Skepticismus des Aenesidemus, Metrodorus und Späterer hatte, dem Skepticismus des Pyrrho fehlte, dem die zehn ersten Tropen angehören; Theils daß in den Tropen des Sextus Empirikus uns das allgemeine Wesen dieses Skepticismus sehr treu aufbewahrt ist, so daß jede sonstige Ausführung des Skepticismus nichts seyn könnte, als die in der Anwendung vorkommende Wiederholung einer und eben derselben allgemeinen Weisen.

Ueberhaupt aber verschwinden die Begriffe von Skepticismus, die ihn nur in dieser besondern Form, in der er als reiner bloßer Skepticismus auftritt, erblicken lassen, vor dem Standpunkt einer Philosophie, von welchem aus als ächter Skepticismus er sich auch in denjenigen philosophischen Systemen selbst, welche Hr. Sch. und Andere mit ihm nur für dogmatische ansehen können, finden läßt. Ohne die Bestimmung des wahren Verhältnisses des Skepticismus zur Philosophie, und ohne die Einsicht, daß mit jeder wahren Philosophie der Skepticismus selbst auf's innigste Eins ist, und daß es also eine Philosophie giebt, die weder Skepticismus noch Dogmatismus, und also Beides zugleich ist, können alle die Geschichten und Erzählungen und neue Auflagen des Skepticismus zu nichts führen. Das Wesentliche zur Erkenntniß des Skepticismus, dieses Verhältniß desselben zur Philosophie, nicht zu einem Dogmatismus, die Anerkennung einer Philosophie, die nicht ein Dogmatismus ist, überhaupt also der Begriff einer Philosophie selbst, ist es, was Hrn. Sch. entgangen ist; und wenn Hr. Sch. aus den Philosophien, die er skeptisch vornimmt, die Idee der Philosophie nicht herauskriegen konnte, so mußte ihn

schon das Geschichtliche des alten Skepticismus wenigstens auf den Gedanken von der Möglichkeit führen, daß Philosophie etwas Anderes sey, als Dogmatismus, den er allein kennt. Führt doch selbst Diogenes Laertius auf seine Weise an, daß Einige als Urheber des Skepticismus den Homer nennen, weil er von denselben Dingen in anderen Verhältnissen anders spreche; so seyen auch viele Sprüche der sieben Weisen skeptisch, wie: Nichts zu viel, und: Verpflichtung, zur Seite das Verderben (d. h. jede Verbindung mit einem Beschränkten hat ihren Untergang in sich); aber noch mehr führt Diogenes den Archilochus, Euripides, Zeno, Xenophanes, Demokrit, Plato u. s. w. als Skeptiker an; kurz diejenigen, denen Diogenes nachspricht, hatten die Einsicht, daß eine wahre Philosophie nothwendig selbst zugleich eine negative Seite hat, welche gegen alles Beschränkte, und damit gegen den Haufen der Thatsachen des Bewußtseyns, und deren unläugbare Gewißheit, so wie gegen die bornirten Begriffe in jenen herrlichen Doktrinen, die Hr. Schulze dem vernünftigen Skepticismus für unzugänglich hält, gegen diesen ganzen Boden der Endlichkeit, auf dem dieser neuere Skepticismus sein Wesen und seine Wahrheit hat, gekehrt, und unendlich skeptischer ist, als dieser Skepticismus.. Welches vollendetere und für sich stehende Dokument und System des ächten Skepticismus könnten wir finden, als in der platonischen Philosophie den Parmenides? welcher das ganze Gebiet jenes Wissens durch Verstandesbegriffe umfaßt und zerstört. Dieser platonische Skepticismus geht nicht auf ein Zweifeln an diesen Wahrheiten des Verstandes, der die Dinge als mannigfaltig, als Ganze, die aus Theilen bestehen, ein Entstehen und Vergehen, eine Vielheit, Aehnlichkeit u. s. w. erkennt, und dergleichen objektive Behauptungen macht, sondern auf ein gänzliches Negiren aller Wahrheit eines solchen Erkennens Dieser Skepticismus macht nicht ein besonderes Ding von einem System aus, sondern er ist selbst die negative Seite der Erkenntniß des

Absoluten, und setzt unmittelbar die Vernunft als die positive Seite voraus. Ungeachtet daher der platonische Parmenides nur auf der negativen Seite erscheint, erkennt z. B. Ficinus deswegen es sehr wohl, daß wer an das heilige Studium desselben gehe, durch Reinheit des Gemüths und Freiheit des Geistes sich vorher vorbereiten müsse, ehe er es wage, die Geheimnisse des heiligen Werks zu berühren. Tiedemann aber sieht wegen dieser Aeußerung des Ficinus an ihm nichts als einen Mann, der im Kothe der Neuplatoniker klebe, und am platonischen Werke nichts als einen Haufen und eine Wolke ziemlich dunkler, und für die Zeiten eines Parmenides und Plato ziemlich scharfsinniger, einen neuen Metaphysiker aber anekelnder Sophismen, — ein Fehler, der daher rühre, daß von genauen Philosophen die metaphysischen Ausdrücke noch nicht recht bestimmt gewesen seyen; wer in metaphysischen Dingen etwas geübter sey, finde, daß Begriffe, die um den ganzen Himmel von einander verschieden seyen, verwechselt werden; — nämlich jene sonst scharfsinnigen Leute, Plato und Parmenides, waren noch nicht bis zu der Philosophie gedrungen, welche die Wahrheit in den Thatsachen des Bewußtseyns, und überall, nur in der Vernunft nicht findet, noch zu der Klarheit der Begriffe, wie sie der Verstand und ein bloß endliches Denken in den neueren Wissenschaften der Physik u. s. w. festsetzt, und aus der Erfahrung zu holen meint.

Dieser Skepticismus, der in seiner reinen explicirten Gestalt im Parmenides auftritt, ist aber in jedem ächten philosophischen Systeme implicite zu finden; denn er ist die freie Seite einer jeden Philosophie; wenn in irgend einem Satze, der eine Vernunfterkenntniß ausdrückt, das Reflektirte desselben, die Begriffe, die in ihm enthalten sind, isolirt, und die Art, wie sie verbunden sind, betrachtet wird; so muß es sich zeigen, daß diese Begriffe zugleich aufgehoben, oder auf eine solche Art vereinigt sind, daß sie sich widersprechen, sonst wäre es kein vernünftiger, sondern ein verständiger Satz. Spinoza beginnt seine Ethik

mit der Erklärung: unter Ursache seiner selbst verstehe ich, dessen Wesen Daseyn in sich schließt; oder dasjenige, dessen Natur nur als existirend begriffen werden kann. — Nun ist aber der Begriff des Wesens oder der Natur nur setzbar, indem von der Existenz abstrahirt wird; eins schließt das andere aus; eins ist nur bestimmbar, so wie eine Entgegensetzung gegen das andere ist; werden beide verbunden als Eins gesetzt, so enthält ihre Verbindung einen Widerspruch, und beide sind zugleich negirt. Oder wenn ein anderer Satz des Spinoza so lautet: Gott ist die immanente, nicht die vorübergehende Ursache der Welt; so hat er, indem er die Ursache immanent, also die Ursache Eins mit der Wirkung setzt, — weil die Ursache nur Ursache ist, insofern sie der Wirkung entgegengesetzt wird, den Begriff von Ursache und Wirkung negirt; ebenso herrschend ist die Antinomie des Eins und Vielen; die Einheit wird mit dem Vielen, die Substanz mit ihren Attributen identisch gesetzt. Indem jeder solcher Vernunftsatz sich in zwei sich schlechthin widerstreitende auflösen läßt, z. B. Gott ist Ursache und Gott ist nicht Ursache; er ist Eins und nicht Eins, Vieles und nicht Vieles; er hat ein Wesen, das, weil Wesen nur in Gegensatz der Form begreifbar ist, und die Form identisch gesetzt werden muß mit dem Wesen, selbst wieder hinweg fällt u. s. w.: so tritt das Princip des Skepticismus: *παντι λογῳ λογος ἰσος ἀντικειται*, in seiner ganzen Stärke auf. Der sogenannte Satz des Widerspruchs ist daher so wenig auch nur von formeller Wahrheit für die Vernunft, daß im Gegentheil jeder Vernunftsatz in Rücksicht auf die Begriffe einen Verstoß gegen denselben enthalten muß: ein Satz ist bloß formell, heißt für die Vernunft, er für sich allein gesetzt, ohne den ihm kontradiktorisch entgegengesetzten ebenso zu behaupten, ist eben darum falsch. Den Satz des Widerspruchs für formell anerkennen, heißt also ihn zugleich für falsch erkennen. — Da jede ächte Philosophie diese negative Seite hat, oder den Satz des Widerspruchs ewig auf-

hebt, so kann, wer Lust hat, unmittelbar diese negative Seite herausheben, und sich aus jeder einen Skepticismus darstellen.

Ganz unbegreiflich ist es, wie in Hrn. Sch. vollends durch den Sextus nicht auch nur im Allgemeinen der Begriff gekommen ist, daß es außer dem Skepticismus und Dogmatismus noch ein Drittes, nämlich eine Philosophie gebe; gleich in den ersten Zeilen theilt Sextus die Philosophen ein in Dogmatiker, Akademiker und Skeptiker; und wo er durch sein ganzes Werk mit den Dogmatikern zu thun hat, meint er gar nicht auch die Akademie mit widerlegt zu haben. Dieß Verhältniß des Skepticismus zur Akademie ist selbst genug zur Sprache gekommen; es hat einen in der Geschichte des Skepticismus berühmten Streit veranlaßt; und dieß Verhältniß des reinen Skepticismus und seine Verlegenheit ist seine interessanteste Seite. Doch um Hrn. Sch. nicht Unrecht zu thun, ist anzuführen, daß er allerdings durch Sextus auf ein Verhältniß der Akademie zum Skepticismus aufmerksam gemacht wurde. Aber wie faßt Hr. Sch. dieß Verhältniß, und das, was Sextus darüber sagt, auf? In der Anmerkung (I. Th. S. 608), worin Hr. Sch. die Sache abfertigt, sagt er, daß durch die Lehre des Arkesilaus (des Stifters der mittlern Akademie) nun freilich das Zweifeln an der Wahrheit der Lehren des Dogmatismus zu einem von aller Anwendung der Vernunft entblößten Geschäfte gemacht worden, weil es sich selbst wieder aufhebe, und die Vernunft hierbei gar nichts mehr vernehme. Alsdann erzählt Hr. Sch., daß Sextus (Lib. I, Pyrrh. Hypot. c. 33) die Lehre des Arkesilaus vom Skepticismus aus dem Grunde unterschieden wissen wolle, weil nach des Arkesilaus und des Karneades Lehre auch selbst dieß, daß Alles ungewiß sey, wieder für ungewiß erklärt werden müsse; ein solches Geschäft des Zweifelns, setzt Hr. Sch. aus seinem Eigenen hinzu, sey von aller Vernunft entblößt.

Was vor's Erste die historische Seite betrifft, so traut man seinen Augen nicht, wenn man einen solchen Grund der Ausschließung der Lehre des Arkesilaus vom Skepticismus dem Sextus zugeschrieben liest. Es sind ja die Skeptiker selbst, die sich auf's Bestimmteste, wie Hr. Sch. im Anfange der Anmerkung selbst anführt, darüber ausdrücken, daß ihre gewöhnlichen *φωναι*: Alles ist falsch, Nichts ist wahr, Eins ebenso wenig als das Andere u. s. w., auch sich selbst wieder einschließen, *συμπεριγραφειν*, P. Hy. I, 7, und sich selbst wieder aufheben, *ὑφ' ἑαυτων ἀυτας ἀναιρεισθαι ἐμπεριγραφομενας ἐκεινοις περι ὡν λεγεται*, eine Lehre, die, außerdem, daß sie in dem Skepticismus selbst liegt, auch äußerlich gegen die Dogmatiker, die den Skeptikern vorwarfen, daß sie doch ein Dogma: Nichts zu bestimmen, oder: Keins ist wahrer, haben, schlechterdings nothwendig war; so wie auch zur Unterscheidung von anderen Philosophen, z. B. (c. 30) den demokritischen, denen der skeptische Ausdruck: Eins ebenso wenig als das Andere; z. B. der Honig ist ebenso wenig süß als bitter, angehörte; die Skeptiker unterschieden sich damit, daß sie sagten, es liege hierin ein Dogma: er sey keins von Beiden; sie hingegen zeigen durch jenen Ausdruck: Eins so wenig als das Andere, daß sie nicht wissen, ob die Erscheinung Beides, oder keins von Beiden sey. So unterscheidet Sextus (c. 333) auch die Skeptiker von der neuen Akademie des Karneades, deren Grundsatz darin bestehe, daß Alles unbegreiflich sey; vielleicht, sagt er, sey sie wohl nur darin verschieden, daß sie eben jene Unbegreiflichkeit behauptend ausspreche. Was Hr. Sch. zur Einschränkung jener skeptischen Ausdrücke sagt: daß Sextus wohl nur habe lehren wollen, daß der Skeptiker über die transcendentale Beschaffenheit der Dinge weder auf eine positive, noch auf eine negative Art etwas bestimme; so ist darin gar kein Gegensatz gegen jene Behauptung der Skeptiker und des Arkesilaus, daß ein skeptischer Ausdruck sich selbst in sich schließe und aufhebe, zu sehen; und was soll denn

die transcendentale Beschaffenheit der Dinge heißen? liegt denn das Transcendentale nicht gerade darin, daß es weder Dinge, noch eine Beschaffenheit der Dinge gebe? Sextus war daher schon an und für sich durchaus entfernt, aus dem Grunde, den Hr. Sch. angiebt, die Lehre des Arkesilaus vom Skepticismus zu unterscheiden; denn sie war wörtlich die des Skepticismus; Sextus sagt selbst, daß sie ihm so sehr mit den pyrrhonischen λογοις übereinzustimmen scheine, daß sie fast Eine und ebendieselbe ἀγωγη *) mit der skeptischen seye; wenn man nicht sagen wolle, daß Arkesilaus die ἐποχην für gut, und der Natur gemäß; die Zustimmung aber für übel erkläre, was eine Behauptung sey, da die Skeptiker hingegen auch hierüber nichts behauptend aussagen. Die Unterscheidung, von welcher Sextus meint, daß sie noch gemacht werden könne, hat also gerade den entgegengesetzten Grund; nach Hr. Sch. wäre diese Akademie von Sextus für zu skeptisch erklärt worden; Sextus aber findet sie, wie wir gesehen haben, zu wenig skeptisch. Außer der angeführten Unterscheidung bringt Sextus noch einen schlechtern Grund bei, der auf ein Klatschen hinausgeht, daß nämlich Arkesilaus, wenn man dem, was man von ihm sage, Glauben beimessen dürfe, nur so für den Anlauf ein Pyrrhonier, in Wahrheit aber ein Dogmatiker gewesen sey; er habe nämlich das Aporematische nur gebraucht, um seine Schüler zu prüfen, ob sie Fähigkeit für die platonischen Lehren haben, und deswegen sey er für einen Aporetiker gehalten worden; den fähig Befundenen aber habe er das Platonische gelehrt. — Wegen der schwierigen Seite des Skepticismus, die für ihn in dem Verhältnisse zur Akademie lag, handelt Sextus sehr ausführlich von Plato und den Akademien. Es liegt nur in dem gänzlichen

*) So nannte sich nämlich der Skepticismus lieber als αἱρεσις. Sextus erklärt, daß der Skepticismus nur in dem Sinne einer λογῳ τινι κατα το φαινομενον, ἀκολουθησης ἀγωγης eine Schule, Sekte genannt werden könne.

Mangel des Begriffs von dem wahren Grunde dieser Schwierigkeit und von Philosophie, wenn Hr. Sch. von der Rücksicht auf die Akademie durch das Geschwätz sich befreit glauben kann, das er hierauf in eben dieser Anmerkung aus Stäudlins Geschichte des Skepticismus anführt; es ist aber, sagt Hr. Sch., neuerlich schon von Mehreren, besonders von Stäudlin, bemerkt worden, daß der Geist, der die mittlere und neuere Akademie belebte, von dem Geiste, der die Skeptiker in ihren Untersuchungen leitete, gänzlich verschieden sey; die Anhänger jener waren wirklich nichts weiter, als sophistische Schwätzer, die lediglich auf Trugschlüsse und Blendwerke ausgingen, und die Philosophie, so wie den ganzen Streit der Skeptiker mit den Dogmatikern, wie er damals geführt wurde, nur als Mittel ihres Hauptzwecks, nämlich die Kunst, Andere zu bereden, zu glänzen und Aufsehen zu erregen, benutzten, und für die Erforschung der Wahrheit um ihrer selbst willen gar keinen Sinn hatten. — Wenn auch eine solche Beschuldigung überhaupt nicht schon an und für sich so hohl und ekelhaft wäre, als sie es ist; so bliebe ja noch die ältere Akademie und Plato selbst übrig, es bleibt die Philosophie überhaupt übrig, welche kein Dogmatismus ist, auf welche Rücksicht zu nehmen gewesen wäre; aber mehr Rücksicht auf die Philosophie, als wir aus dieser Anmerkung anführten, haben wir nicht finden können.

Im Alterthume hingegen war über dieß Verhältniß des Skepticismus zum Platonismus das Bewußtseyn sehr entwickelt; es hatte ein großer Streit darüber obgewaltet, indem ein Theil den Plato für einen Dogmatiker, ein anderer Theil ihn für einen Skeptiker ausgab; (Diog. Laërt. Plato 51). Da die Akten des Streits für uns verloren sind, so können wir nicht beurtheilen, wie weit das innere wahre Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie dabei zur Sprache kam, und wie weit die Dogmatiker, welche den Plato dem Dogmatismus vindicirten,

wie die Skeptiker gleichfalls thaten, dieß in dem Sinne verstanden, daß der Skepticismus selbst zur Philosophie gehöre, oder nicht. Sextus beruft sich auf eine weitere Ausführung der Sache in seinen skeptischen Kommentarien, die nicht auf uns gekommen sind; in den Hypotyp. I, 222 sagt er, wolle er die Hauptsache nach Aenesidemus und Menodotus, die in diesem Streite die Chefs von Seite der Skeptiker waren, anführen; Plato sey ein Dogmatiker, weil er, wenn er sage, daß Ideen, eine Vorsehung, ein Vorzug eines tugendhaften Lebens vor einem lasterhaften sey, entweder dogmatisire, wenn er sie als seyende anerkenne; oder wenn er dem überzeugendern (πιθανοτεροις) beistimme, so falle er dadurch, daß er für die Ueberzeugung oder Nichtüberzeugung irgend Etwas dem Andern vorziehe, aus dem skeptischen Charakter.

Diese Unterscheidung des Platonismus vom Skepticismus ist entweder eine bloß formale Mäkelei, die an dem behaupteten Vorziehen nichts als die Form des Bewußtseyns tadelt, denn der Gehorsam des Skeptikers gegen die Nothwendigkeit und die vaterländischen Gesetze war ein eben solches, nur bewußtloses Vorziehen; — oder wenn sie gegen die Realität der Idee selbst gerichtet ist, so betrifft sie die Erkenntniß der Vernunft durch sich selbst; und hieran muß sich die Eigenthümlichkeit des reinen, von der Philosophie sich trennenden Skepticismus darstellen. Auf diese Erkenntniß der Vernunft kommt Sextus im ersten Buch gegen die Logiker (310), nachdem er vorher das Kriterium der Wahrheit überhaupt aus dem Zwist der Philosophen über dasselbe und dann insbesondere die Wahrheit der sinnlichen Erkenntniß bestritten hatte. Was er nun dagegen sagt, daß die Vernunft sich durch sich selbst erkenne (ὁτι οὐδ' ἑαυτης ἐπιγνωμων ἐστιν ἡ διανοια, ὁ νοος ἑαυτον καταλαμβανεται), ist kahl genug, daß wenn die neuern Skeptiker die Selbsterkenntniß der Vernunft bekämpfen wollen, sie wohl etwas Besseres vorbringen müssen, wenn sie es sich nicht bequemer machten,

diese Mühe dadurch ganz zu ersparen, daß sie die Vernunft und ihr Selbsterkennen ganz und gar ignoriren, und hinter dem Gorgonen-Schild steckend, unmittelbar, nicht durch etwa bösliche Verdrehung und Kunst, nicht als ob sie es vorher anders sehen, sondern im Blick selbst, das Vernünftige, subjektiv ausgedrückt in Verstand, objektiv in Steine verwandeln, und das, von dem sie ahnen, daß es über Verstand und Stein hinausgeht, Schwärmerei und Einbildungskraft nennen. — Sextus weiß doch noch von der Vernunft und ihrer Selbsterkenntniß. Was er über die Möglichkeit derselben vorbringt, ist folgendes flaches Raisonnement, zu welchem er gerade die Reflexions-Begriffe von Ganzem und Theilen, die, wie Plato im Parmenides, er in seinen Büchern gegen die Physiker vernichtet, nun selbst mitbringt. Wenn die Vernunft sich begreift, so muß sie entweder, insofern sie sich begreift, das Ganze seyn, das sich begreift, oder nicht das Ganze, nur einen Theil dazu gebrauchen. Wenn es nun das Ganze ist, das sich begreift, so ist das Begreifen und das Begreifende das Ganze; wenn aber das Ganze das Begreifende ist, so bleibt für's Begriffene nichts mehr übrig; es ist aber ganz unvernünftig, daß das Begreifende seye, aber dasjenige nicht, was begriffen wird. Aber die Vernunft kann auch nicht einen Theil von sich dazu gebrauchen; denn wie soll der Theil sich begreifen? Ist er ein Ganzes, so bleibt für das zu Begreifende nichts übrig; wenn wieder mit einem Theil, wie soll dieses wieder sich begreifen; und so ins Unendliche; so daß das Begreifen ohne Princip ist, indem entweder kein Erstes gefunden wird, welches das Begreifen vornehmen, oder nichts ist, was begriffen werden soll. — Man sieht, daß die Vernunft in ein Absolut-Subjektives verkehrt wird, welches, wenn es als Ganzes gesetzt ist, dem zu Begreifenden nichts mehr übrig läßt. Alsdann (und nun kommen noch bessere Gründe, die die Vernunft, wie vorhin in den Begriff von Ganzem und Theilen, und einer entweder absoluten Subjektivität oder absoluten Objektivität,

nunmehr in die Erscheinung eines bestimmten Platzes herabziehen) wenn die Vernunft sich selbst begreift, so wird sie damit auch den Ort, in welchem sie ist, mit begreifen; denn jedes Begreifende begreift mit einem bestimmten Orte; wenn aber die Vernunft den Ort, worin sie ist, mit sich begreift, so mußten die Philosophen nicht wegen desselben uneins seyn, indem einige sagen, jener Ort sey der Kopf, andere die Brust; und im Einzelnen einige das Gehirn, andere die Gehirnhaut, andere das Herz, andere die Zugänge der Leber, oder sonst irgend ein Theil des Körpers; hierüber sind die dogmatischen Philosophen uneins. Die Vernunft begreift also nicht sich selbst.

Dieß ist es, was Sextus gegen das Selbsterkennen der Vernunft vorbringt; es ist ein Beispiel aller Waffen des Skepticismus gegen die Vernunft; sie bestehen in einer Anwendung von Begriffen auf dieselbe; worauf es leicht wird, die in die Endlichkeit versetzte und, wie Hr. Sch. thut, zu Dingen gemachte Vernunft als ein einem Andern Entgegengesetztes, das gleichfalls gesetzt werden müsse, aber durch jene Einzelnheit nicht gesetzt werde, aufzuzeigen. Das Gewöhnlichste von allem, nämlich die Berufung auf die Uneinigkeit der Philosophen untereinander, führt Sextus ebenfalls gleich nach der angeführten Stelle weit aus, ein Geschwätze, das die moralischen Dogmatisten gegen die Spekulation mit dem Skepticismus theilen, wie es auch schon Xenophon dem Sokrates in den Mund legt, und der oberflächlichen Ansicht, die an den Worten kleben bleibt, am nächsten sich darbietet. Ob also schon dieser Skepticismus sich von der Philosophie, nämlich derjenigen, welche zugleich den Skepticismus in sich schließt, losgerissen und isolirt hat; so hat er doch diesen Unterschied von Dogmatismus und der Philosophie, (die letztere unter dem Namen von akademischer,) so wie die große Uebereinstimmung derselben mit ihm erkannt, wovon der neuere hingegen nichts weiß.

Außer dem Skepticismus aber, der Eins ist mit der Philosophie, kann der von ihr losgetrennte Skepticismus ein gedoppelter seyn, entweder daß er nicht gegen die Vernunft, oder daß er gegen sie gerichtet ist. Aus der Gestalt, in welcher uns Sextus den von der Philosophie abgetrennten und gegen sie gekehrten Skepticismus giebt, läßt sich auffallend der alte ächte Skepticismus aussondern, der zwar nicht wie die Philosophie eine positive Seite hatte, sondern in Beziehung auf's Wissen eine reine Negativität behauptete, aber ebenso wenig gegen die Philosophie gerichtet war; ebenso abgetrennt steht seine später hinzugekommene feindselige Richtung zum Theil gegen die Philosophie, zum Theil gegen den Dogmatismus. Seine Wendung gegen dieselbe, so wie auch diese Dogmatismus wurde, zeigt, wie er mit der gemeinschaftlichen Ausartung der Philosophie, und der Welt überhaupt gleichen Schritt gehalten hat, bis er endlich in den neuesten Zeiten so weit mit dem Dogmatismus heruntersinkt, daß nunmehr für Beide die Thatsachen des Bewußtseyns unläugbare Gewißheit haben, und ihnen Beiden in der Zeitlichkeit die Wahrheit liegt; so daß, weil die Extreme sich berühren, in diesen glücklichen Zeiten von ihrer Seite wieder das große Ziel erreicht ist, daß nach unten Dogmatismus und Skepticismus zusammenfallen, und Beide sich die freundbrüderlichste Hand reichen. Der schulzische Skepticismus vereinigt mit sich den rohsten Dogmatismus, und der krugische Dogmatismus trägt zugleich jenen Skepticismus in sich.

Sextus stellt uns die Maximen des Skepticismus in siebzehn Tropen dar, deren Verschiedenheit uns den Unterschied seines Skepticismus von dem alten genau bezeichnet, welcher zwar für sich stand, ohne philosophisches Wissen, aber durchaus zugleich innerhalb der Philosophie fällt, besonders mit der alten, die mit der Subjektivität weniger zu thun hatte, ganz identisch ist.

Dem alten Skepticismus gehören die zehn ersten der siebzehn Tropen an, zu denen erst die viel späteren Skeptiker, — Sextus sagt überhaupt die neueren, — Diogenes nennt den

Agrippa, der gegen fünfhundert Jahre nach Pyrrho lebte, — fünf hinzugefügt haben; die zwei, die noch dazu kamen, scheinen wieder später, Diogenes erwähnt ihrer gar nicht, auch Sextus sondert sie ab, und sie sind unbedeutend.

Diese zehn Artikel nun, auf die der alte sich beschränkte, sind, wie alle Philosophie überhaupt, gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseyns selbst gerichtet; sie begründen die Ungewißheit über die Endlichkeiten, womit es bewußtlos befangen ist, und diese Indifferenz des Geistes, vor der Alles, was die Erscheinung oder der Verstand giebt, wankend gemacht wird, in welchem Wanken alles Endlichen nach den Skeptikern, wie der Schatten dem Körper folgt, die ἀταραξια durch Vernunft erworben, eintritt. Wie Apelles, als er ein Pferd malte, und die Darstellung des Schaums nicht herausbringen konnte, sie aufgebend, den Schwamm, woran er die Farben des Pinsels ausgewischt hatte, an das Bild warf, und damit die Abbildung des Schaums traf; so finden in der Vermischung alles Erscheinenden und Gedachten die Skeptiker das Wahre, jene durch Vernunft erworbene Gleichmüthigkeit, welche von Natur zu haben den Unterschied des Thiers von dem Menschen ausmacht, und die Pyrrho einst zu Schiffe seinen Gefährten, die in dem heftigen Sturm zagten, mit ruhigem Gemüthe an einem Schwein, das im Schiffe fraß, mit den Worten zeigte: Der Weise müsse in solcher Ataraxie stehen. Dieser Skepticismus hatte also seine positive Seite ganz allein in dem Charakter und seiner vollkommenen Gleichgültigkeit gegen die Nothwendigkeit der Natur.

Aus einer kurzen Erwähnung der zehn Punkte, welche die ἐποχην des Skepticismus gründen, wird sich ihre Richtung gegen die Sicherheit der Dinge und der Thatsachen des Bewußtseyns unmittelbar ergeben; die Unsicherheit aller Dinge und die Nothwendigkeit der ἐποχης wird nämlich dargethan 1) aus der Verschiedenheit der Thiere, 2) der Menschen, 3) der Organisation der Sinne, 4) der Umstände, 5) der Stellungen, Entfernungen und Oerter, 6) den Vermischungen (durch welche dem Sinne sich nichts rein darbietet), 7) den verschiedenen Größen und Beschaffenheiten der Dinge, 8) dem Verhältnisse (daß nämlich Alles nur in Verhältniß zu einem Andern ist), 9) dem häufigern oder seltenern Geschehen, 10) aus der Verschiedenheit der Bildung, der Sitten, Gesetze, des mythischen Glaubens, der Vorurtheile.

Ueber ihre Form bemerkt Sextus selbst, daß alle diese Tropen eigentlich auf die Triplicität, einen der Verschiedenheit des erkennenden Subjekts, einen des erkannten Objekts, und einen aus Beiden zusammengesetzten gebracht werden können. Nothwendig müssen auch bei der Ausführung mehrere in einander fließen. — Bei den zwei ersten Tropen der Verschiedenheit der Thiere und der Menschen spricht auch Sextus schon von der Verschiedenheit der Organe, die eigentlich unter den dritten gehört; am ausgedehntesten, merkt Sextus an, ist der achte Punkt, der die Bedingtheit jedes Endlichen durch ein Anderes, oder daß jedes nur in Verhältniß zu einem Andern ist, betrifft. Man sieht, daß sie nach dem Zufall aufgerafft sind, und eine unausgebildete Reflexion, oder vielmehr eine Absichtslosigkeit der Reflexion in Rücksicht auf eine eigene Lehre und eine Ungewandtheit, die nicht vorhanden wäre, wenn der Skepticismus schon mit dem Kritisiren der Wissenschaften zu thun gehabt hätte, voraussetzen.

Noch mehr aber beweist der Inhalt dieser Tropen, wie entfernt sie von einer Tendenz gegen die Philosophie sind, und wie sie ganz allein gegen den Dogmatismus des gemeinen Menschenverstandes gehen; kein einziger betrifft die Vernunft und ihre Erkenntniß, sondern alle durchaus nur das Endliche, und das Erkennen des Endlichen, den Verstand; ihr Inhalt ist zum Theil empirisch, insofern geht er die Spekulation schon an sich nichts an; zum Theil betrifft er das Verhältniß überhaupt, oder daß alles Wirkliche bedingt sey durch ein Anderes, und insofern drückt er ein Vernunft-Princip aus. Dieser Skepti-

cismus ist demnach gegen die Philosophie gar nicht, und auf eine eben nicht philosophische, sondern populare Weise gegen den gemeinen Menschenverstand oder das gemeine Bewußtseyn gewendet, welches das Gegebene, die Thatsache, das Endliche (dieß Endliche heiße Erscheinung, oder Begriff) festhält, und an demselben als einem Gewissen, Sichern, Ewigen klebt; jene skeptischen Tropen zeigen ihm das Unstäte solcher Gewißheiten auf eine Art, welche dem gemeinen Bewußtseyn nahe liegt; der Skepticismus ruft nämlich gleichfalls die Erscheinungen und Endlichkeiten zu Hülfe, und aus der Verschiedenheit derselben, so wie dem gleichen Rechte Aller, sich geltend zu machen, aus der in dem Endlichen selbst zu erkennenden Antinomie erkennt er die Unwahrheit desselben. Er kann daher als die erste Stufe zur Philosophie angesehen werden; denn der Anfang der Philosophie muß ja die Erhebung über die Wahrheit seyn, welche das gemeine Bewußtseyn giebt, und die Ahnung einer höhern Wahrheit; der neueste Skepticismus ist daher mit seiner Gewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns vor allen Dingen an diesen alten Skepticismus und an diese erste Stufe der Philosophie zu verweisen; oder an den gemeinen Menschenverstand selbst, der sehr gut erkennt, daß alle Thatsachen seines Bewußtseyns und dieses sein endliches Bewußtseyn selbst vergeht, und daß keine Gewißheit darin ist; der Unterschied dieser Seite des gemeinen Menschenverstandes und dieses Skepticismus besteht darin, daß jener sich ausspricht: es *ist* Alles vergänglich; der Skepticismus hingegen, wenn eine Thatsache als gewiß aufgestellt wird, zu erweisen versteht, daß jene Gewißheit Nichts ist. — Außerdem steht im gemeinen Menschenverstande dieser sein Skepticismus und sein Dogmatismus über die Endlichkeiten *neben*einander, und dadurch wird jener Skepticismus etwas bloß Formelles; da hingegen durch den eigentlichen Skepticismus der letztere aufgehoben wird, und also jener gemeine Glauben an die Ungewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns aufhört, etwas Formelles zu seyn, indem der

Skepticismus den ganzen Umfang der Wirklichkeit und Gewißheit in die Potenz der Ungewißheit erhebt, und den gemeinen Dogmatismus vernichtet, der bewußtlos besonderen Sitten und Gesetzen und anderen Umständen als einer Macht angehört, für die das Individuum nur Objekt ist, und die es in ihren Einzelnheiten am Faden der Wirkungen auch begreift, ein verständiges Wissen sich darüber macht, und damit nur immer tiefer in den Dienst jener Macht versinkt. Der Skepticismus, den die Freiheit der Vernunft über diese Naturnothwendigkeit erhebt, indem er sie für Nichts erkennt, ehrt sie zugleich auf's Höchste, indem ihm in ihr ebenso wenig eine *ihrer* Einzelnheiten etwas Gewisses ist, sondern nur die Nothwendigkeit in ihrer Allgemeinheit, als *er* selbst eine Einzelnheit als absoluten Zweck, den er in ihr ausführen wollte, als ob *er* wüßte, was gut ist, in sie hinein versetzt; — er anticipirt in dem Individuum dasjenige, was die in der Endlichkeit der Zeit auseinander gezogene Nothwendigkeit an dem bewußtlosen Geschlechte bewußtlos ausführt; was diesem für absolut Eines und eben dasselbe und für fest, ewig und überall gleich so beschaffen gilt, entreißt ihm die Zeit; am Allgemeinsten die nach Naturnothwendigkeit sich ausbreitende Bekanntschaft mit fremden Völkern; wie z. B. die Bekanntschaft der Europäer mit einem neuen Welttheil für den Dogmatismus ihres zeitherigen Menschenverstandes und die unläugbare Gewißheit einer Menge von Begriffen über Recht und Wahrheit jene skeptische Wirkung gehabt hat.

Weil nun der Skepticismus seine positive Seite *allein* im Charakter hatte, so gab er sich nicht für eine Häresis, oder Schule aus, sondern, wie oben angeführt, für eine ἀγωγην, eine Erziehung zu einer Lebensweise, eine Bildung, deren Subjektivität nur darin objektiv seyn konnte, daß die Skeptiker sich der gleichen Waffen gegen das Objektive und die Abhängigkeit von demselben bedienten; sie erkannten den Pyrrho als den Stifter des Skepticismus in dem Sinne, daß sie ihm nicht in

Lehren, sondern in diesen Wendungen gegen das Objektive (ὁμοτροπως, Diog. IX, 70) gleich waren. Die Ataraxie, zu der der Skeptiker sich bildete, bestand darin, daß, wie Sextus adv. Ethicos, 54 sagt, dem Skeptiker keine Störung (ταραχη) fürchterlich seyn konnte, denn wenn sie auch die größte sey, so fällt die Schuld nicht auf uns, die wir ohne Willen und nach der Nothwendigkeit leiden, sondern auf die Natur, welche dasjenige, was die Menschen festsetzen, nichts angeht, und auf denjenigen, der durch Meinung und eigenen Willen sich selbst das Uebel zuzieht. Von dieser positiven Seite erhellt es ebenso sehr, daß dieser Skepticismus keiner Philosophie fremd ist. Die Apathie des Stoikers und die Indifferenz des Philosophen überhaupt müssen sich in jener Ataraxie erkennen. Pyrrho war als ein origineller Mensch auf seine Faust, wie jeder andere Urheber einer Schule, Philosoph geworden; aber seine originelle Philosophie war darum nicht ein Eigenthümliches, nothwendig und seinem Princip nach, Andern Entgegengesetztes; die Individualität seines Charakters drückte sich nicht sowohl in einer Philosophie ab, als sie vielmehr seine Philosophie selbst, und seine Philosophie nichts als Freiheit des Charakters war; wie sollte aber eine Philosophie darin diesem Skepticismus entgegenstehen? Wenn die nächsten Schüler solcher großen Individuen sich, wie das geschieht, an das Formelle, Auszeichnende vorzüglich hielten, so erschien freilich nichts als Verschiedenheit; aber wenn das Gewicht der Autorität des Einzelnen und seiner Persönlichkeit sich nach und nach mehr verwischte, und das philosophische Interesse rein sich emporhob, so konnte auch die Dieselbigkeit der Philosophie wieder erkannt werden. Wie Plato in seiner Philosophie die sokratische, pythagoräische, zenonische u. a. vereinigte, so geschah es, daß Antiochus, — bei welchem Cicero gehört hatte, und, wenn nicht sonst aus seinem Leben erhellte, daß er für die Philosophie verdorben war, durch seine philosophischen Produktionen kein günstiges Licht auf seinen Lehrer und dessen Vereinigung der Philosophien werfen würde — die stoische Philosophie in die Akademie übertrug; und daß die letztere ihrem Wesen nach den Skepticismus in sich schloß, haben wir oben gesehen. Es braucht nicht erinnert zu werden, daß hier von einer solchen Vereinigung die Rede ist, welche das Innerste der verschiedenen Philosophien als Eins und dasselbe erkennt, nicht von dem Eklekticismus, der auf ihrer Oberfläche umherirrt, und aus Blümchen, allenthalben her zusammengerafft, sich seinen eiteln Kranz bindet.

Es ist eine Zufälligkeit der Zeit, wenn späterhin die verschiedenen philosophischen Systeme völlig auseinander gingen, und nunmehr die Apathie der Ataraxia, die Dogmatiker der Stoa (Sext. Pyrrh. Hyp. 65) den Skeptikern für ihre entgegengesetztesten Gegner galten. Auf diese völlige Trennung der Philosophien, und das völlige Festwerden ihrer Dogmen und Unterscheidungen, so wie auf die nunmehrige Richtung des Skepticismus, Theils gegen den Dogmatismus, Theils gegen die Philosophie selbst, beziehen sich ganz allein die *späteren fünf Tropen* der Skeptiker, welche die eigentliche Rüstkammer ihrer Waffen gegen philosophische Erkenntniß ausmachen, die wir, um unsere Darstellung zu rechtfertigen, noch kurz anführen wollen. *Der erste unter diesen Tropen* der Epoche ist der von der *Verschiedenheit*, nämlich jetzt nicht mehr der Thiere oder der Menschen, wie in den zehn ersten, — sondern der gemeinen Meinungen und der Lehren der Philosophen, sowohl Beider gegeneinander als Beider innerhalb ihrer selbst; ein Tropus, über den die Skeptiker immer sehr weitläufig sind, und überall Verschiedenheit erblicken und hineintragen, wo sie besser Identität sehen würden. Der zweite ist, *der auf's Unendliche* treibt; Sextus gebraucht ihn so häufig, als er in neueren Zeiten als Begründungs-Tendenz vorgekommen ist; er ist das Bekannte, daß für ein Begründendes eine neue Begründung, für diese wieder und so fort ins Unendliche gefordert

wird. — Der dritte war schon unter den zehn ersten, nämlich der des Verhältnisses. Der vierte betrifft die Voraussetzungen, — gegen die Dogmatiker, die, um nicht ins Unendliche getrieben zu werden, Etwas als schlechthin Erstes und Unbewiesenes setzen, — welchen die Skeptiker sogleich dadurch nachahmen, daß sie mit eben dem Rechte das Gegentheil jenes Vorausgesetzten ohne Beweis setzen. Der fünfte ist das Gegenseitige, wenn dasjenige, was zum Beweise eines Andern dienen soll, selbst zu seinem Beweise desjenigen bedarf, welches durch dasselbe bewiesen werden soll. — Noch zwei andere Tropen, von denen Sextus sagt, daß man sie auch aufführe, deren Diogenes nicht erwähnt, und von denen man selbst sieht, daß sie nichts Neues, sondern nur das Vorige, in eine allgemeinere Form gebracht, sind, enthalten, daß, was begriffen wird, entweder aus sich selbst, oder aus einem Andern begriffen wird; — aus sich nicht, denn man sey über die Quelle und das Organ der Erkenntniß, ob es die Sinne oder der Verstand sey, uneins; nicht aus einem Andern, denn sonst falle man in den Tropus des Unendlichen, oder in den gegenseitigen.

Man sieht, auch an der Wiederholung einiger der zehn ersten, nämlich zum Theil desjenigen, der unter den fünfen der erste und dritte ist, und aus ihrem ganzen Inhalt, daß die Absicht dieser fünf Tropen ganz verschieden von der Tendenz der zehn ersten ist, und daß sie allein die spätere Wendung des Skepticismus gegen die Philosophie betreffen. Es giebt keine tauglicheren Waffen gegen den Dogmatismus der Endlichkeiten, aber sie sind völlig unbrauchbar gegen die Philosophie; da sie lauter Reflexions-Begriffe enthalten, so haben sie, nach diesen beiden verschiedenen Seiten gekehrt, eine ganz entgegengesetzte Bedeutung; gegen den Dogmatismus gekehrt, erscheinen sie von der Seite, daß sie der Vernunft, die neben den einen vom Dogmatismus behaupteten Theil der nothwendigen Antinomie den andern stellt, — gegen die Philosophie hingegen von der Seite,

daß sie der Reflexion angehören; gegen jenen müssen sie also siegreich seyn, vor dieser aber in sich selbst zerfallen oder selbst dogmatisch seyn. Da das Wesen des Dogmatismus darin besteht, daß er ein Endliches, mit einer Entgegensetzung Behaftetes (z. B. reines Subjekt, oder reines Objekt, oder in dem Dualismus die Dualität der Identität gegenüber) als das Absolute setzt; so zeigt die Vernunft von diesem Absoluten, daß es eine Beziehung auf das von ihm Ausgeschlossene hat, und nur durch und in dieser Beziehung auf ein Anderes, also nicht absolut ist, nach dem dritten Tropus des Verhältnisses; soll dieß Andere seinen Grund in dem Ersten, so wie das Erste seinen Grund in dem Andern haben, so ist dieß ein Zirkel, und fällt in den fünften, den diallelischen Tropus; soll kein Zirkel begangen werden, sondern dieses Andere, als Grund des Ersten, in sich selbst gegründet seyn, und wird es zur unbegründeten Voraussetzung gemacht; so hat es, weil es ein Begründendes ist, ein Entgegengesetztes, und dieß sein Entgegengesetztes kann mit eben dem Rechte als ein Unbewiesenes oder Unbegründetes vorausgesetzt werden, weil hier einmal das Begründen anerkannt worden ist nach dem vierten Tropus der Voraussetzungen; oder aber dieß Andere als Grund soll wieder in einem Andern begründet seyn, so wird dieß Begründete auf die Reflexions-Unendlichkeit an Endlichen ins Unendliche fortgetrieben, und ist wieder grundlos nach dem zweiten Tropus. Endlich müßte jenes endliche Absolute des Dogmatismus auch ein Allgemeines seyn, allein dieß wird sich nothwendig nicht finden, weil es ein Beschränktes ist; und hierher gehört der erste Tropus der Verschiedenheit. — Diese dem Dogmatismus unüberwindliche Tropen hat Sextus mit großem Glück gegen den Dogmatismus, besonders gegen die Physik gebraucht, eine Wissenschaft, welche, so wie die angewandte Mathematik, der wahre Stapelplatz der Reflexion, der beschränkten Begriffe und des Endlichen ist, — aber dem neuesten Skeptiker freilich für eine

Wissenschaft gilt, welche allem vernünftigen Skeptisiren Trotz biete; es kann im Gegentheil behauptet werden, daß die alte Physik wissenschaftlicher war, als die neue, und also dem Skepticismus weniger Blößen darbot.

Gegen den Dogmatismus sind diese Tropen darum vernünftig, weil sie gegen das Endliche des Dogmatismus das Entgegengesetzte, wovon er abstrahirte, auftreten lassen, also die Antinomie herstellen; gegen die Vernunft hingegen gekehrt, behalten sie als ihr Eigenthümliches die reine Differenz, von der sie afficirt sind; das Vernünftige derselben ist schon in der Vernunft. Was den ersten Tropus der Verschiedenheit betrifft, so ist das Vernünftige ewig und allenthalben sich selbst gleich; rein Ungleiches giebt es allein für den Verstand; und alles Ungleiche wird von der Vernunft als Eins gesetzt; freilich muß diese Einheit, so wie jene Ungleichheit nicht auf die, wie Plato sagt, gemeine und knabenhafte Art genommen werden, daß ein Ochse u. s. w. als das Eins gesetzt wird, von dem behauptet würde, er sey zugleich viele Ochsen. Es kann vom Vernünftigen nach dem dritten Tropus nicht gezeigt werden, daß es nur im Verhältniß, in einer nothwendigen Beziehung auf ein Anderes ist; denn es selbst ist nichts als das Verhältniß. Weil das Vernünftige die Beziehung selbst ist, so werden wohl die in Beziehung stehenden, die, wenn sie vom Verstande gesetzt werden, einander begründen sollten, nicht das Vernünftige selbst in den Zirkel, oder in den fünften, den diallelischen, fallen; denn in der Beziehung ist nichts durcheinander zu begründen. Ebenso ist das Vernünftige nicht eine unbewiesene Voraussetzung nach dem vierten Tropus, welcher gegenüber das Gegentheil mit eben dem Rechte unbewiesen vorausgesetzt werden könnte, denn das Vernünftige hat kein Gegentheil; es schließt die Endlichen, deren eines das Gegentheil vom andern ist, beide in sich. Die beiden vorhergehenden Tropen enthalten den Begriff eines Grundes und einer Folge, nach dem ein Anderes durch ein Anderes

begründet würde; da es für die Vernunft kein Anderes gegen ein Anderes giebt, so fallen sowohl sie, als die auf dem Boden der Entgegensetzungen gemachte und unendlich fortgesetzte Forderung eines Grundes, der zweite Tropus, der auf's Unendliche treibt, hinweg; weder jene Forderung noch diese Unendlichkeit geht die Vernunft etwas an.

Da also diese Tropen alle den Begriff eines Endlichen in sich schließen, und sich darauf gründen, so geschieht durch ihre Anwendung auf das Vernünftige unmittelbar, daß sie dasselbe in ein Endliches verkehren; daß sie ihm, um es kratzen zu können, die Krätze der Beschränktheit geben. Sie gehen nicht an und für sich gegen das vernünftige Denken, aber wenn sie gegen dasselbe gehen, wie Sextus sie auch gebraucht, so alteriren sie das Vernünftige unmittelbar. Aus diesem Gesichtspunkte kann Alles begriffen werden, was der Skepticismus gegen das Vernünftige vorbringt; ein Beispiel sahen wir oben, wenn er das Erkennen der Vernunft aus sich selbst dadurch bestreitet, daß er sie entweder zu einem Absolut-Subjektiven oder zu einem Absolut-Objektiven, und entweder zu einem Ganzen oder zu einem Theile macht; Beides hat erst der Skepticismus hinzugethan. Wenn also der Skepticismus gegen die Vernunft zu Felde zieht, so hat man sogleich die Begriffe, die er mitbringt, abzuweisen, und seine schlechten zu einem Angriff untauglichen Waffen zu verwerfen. — Was der neueste Skepticismus immer mitbringt, ist, wie wir oben gesehen haben, der Begriff einer Sache, die hinter und unter den Erscheinungssachen liege. Wenn der alte Skepticismus sich der Ausdrücke ὑποκειμενον, ὑπαρχον, ἀδηλον u. s. w. bedient, so bezeichnet er die Objektivität, die nicht auszusprechen sein Wesen ausmacht; er für sich bleibt bei der Subjektivität des Erscheinens stehen. Diese Erscheinung ist ihm aber nicht ein sinnliches Ding, hinter welchem von dem Dogmatismus und der Philosophie noch andere Dinge, nämlich die übersinnlichen behauptet werden sollen. Da er sich

überhaupt zurückhält, eine Gewißheit und ein Seyn auszusprechen, so hat er schon für sich kein Ding, kein Bedingtes, von dem er wüßte; und er hat nicht nöthig, der Philosophie weder dieß gewisse Ding, noch ein anderes, das hinter diesem wäre, in die Schuhe zu schieben, um sie fallen zu machen.

Durch die Wendung des Skepticismus gegen das Wissen überhaupt wird er, weil er hier ein Denken einem Denken entgegensetzt, und das: Ist des philosophischen Denkens bekämpft, darauf getrieben, ebenso das: Ist seines eigenen Denkens aufzuheben, also in der reinen Negativität, die durch sich selbst eine reine Subjektivität ist, sich zu halten. Wie ekel hierüber die Skeptiker waren, haben wir oben an dem Beispiel der neuern Akademie gesehen, welche behauptete, daß Alles ungewiß sey, und daß dieser Satz sich selbst mit einschließe; doch ist selbst dieß dem Sextus nicht skeptisch genug, er unterscheidet sie vom Skepticismus, weil sie eben damit einen Satz aufstelle und dogmatisire; jener Satz aber drückt so sehr den höchsten Skepticismus aus, daß diese Unterscheidung etwas völlig Leeres wird. Ebenso mußte es auch dem Pyrrho widerfahren, für einen Dogmatiker von Einem ausgegeben zu werden. Dieser formelle Schein einer Behauptung ist es, womit hinwieder die Skeptiker chikanirt zu werden pflegen, indem man ihnen es zurückgiebt, daß wenn sie an Allem zweifeln, doch dieß: Ich zweifle, es scheint mir u. s. w., gewiß sey, also die Realität und Objektivität der Denkthätigkeit entgegenhält, wenn sie bei jedem Setzen durch Denken sich an die Form des Setzens halten, und auf diese Art jede ausgesprochene Thätigkeit für etwas Dogmatisirendes erklären.

In diesem Extreme der höchsten Konsequenz, nämlich der Negativität oder Subjektivität, die sich nicht mehr auf die Subjektivität des Charakters, die zugleich Objektivität ist, beschränkte, sondern zu einer Subjektivität des Wissens wurde, die sich gegen das Wissen richtete, mußte der Skepticismus inkonsequent

werden; denn das Extrem kann sich nicht ohne sein Entgegengesetztes erhalten; die reine Negativität oder Subjektivität ist also entweder gar Nichts, indem sie sich in ihrem Extrem vernichtet, oder sie müßte zugleich höchst objektiv werden; das Bewußtseyn hierüber ist es, was nahe bei der Hand liegt, und was die Gegner urgirten; die Skeptiker erklärten eben deswegen, wie oben erwähnt, daß ihre φωναι, Alles ist falsch, Nichts wahr, Keins mehr als das Andere, sich selbst einschließen; und daß der Skeptiker in dem Aussprechen dieser Schlagwörter nur das sage, was ihm scheine, und seine Affektion, nicht eine Meinung, noch Behauptung über ein objektives Seyn damit ausspreche. Sext. Pyrrh. Hyp. 7, und sonst, besonders c. 24, wo sich Sextus so ausdrückt, daß man sich bei dem, was der Skeptiker sage, wie derjenige, der ausspricht περιπατω, in Wahrheit sage: Ich gehe, immer hinzudenken müsse: nach uns, oder was mich betrifft, oder wie es mir scheint. Diese rein negative Haltung, die bloße Subjektivität und Scheinen bleiben will, hört eben damit auf, für das Wissen etwas zu seyn; wer fest an der Eitelkeit, daß es ihm so scheine, er es so meine, hängen bleibt, seine Aussprüche durchaus für kein Objektives des Denkens und des Urtheilens ausgegeben wissen will, den muß man dabei lassen; seine Subjektivität geht keinen anderen Menschen, noch weniger die Philosophie, oder die Philosophie sie etwas an.

Aus dieser Betrachtung der verschiedenen Seiten des alten Skepticismus ergiebt sich also, um es kurz zusammen zu stellen, der Unterschied und das Wesen des neuesten Skepticismus.

Diesem fehlt für's Erste die edelste Seite des Skepticismus der Richtung gegen den Dogmatismus des gemeinen Bewußtseyns, die in allen seinen drei aufgezeigten Modifikationen sich findet, er sey nämlich identisch mit der Philosophie und nur ihre negative Seite, oder getrennt von ihr, aber nicht gegen sie gekehrt, oder gegen sie gekehrt. Für den neuesten Skepticismus hat vielmehr das gemeine Bewußtseyn, mit seinem ganzen Um-

fang unendlicher Thatsachen, eine unläugbare Gewißheit; ein Raisonnement über diese Thatsachen des Bewußtseyns, ein Reflektiren und Klassificiren derselben, was für ihn das Geschäft der Vernunft ausmacht, giebt als Wissenschaft dieses Skepticismus, Theils eine empirische Psychologie, Theils durch analytisches, auf die Thatsachen angewandtes Denken viele andere über alles vernünftige Zweifeln erhabene Wissenschaften.

Dieser Barbarei, die unläugbare Gewißheit und Wahrheit in die Thatsachen des Bewußtseyns zu legen, hat sich weder der frühere Skepticismus, noch ein Materialismus, noch selbst der gemeinste Menschenverstand, wenn er nicht ganz thierisch ist, schuldig gemacht, sie ist bis auf die neuesten Zeiten in der Philosophie unerhört.

Ferner bieten nach diesem neuesten Skepticismus unsere Physik und Astronomie und das analytische Denken aller vernünftigen Zweifelsucht Trotz; und es fehlt ihm also auch die edle Seite des spätern alten Skepticismus, nämlich welche sich gegen das beschränkte Erkennen, gegen das endliche Wissen wendet.

Was bleibt denn nun für diesen neuesten Skepticismus, der in der grellsten Beschränktheit sowohl der empirischen Anschauung, als des empirischen Wissens, das die empirische Anschauung in Reflexion verwandelt, und sie nur zu analysiren, nichts aber zu ihr hinzuzusetzen vermeint, — seine Wahrheit und Gewißheit setzt, vom Skepticismus übrig? Nothwendig nichts, als das Läugnen der Vernunftwahrheit, und zu diesem Behuf die Verwandlung des Vernünftigen in Reflexion, der Erkenntniß des Absoluten in endliches Erkennen. Die durch Alles durchgehende Grundform dieser Verwandlung aber besteht darin, daß das Gegentheil von der oben aufgestellten ersten Definition des Spinoza, welche eine causa sui als das erklärt, dessen Wesen zugleich Existenz einschließe, zum Princip gemacht, und als absoluter Grundsatz behauptet wird, das Gedachte, weil

es ein Gedachtes ist, schließe nicht zugleich ein Seyn in sich. Diese Trennung des Vernünftigen, in welchem Denken und Seyn Eins ist, in die Entgegengesetzten, Denken und Seyn, und das absolute Festhalten dieser Entgegensetzung, also der absolut gemachte Verstand macht den unendlich wiederholten und überall angewandten Grund dieses dogmatischen Skepticismus aus. Dieser Gegensatz, für sich betrachtet, hat das Verdienst, daß in ihm die Differenz in ihrer höchsten Abstraktion und in ihrer wahrsten Form ausgedrückt ist; das Wesen des Wissens besteht in der Identität des Allgemeinen und Besondern, oder des unter der Form des Denkens und des Seyns Gesetzten, und Wissenschaft ist ihrem Inhalte nach eine Verkörperung jener vernünftigen Identität und von ihrer formalen Seite eine beständige Wiederholung derselben; die Nicht-Identität, das Princip des gemeinen Bewußtseyns und des Gegentheils des Wissens, drückt sich auf's Bestimmteste in jener Form des Gegensatzes aus; ein Theil des Verdienstes wird dieser Form freilich dadurch wieder benommen, daß sie nur als Gegensatz eines denkenden Subjekts gegen ein existirendes Objekt begriffen wird. Das Verdienst dieses Gegensatzes aber im Verhältniß zum neuesten Skepticismus betrachtet, fällt dasselbe ganz hinweg; denn die Erfindung dieses Gegensatzes ist an sich ohnedieß älter als derselbe; dieser neueste Skepticismus entbehrt aber auch alles Verdienstes, denselben der Bildung der neuern Zeit näher gebracht zu haben; denn bekanntlich ist es die kantische Philosophie, welche auf dem eingeschränkten Standpunkt, in welchem sie Idealismus ist, — in ihrer Deduktion der Kategorien zwar diesen Gegensatz aufhebt, aber sonst inkonsequent genug ist, ihn zum höchsten Princip der Spekulation zu machen; die Festhaltung dieses Gegensatzes tritt am ausgesprochensten und mit unendlicher Selbstgefälligkeit gegen den sogenannten ontologischen Beweis vom Daseyn Gottes, und als reflektirende Urtheilskraft gegen die Natur auf; und besonders in der Form einer Widerlegung des onto-

logischen Beweises hat er ein allgemeines und ausgebreitetes Glück gemacht; Hr. Sch. hat diese Form utiliter acceptirt, und sie nicht nur überhaupt gebraucht, sondern auch die kantischen Worte, man sehe S. 71 u. sonst, buchstäblich nachgesprochen; er ruft gleichfalls I. Th. S. 618 in dem kantischen Tone aus: „Ist jemals ein blendender Versuch gemacht worden, das Reich der objektiven Wirklichkeit unmittelbar an die Sphäre der Begriffe zu knüpfen, und aus dieser in jenes lediglich durch die Hülfe einer wiederum aus lauter Begriffen verfertigten Brücke überzuschreiten, so ist es in der Ontotheologie geschehen; gleichwohl ist neuerlich (wie verblendet war die Philosophie doch vor diesen neuen Zeiten!) die leere Spitzfindigkeit und das Blendwerk, welches man damit treibt, völlig aufgedeckt worden."

Hr. Sch. hat nun nichts gethan, als diese neuerliche vortreffliche Entdeckung Kant's, wie die unzähligen Kantianer auch thaten, aufzunehmen, und diesen höchst einfachen Witz links und rechts, und gegen den Vater der Erfindung selbst allenthalben anzubringen, und mit einem und eben demselben Aetzmittel alle seine Theile anzugreifen und aufzulösen.

Auch die Wissenschaft der Philosophie wiederholt nur immer eine und eben dieselbe vernünftige Identität, aber dieser Wiederholung quellen aus Bildungen neue Bildungen hervor, aus denen sie sich zu einer vollständigen organischen Welt ausbildet, die in ihrem Ganzen, so wie ihren Theilen als dieselbe Identität erkannt wird; die ewige Wiederholung jenes Gegensatzes aber, der auf Desorganismus und das nihil negativum ausgeht, ist von seiner negativen Seite ein ewiges Gießen des Wassers in ein Sieb, von seiner positiven Seite aber die beständige und mechanische Anwendung einer und eben derselben verständigen Regel, daraus nie neue Form aus Form hervorkommt, sondern immer dasselbe mechanische Werk gethan wird; diese Anwendung gleicht der Arbeit eines Holzhackers, der immer

denselben Streich führt, oder eines Schneiders, der für eine Armee Uniformen zuschneidet. Es wird hier, was Jacobi vom Wissen überhaupt meint, eigentlich das Nürnberger Grillenspiel immerfort gespielt, das uns anekelt, sobald uns alle seine Gänge und möglichen Wendungen bekannt und geläufig sind. Dieser Skepticismus hat zu seinem Spiel vollends nur Einen einzigen Gang und nur Eine Wendung, und auch diese ist ihm nicht eigen, sondern er hat sie vom Kantianismus hergeholt. Dieser Charakter des neuesten Skepticismus wird sich an demjenigen, was er seine Gründe nennt, und an einem Beispiel ihrer Anwendung auf's Klarste darthun.

Er giebt sich schon sattsam aus der Art zu erkennen, wie er seinen Gegenstand, nämlich das Interesse der spekulativen Vernunft aufgefaßt hat, nämlich als die Aufgabe, den Ursprung menschlicher Erkenntnisse der Dinge zu erklären; zu dem bedingt Existirenden das unbedingt Existirende auszuspioniren; es werden hier in der Vernunft erstens die Dinge dem Erkennen entgegengesetzt, zweitens eine Erklärung ihres Ursprungs, und damit das Kausal-Verhältniß hineingetragen; nun ist der Grund des Erkennens ein Anderes, als das Begründete des Erkennens, jener der Begriff, dieses das Ding, und nachdem einmal diese grundfalsche Vorstellung vom vernünftigen Denken vorausgesetzt ist, so ist nun weiter nichts zu thun, als immer zu wiederholen, daß Grund und Begründetes, Begriff und Ding zweierlei sind; daß alles vernünftige Erkennen darauf gehe, ein Seyn aus dem Denken, Existenz aus Begriffen, wie mit gleichfalls kantischen Worten gesagt wird, herauszuklauben.

Nach diesem neuesten Skepticismus ist das menschliche Erkenntnißvermögen ein Ding, das Begriffe hat, und weil es nichts hat, als Begriffe, kann es nicht zu den Dingen, die draußen sind, hinaus gehen; es kann sie nicht ausforschen noch auskundschaften — denn beide sind (I. Th. S. 69) speci-

fisch verschieden; kein Vernünftiger wird in dem Besitze der Vorstellung von Etwas dieses Etwas zugleich selbst zu besitzen wähnen.

Es äußert sich nirgends, daß dieser Skepticismus so konsequent wäre, zu zeigen, daß auch kein Vernünftiger sich im Besitz einer Vorstellung von Etwas wähnen werde; indem ja die Vorstellung auch ein Etwas ist, kann der Vernünftige nur die Vorstellung der Vorstellung, nicht die Vorstellung selbst, und wieder auch nicht die Vorstellung der Vorstellung, da diese Vorstellung der zweiten Potenz auch ein Etwas ist, sondern nur die Vorstellung der Vorstellung der Vorstellung u. s. f. ins Unendliche zu besitzen wähnen; oder da die Sache einmal so vorgestellt wird, daß es zwei verschiedene Taschen gäbe, davon eine die Etwas, welche Vorstellungen, die andere die Etwas, welche Dinge, enthalte, so sieht man nicht, warum jene die volle, diese die ewig leere bleiben solle.

Der Grund, daß jene voll ist, daß wir diese aber nur voll wähnen, könnte kein anderer seyn, als daß jene das Hemd, diese der Rock des Subjekts wäre, die Vorstellungentasche ihm näher, die Sachentasche aber entfernter liege; allein so würde der Beweis durch ein Voraussetzen dessen geführt, was bewiesen werden sollte; denn die Frage geht ja eben um den Vorzug der Realität des Subjektiven und des Objektiven.

Mit diesem skeptischen Grundwesen, daß allein darauf reflektirt werden soll, daß die Vorstellung nicht das Ding sey, das vorgestellt wird, und nicht darauf, daß beide identisch sind, stimmt es freilich schlecht zusammen, was von der unläugbaren Gewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns gesagt wird; denn nach Hr. Sch. (I. Th. S. 68) sind die Vorstellungen insofern wahr, real, und machen eine Erkenntniß aus, als sie mit dem, worauf sie sich beziehen, und was durch sie vorgestellt wird, vollkommen übereinstimmen, oder nichts Anderes dem Bewußtseyn vorhalten, als was im Vorgestellten

befindlich ist, und S. 70 setzen wir im täglichen Leben eine solche Uebereinstimmung beständig als gewiß voraus, ohne uns um deren Möglichkeit im Geringsten zu bekümmern, wie die neuere Methaphysik thue. — Worauf anders gründet denn nun Hr. Schulze die unläugbare Gewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns, als auf die absolute Identität des Denkens und Seyns, des Begriffs und des Dings, er — der dann wieder in Einem Athemzug das Subjektive, die Vorstellung und das Objektive, das Ding für specifisch verschieden erklärt. Im täglichen Leben, sagt Hr. Sch., setzen wir jene Identität voraus; daß sie eine vorausgesetzte ist im täglichen Leben, heißt, sie ist im gemeinen Bewußtseyn nicht vorhanden; die neuere Metaphysik suche die Möglichkeit dieser Identität zu ergründen; aber daran, daß die neuere Philosophie die Möglichkeit der im gemeinen Leben vorausgesetzten Identität zu ergründen suche, ist ja kein wahres Wort; denn sie thut nichts, als jene vorausgesetzte Identität aussprechen und erkennen; eben weil im täglichen Leben jene Identität eine vorausgesetzte ist, setzt das gemeine Bewußtseyn das Objekt immer als ein Anderes als das Subjekt; und das Objektive untereinander, so wie das Subjektive wieder als eine unendliche Mannigfaltigkeit von absolut Verschiedenem; diese für's gemeine Bewußtseyn nur vorausgesetzte, bewußtlose Identität bringt die Metaphysik zum Bewußtseyn, sie ist ihr absolutes und einziges Princip. Einer Erklärung wäre die Identität nur fähig, insofern sie nicht eine, wie Hr. Sch. das nennt, im täglichen Leben vorausgesetzte, sondern eine wirkliche, d. h. eine durchaus bestimmte und endliche, und also auch das Subjekt und das Objekt ein endliches ist; aber eine Erklärung dieser Endlichkeit, insofern sie wieder das Kausal-Verhältniß setzt, fällt außerhalb der Philosophie. — Hr. Schulze sagt von dieser Uebereinstimmung S. 70, ihre Möglichkeit sey eines der größten Räthsel der menschlichen Natur, und in diesem Räthsel sey zugleich das

Geheimniß der Möglichkeit einer Erkenntniß von Dingen a priori. d. h. noch ehe wir diese Dinge angeschaut haben. — Da lernen wir denn recht, was eine Erkenntniß a priori ist; draußen sind die Dinge; inwendig ist das Erkenntnißvermögen; wenn dieses erkennt, ohne die Dinge anzusehen, erkennt es a priori. — Um von diesen drei Seiten 68 — 70, welche die wahre Quintessenz der Begriffe dieses neuesten Skepticismus über Philosophie enthalten, nichts auszulassen, müssen wir noch bemerken, daß Hr. Sch. darüber, worin das eigentlich Positive der Uebereinstimmung der Vorstellungen mit ihren realen Objekten bestehe, sagt, daß sich das weiter nicht mit Worten beschreiben, noch angeben lasse; jeder meiner Leser muß es vielmehr dadurch kennen zu lernen suchen, daß er es dann, wenn er sich desselben (des Positiven) bewußt ist, beobachte, und etwa zusieht, was er wahrgenommen und aufgefaßt habe, wenn er durch Vergleichung einer Vorstellung, die er sich in der Abwesenheit einer Sache von ihr machte, mit der Sache selbst, sobald sie von ihm angeschaut wird, findet, daß jene mit dieser vollkommen übereinstimmt, und solche genau darstellt. Was soll denn nun diese Erläuterung? Läuft denn das Ganze der Uebereinstimmung (oder Nichtübereinstimmung) der Vorstellung mit dem Objekt wieder auf einen psychologischen Unterschied der Gegenwart und Abwesenheit, des wirklichen Anschauens und der Erinnerung hinaus? Sollte denn den Lesern in der Abwesenheit von einer Sache die Uebereinstimmung einer Vorstellung mit dem Objekt, die vorhanden ist in dem Wahrnehmen, entwischen, und ihrem Bewußtseyn jetzt etwas Anderes vorgehalten werden, als was im vorgestellten Dinge befindlich ist, um in Hrn. Sch's. Ausdrücken zu sprechen. Kaum hatte sich die Identität des Subjekts und Objekts, worein die unläugbare Gewißheit gesetzt wird, blicken lassen, so findet sie sich, man weiß nicht wie, auch gleich nur wieder in die empirische Psychologie versetzt; sie sinkt bei Zeiten in eine psychologische Bedeutung zurück, um bei der Kritik der Philosophie selbst und im Skepticismus vollends ganz vergessen zu werden und der Nicht-Identität des Subjekts und Objekts, des Begriffs und des Dings das Feld zu lassen.

Diese Nicht-Identität zeigt sich als Princip in demjenigen, was die drei Gründe des Skepticismus genannt wird. Wie die alten Skeptiker keine Dogmen, Grundsätze hatten, sondern ihre Formen Tropen, Wendungen nannten, was sie auch, wie wir gesehen haben, waren; so vermeidet Hr. Sch. gleichfalls den Ausdruck: Grundsätze, Principien, und nennt sie, ungeachtet sie völlig dogmatische Thesen sind, nur Gründe. Die Mehrheit dieser Gründe hätte durch eine vollständigere Abstraktion erspart werden können; denn sie drücken nichts als das Eine Dogma aus: daß Begriff und Seyn nicht Eins ist.

Sie lauten folgendermaßen: I. Th. S. 613 ff. Erster Grund: In wiefern die Philosophie eine Wissenschaft seyn soll, bedarf sie unbedingt wahrer Grundsätze. Dergleichen Grundsätze sind aber unmöglich.

Ist dieß nicht dogmatisch? sieht dieß dem Ausdruck einer skeptischen Wendung ähnlich? Auch bedarf ein solches Dogma: daß unbedingt wahre Grundsätze unmöglich seyen, eines Beweises; aber weil es diesem Dogmatismus einfällt, daß er sich einen Skepticismus nennt, so wird wieder der Ausdruck: Beweis, vermieden, und das Wort Erläuterung statt dessen gebraucht; wie kann aber ein solches äußeres Aussehen die Sache ändern?

Die Erläuterung also giebt wie immer den spekulativen Philosophen schuld, daß sie aus bloßen Begriffen die Einsicht von der Existenz übersinnlicher Dinge schöpfen zu können glauben; der Beweis selbst geht darauf, daß in einem Satze, das heiße einer Verbindung von Vorstellungen und Begriffen, weder in der Verbindung (copula), noch in den Begriffen des Satzes eine Uebereinstimmung des Satzes mit dem dadurch

Gedachten als nothwendig gegeben sey; — die copula sey nur das Verhältniß des Prädikats zum Subjekt im Verstande (also etwas rein Subjektives), und habe ihrer Natur nach gar keine Beziehung auf etwas außer dem Denken des Verstandes; — in den Begriffen des Prädikats und Subjekts nichts, — denn mit der Wirklichkeit des Begriffes im Verstande ist nur dessen Möglichkeit, d. h. daß er sich nicht widerspricht, nicht aber auch dieß, daß er auf etwas von ihm Verschiedenes Beziehung habe, gegeben. Hier ist denn auch der rechte Ort, wo Hrn. Sch. das Blendwerk und die leere Spitzfindigkeit des ontologischen Beweises vom Daseyn Gottes einfällt. — Nichts als eine Wiederholung dieser Erläuterung ist:

Zweiter Grund: S. 620. Was der spekulative Philosoph von den obersten Gründen des bedingterweise Vorhandenen erkannt zu haben vorgiebt, hat er bloß in Begriffen aufgefaßt und gedacht. Der mit bloßen Begriffen beschäftigte Verstand ist aber kein Vermögen, etwas der Wirklichkeit gemäß auch nur vorstellig machen zu können.

In der Erläuterung sagt der Verf., daß der Verstand bei den spekulativen Philosophen oder Erforschern der Existenz der Dinge aus bloßen Begriffen in einem solchen Ansehen stehe, daß derjenige, welcher dieses Ansehen im Geringsten in Zweifel zieht, sich dem Verdacht und der Beschuldigung aussetzt, wenig oder wohl gar keinen Verstand zu haben. Hieran ist abermals vielmehr das Gegentheil wahr, indem die Spekulation den Verstand durchaus für unfähig zur Philosophie hält. — Hr. Sch. fährt fort, daß wir uns doch besinnen müssen, ob die Vernunft dem Verstande jene Vollkommenheit zugestehen könne. — Was soll denn nun die Vernunft hier? warum hat der Hr. Verf. in dem zweiten Grunde selbst nur von dem Verstande, wovon in der Spekulation gar keine Frage ist, und nicht von der Vernunft gesprochen; als ob er der Philosophie den Verstand, diesem Skepticismus aber die Vernunft zueignete; wir finden aber die paar Male, daß das Wort Vernunft vorkommt, es nur wie ein vornehmes Wort gebraucht, das Aufsehen erregen soll; was diese Vernunft producirt, ist nie etwas Anderes, als daß der Begriff nicht das Ding sey; und eine solche Vernunft ist es gerade, welche von der Spekulation Verstand genannt wird.

Dritter Grund: (S. 627). Der spekulative Philosoph stützt seine vorgebliche Wissenschaft von den absoluten Gründen des bedingterweise Existirenden ganz vorzüglich auf den Schluß von der Beschaffenheit der Wirkung auf die Beschaffenheit einer angemessenen Ursache. Von der Beschaffenheit der Wirkung läßt sich aber nicht im Geringsten mit einiger Sicherheit auf die Beschaffenheit der Ursache schließen. — In der Erläuterung wird behauptet, daß wenn man nicht etwa durch Eingebung zur Erkenntniß dessen, was allem Bedingten zum Grunde liegen mag, gekommen seyn will; so könne sie nur eine durch das Princip der Kausalität vermittelte Erkenntniß seyn. — Von der spekulativen Philosophie ist diese Voraussetzung, daß in ihr das Kausalitäts-Verhältniß vorzüglich herrschend sey, wieder grundfalsch; denn es ist vielmehr völlig aus ihr verbannt; wenn es in der Form von Produciren und Produkt etwa vorzukommen scheint, so wird es, indem das Producirende und das Produkt gleich gesetzt werden, die Ursache gleich der Wirkung, Ein und eben dasselbe als Ursache seiner selbst, und als Wirkung seiner selbst, damit unmittelbar aufgehoben, und nur der Ausdruck des Verhältnisses, aber nicht das Verhältniß angewendet; — daß in der spekulativen Philosophie von der Beschaffenheit des Bedingten auf das Unbedingte geschlossen wird, davon ist ohnehin keine Rede.

Dieß ist (S. 643) nun „das Verzeichniß und der Inhalt der allgemeinen Gründe, um deren willen der Skeptiker den

Lehren aller Systeme der Philosophie, die bisher aufgestellt worden sind, oder noch künftig aufgestellt werden möchten, Gewißheit abspricht, und welche ihn bestimmen, keinem einzigen dieser Systeme gegründete Ansprüche auf Wahrheit beizulegen." Man hat aber gesehen, daß diese Gründe mit der Philosophie nichts zu schaffen haben, indem die Philosophie nicht ein Ding aus Begriffen heraus zu klauben, noch eine jenseits der Vernunft liegende Sache auszukundschaften, überhaupt weder mit dem, was der Hr. Verf. Begriffe nennt, noch mit Dingen beschäftigt ist, noch von Wirkungen auf Ursachen schließt.

Dieß seyen, sagt Hr. Sch. (S. 610), die Gründe, weshalb der Skeptiker, wenn er den eigentlichen Zweck der Philosophie, ihre Bedingungen, und zugleich die Fähigkeit des menschlichen Gemüths, zu einer realen und sichern Erkenntniß zu gelangen, in Erwägung zieht, nicht einsehen kann, wie jemals eine Erkenntniß des Uebersinnlichen zu Stande kommen solle, wenn anders sich die Einrichtung des menschlichen Erkenntnißvermögens nicht ändert, wie wohl kein Vernünftiger erwartet, und worauf hin eine Hoffnung zu nähren thöricht seyn würde. Und um so thörichter würde die Nährung einer solchen Hoffnung seyn, da eine Philosophie auch bei der Einrichtung des menschlichen Gemüths, wie sie im laufenden Jahre sich vorfindet, möglich ist.

Diese Waffen sind es, mit welchen nun die Systeme Locke's, Leibnitzens, Kant's bekämpft werden; das System Locke's und Leibnitzens nämlich als Systeme des Realismus, jenes eines sensualistischen, dieses eines rationalistischen; Kant's System aber als System des transcendentalen Idealismus; der neuere transcendentale Idealismus ist für einen dritten Band aufgespart.

Der erste Band enthält die Darstellung dieser Systeme, des lockeschen von S. 113 — 140, des leibnitzischen von S. 141 — 172. Von S. 172 — 578 aber erhalten wir wieder einen Auszug der so oft ausgezogenen kantischen Kritik der reinen

Vernunft; der folgende bis zu Ende ist dem oben dargestellten Skepticismus gewidmet.

Der zweite Band enthält die Kritik dieser Systeme nach den oben beleuchteten Gründen; — des lockeschen Systems von S. 7 — 90, des leibnitzischen von S. 91 — 125. Dem kantischen sind 600 Seiten gewidmet.

Als ein Beispiel, wie diese skeptischen Gründe auf diese Systeme angewendet werden, geben wir die Art, wie der Hr. Verf. Leibnitzens angeborene Begriffe bestreitet; diese Widerlegung Leibnitzens nimmt II. Bd. S. 100 folgenden Verlauf. — Seit überhaupt Leibnitz darin, daß der Grund der nothwendigen Urtheile bloß im Gemüth selbst liege, und daß also der Verstand schon a priori Erkenntnisse enthalte, den Ton angegeben hat, hat man es freilich unzählige Mal wiederholt, daß nothwendige Urtheile nur aus dem erkennenden Subjekte selbst herrühren können; aber man hat bis jetzt noch keine einzige Eigenschaft dieses Subjekts nachgewiesen, vermöge welcher es sich ganz besonders dazu qualificirte, die Quelle nothwendiger Urtheile zu seyn, und weder in der Einfachheit, noch in der Substantialität, noch auch in der Erkenntnißfähigkeit desselben wird der Grund zu einer solchen Qualifikation angetroffen. — Sind denn die Einfachheit und die Substantialität der Seele Qualitäten, welche dieser Skepticismus zugiebt? — Wenn es bei der Behauptung nothwendiger Urtheile nur darauf ankäme, sie in einer Qualität der Seele aufzuzeigen, so ist ja nichts zu thun, als zu sagen, die Seele habe die Qualität nothwendiger Urtheile. Wenn der Hr. Verf. alsdann behauptet, daß so weit unsere Einsicht von unserem erkennenden Ich reiche, wir in demselben nichts antreffen, was dasselbe bestimmte, eine Quelle nothwendiger Urtheile seyn zu müssen; so sagt er doch unmittelbar darauf, daß die Objekte unseres Denkens bald zufällige, bald nothwendige Urtheile sind; man könne aber nicht sagen, die letzteren Urtheile hätten mehr Beziehung auf den Verstand und dessen Natur, als

wie jene, und es gehöre zum Wesen unsers Verstandes, nothwendige Urtheile hervorzubringen; man hat aber ja nur anzunehmen, es gebe zweierlei Qualitäten des Verstandes, eine Qualität der zufälligen, eine andere der nothwendigen Urtheile, auf diese Weise ist die Qualifikation unseres Gemüths zu nothwendigen Urtheilen ebenso gut aufgewiesen, als die anderen Qualitäten in einer empirischen Psychologie. Hr. Sch. giebt ja die nothwendigen Urtheile als eine Thatsache des Bewußtseyns zu.

Dasjenige aber, was Leibnitz von der Wahrheit der angeborenen Begriffe und Einsichten der reinen Vernunft sagt, sey vollends noch grundloser, und man müsse sich wirklich wundern, wie hierbei der Mann, dem die Erfordernisse zu einem gültigen Beweise gar nicht unbekannt waren, so wenig Aufmerksamkeit auf die Vorschriften der Logik beweisen konnte. — Hier lernen wir vorerst, woran es Leibnitz hat fehlen lassen, nämlich an Aufmerksamkeit auf die Logik; und Hr. Sch. wundert sich wirklich darüber; woran es aber Leibnitz nicht fehlte, sondern was er zu viel hatte, war Genie, wie wir unten noch finden werden; und darüber, daß ein Mensch Genie hat, wird man sich doch auch wirklich wundern müssen.

Nämlich: es versteht sich nicht von selbst, daß wenn es angeborene Begriffe und Grundsätze in unserem Gemüthe giebt, auch etwas ihnen Entsprechendes außer denselben da sey, worauf sie sich beziehen, und das sie, so wie es seiner objektiven Wirklichkeit nach ist, zu erkennen geben; denn Begriffe und Urtheile in uns sind ja nicht die dadurch gedachten Objekte selbst, und mit der Nothwendigkeit der Beziehung des Prädikats auf das Subjekt in unserem Denken derselben ist keinesweges die davon der Art nach ganz verschiedene Beziehung des Gedankens auf ein außer ihm existirendes reales Ding gegeben. Man sieht, der Hr. Verf. nimmt die angeborenen Begriffe in dem grellsten Sinne, der möglich ist; nach seiner Vorstellung wird ein Subjekt geboren mit einem Packet Wechsel im Kopfe, welche auf eine außerhalb jenes Kopfes existirende

Welt gezogen sind; die Frage aber wäre, ob die Wechsel von dieser Bank acceptirt werden, ob sie nicht falsch sind; — oder mit einem Haufen Lotterie-Loose in der Seele, von denen man niemals erfahren wird, ob sie nicht lauter Nieten sind; weil kein Ziehen der Lotterie erfolgt, durch das sie realisirt würden. Dieß ist, fährt der Hr. Verf. fort, auch jederzeit von den Vertheidigern der angeborenen Begriffe und Grundsätze in der menschlichen Seele eingesehen und zugestanden worden, und daher haben sie einen Beweis für die Wahrheit dieser Begriffe und Grundsätze zu geben, oder auch die Art genauer zu bestimmen gesucht, wie sich solche Begriffe auf reale Dinge beziehen sollen. In der Anmerkung wird angeführt, nach dem Plato seyen die Begriffe und Grundsätze, welche die Seele angeboren in das gegenwärtige Leben mitbringt, und wodurch wir allein vermögend sind, das Wirkliche, wie es ist, nicht wie es uns durch die Sinne erscheint, zu erkennen, bloße Erinnerungen derjenigen Anschauungen der Dinge, deren die Seele während ihres Umgangs mit Gott theilhaftig war; Kartesius lasse es dabei bewenden, daß er sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes berufe; dem Spinoza sey das Denken unseres Verstandes deshalb wahr, weil es aus den Vorstellungen und Erkenntnissen der Gottheit besteht, insofern sie das Wesen unseres Geistes ausmachen, welche Erkenntnisse der Gottheit mit dem dadurch Erkannten aber vollkommen übereinstimmen müssen, und sogar mit diesem Erkannten ein und dasselbe Ding seyen. Nach Leibnitzen soll den in unserm Gemüthe a priori liegenden Grundsätzen und darin enthaltenen Vorstellungen aus dem Grunde Wahrheit und Realität zukommen, weil sie Abbildungen der in dem Verstande der Gottheit befindlichen Begriffe und Wahrheiten, diese aber das Princip der Möglichkeit, Existenz und Beschaffenheit aller realen Dinge in der Welt sind. Durch die Stellung, welche Hr. Sch. der Sache gegeben hat, hat er aber, noch ehe er an die Kritik kommt, die Sache unmittelbar verrückt; ist es denn dem Plato, Spinoza, Kartesius, Leibnitz eigentlich um eine Be-

weisführung zu thun gewesen, daß den angeborenen Begriffen, oder der Vernunft, eine Realität entspreche; oder um eine Bestimmung der Art, wenn diese Philosophen, als Grund der Wahrheit derselben, Gott setzen? Die Folge ist nach Hr. Sch. diese: a) subjektive Begriffe, die für sich ohne Realität sind; alsdann b) eine außerhalb ihr liegende Realität; jetzt c) die Frage, wie das zusammenkomme; d) der Beweis ihrer Wahrheit in einem, den Begriffen und der Realität Fremden; jene Philosophen haben vielmehr die, wie Hr. Sch. sagt, im täglichen Leben vorausgesetzte Identität des Begriffs und der Realität erkannt, und sie Verstand Gottes genannt, in welchem Wirklichkeit und Möglichkeit Eins sey.

Wir wollen hierbei, lautet des Verfassers Urtheil hierüber, nicht untersuchen, ob dieses Argument für die Wahrheit und Zuverlässigkeit der angeborenen Begriffe am Ende nicht mit theosophischen Grillen über die Verwandtschaft unserer Seele mit der Natur Gottes in Verbindung stehe und daraus abgeleitet worden sey, welches man sonst aus dem abnehmen kann, was Leibnitz von der Entstehung der endlichen Monaden aus der obersten Monas lehrte.

Da haben wir denn die Bescheerung! Die Verwandtschaft unserer Seele mit der Natur Gottes ist eine theosophische Grille, und wie weit das Argument für die Wahrheit der Vorstellungen damit in Verbindung stehe, will der Hr. Verf. — wohl aus Schonung — nicht untersuchen. Nun haben aber diese Philosophen der Sache nach statuirt, daß die Seele nichts an sich ist, sondern, was sie ist, in Gott ist; die kürzeste Art hierüber zu sprechen ist, die Philosophie dieser Philosophen für Schwärmerei und theosophische Grillen auszugeben. Doch Hr. Sch. giebt sich die Miene, sich auf den Erkenntnißgrund einlassen zu wollen; so viel, fährt er fort, sieht aber gewiß jeder unserer Leser ein, daß hierbei nothwendig gefragt werden muß: woher wissen wir es denn, daß unser Verstand den erhabenen Vorzug besitzt, der Abbildungen von den ewigen und realen

Erkenntnissen theilhaftig geworden zu seyn, die im Verstande Gottes vorhanden sind? Da die Sinne von Gott und dessen Eigenschaften gar nichts lehren, so kann Leibnitz die Antwort auf diese Frage lediglich aus dem Verstande und aus dessen angeborenen Einsichten ableiten und schöpfen, wie er denn auch gethan hat. Folglich drehet er sich in dem Beweise der Wahrheit der angeborenen Begriffe im Cirkel herum. Freilich! und dreht er sich nicht im Cirkel herum, so hat er ein Kausal-Verhältniß, und nach dem dritten Grunde wird die Brücke von der Wirkung zur Ursache aus lauter Begriffen gebaut, die keine Realität haben. — Es war aber nicht nöthig, die Wahrheit und Zuverlässigkeit der sogenannten angeborenen Begriffe, — und den erhabenen Vorzug der Theilhaftigkeit an den Abbildungen von den ewigen und realen Erkenntnissen Gottes, zu trennen, und jedes zu einer besondern Qualität, oder wie man das nennen soll, zu machen, sondern Beides ist Eins und dasselbe; es ist von keinem Beweise des erstern aus dem letztern die Rede; es fällt also aller Cirkel weg, und es bleibt nichts übrig, als die Behauptung in einem gedoppelten Ausdruck, daß die Vernunft, nach Leibnitz, ein Bild der Gottheit sey, oder daß sie wahrhaft erkenne. Dieß läuft freilich auf theosophische Grillen hinaus, aber es kann doch nicht geläugnet werden, daß, um in den Ausdrücken dieses Skepticismus zu reden, jene Verwandtschaft unserer Seele mit der Natur Gottes, und das Vorstellen der Gottheit, eine Thatsache des Bewußtseyns jener Philosophen war; das Bewußtseyn aber ist für diesen Skepticismus der höchste Gerichtshof der Gewißheit und Wahrheit; was im Bewußtseyn gegenwärtig ist, haben wir oben gesehen, kann so wenig bezweifelt werden, als das Bewußtseyn selbst; denn an diesem zu zweifeln, ist unmöglich. Da nun in dem Bewußtseyn einiger Philosophen die Realität ihrer Ideen, und die Verwandtschaft ihrer Natur mit der Natur Gottes vorkommt, in dem Bewußtseyn Anderer aber nicht, so ist nicht anders fertig zu werden, als jene Philosophen Lügner zu heißen, was nicht

angeht, — oder von ihnen zu fordern, daß sie ihr Bewußtseyn begreiflich machen sollten, was wieder nicht verlangt werden kann, denn die im täglichen Leben vorausgesetzte Identität der Vorstellung und des Dings wird von dem gemeinen Bewußtseyn, das jene Forderung machen könnte, ebenfalls nicht begriffen; es bleibt also nichts übrig, als zwei Racen vom Bewußtseyn anzunehmen, eines, das jener Verwandtschaft sich bewußt ist, und ein anderes, das ein solches Bewußtseyn für eine theosophische Grille erklärt.

Alsdann zeigt Hr. Sch. die Grundlosigkeit der Idee, daß die Vernunft deswegen Realität habe, weil sie ein Bild der göttlichen Vernunft sey, auch aus Leibnitzen selbst, denn er sage, daß die Begriffe endlicher Wesen unendlich verschieden seyen von den Begriffen im Verstande Gottes. Hr. Sch. konnte aber den Begriff des leibnitzischen Gegensatzes des Endlichen und Unendlichen aus der Darstellung des leibnitzischen Systems im I. Bde. sehr gut ersehen; oder vielmehr es ist wieder Hr. Sch., der den Gegensatz von Endlichem und Unendlichem als einen absoluten behandelt; in der Darstellung des leibnitzischen Systems §. 28 heißt es, daß den Eigenschaften der Gottheit dasjenige entspricht, was in den erschaffenen Monaden den Grund der Erkenntniß und Willensfähigkeit ausmacht; aber in Gott sind sie in unendlichem Grade und in der höchsten Vollkommenheit vorhanden; die ihnen entsprechenden Eigenschaften in den erschaffenen Monaden hingegen sind bloße Aehnlichkeiten derselben, nach dem Grade der Vollkommenheit, den sie besitzen. Vergl. §. 34 und die Anmerkung dabei. — Der Gegensatz also, den Leibnitz zwischen der unendlichen Monade und den endlichen macht, ist, da den Vollkommenheiten der unendlichen, Vollkommenheiten der endlichen entsprechen, und diese eine Aehnlichkeit mit jener haben, nicht der absolute Gegensatz des Endlichen und Unendlichen, wie ihn Hr. Sch. auffaßt, der sich darüber wohl auch so wird ausdrücken können, daß Beide specifisch verschieden seyen; daß Leibnitz die absolute Monade unendlich, andere aber endlich setzt und doch von einer Aehnlichkeit Beider spricht, wird Hr. Sch. wohl unter die Fälle rechnen, in denen Leibnitz auf die Vorschriften der Logik nicht aufmerksam genug gewesen ist.

Ferner ist nach Hrn. Sch. Leibnitzens Beweis, daß die nothwendigen Urtheile des menschlichen Verstandes auch in dem Verstande Gottes vorhanden seyn müssen, daraus hergenommen, daß jene Urtheile, insofern sie ewige Wahrheiten ausmachen, von aller Ewigkeit her in einem dieselben denkenden und mithin gleichfalls von Ewigkeit her existirenden Verstande, als Bestimmungen desselben, vorhanden seyn müssen. Hr. Sch. fordert, es müßte ja vorher erst dargethan werden, daß ein von Ewigkeit her existirender und gewisse Wahrheiten ununterbrochen denkender Verstand existire, bevor man behaupten kann, daß es ewig und zu allen Zeiten gültige Wahrheiten gebe; ewige Wahrheiten seyen solche, die nach unserer Einsicht jeder Verstand, der sich des Urtheils bewußt ist, ebenso denken müsse, wie wir sie denken, und dieß habe folglich keine Beziehung darauf, daß ein die Urtheile wirklich denkender Verstand von Ewigkeit her existirt habe. — Auch hier faßt Hr. Sch. die Existenz des göttlichen Verstandes wieder als eine empirische Existenz, die Ewigkeit als eine empirische Ewigkeit auf.

Wir dürfen endlich auch nicht vorbeigehn, was Hr. Sch. über den leibnitzischen Begriff vom deutlichen und verworrenen Vorstellen beibringt; das Anschauen äußerer Dinge sey nämlich ein Bewußtseyn der unmittelbaren Gegenwart eines, von unserem erkennenden Subjekt (es scheint, Hr. Sch. unterscheidet noch unter sich und unter seinem Subjekt; man könnte nicht anders, als begierig auf eine Auseinandersetzung dieses Unterschiedes seyn; je nachdem sie ausgeführt würde, könnte sie gar auf theosophische Grillen führen) und von dessen bloß subjektiven Bestimmungen verschiedenen Dings; daß daher das Anschauen aus der Verwirrung der mannigfaltigen Merkmale in einer Vorstellung herrühre, habe gar keinen Sinn und Be-

deutung; Beides steht in keiner Verwandtschaft miteinander. (Die Frage wäre, in welcher Verwandtschaft denn aber das Ich und unser vom Ich zu unterscheidendes Subjekt, alsdann dessen subjektive und endlich dessen objektive Bestimmungen miteinander stehen.) Es stände in der Gewalt jedes Menschen, Anschauungen von Dingen nach Belieben in sich hervorzubringen, und wenn er etwas deutlich gedacht hätte, diesen Zustand des Bewußtseyns auch sogleich in das Anschauen eines Objektes zu verwandeln. Um ein Tausendeck, oder ein Stück Gold, ein Haus, einen Menschen, das Universum, die Gottheit u. s. w. als gegenwärtig anzuschauen, dazu würde nichts erfordert, als daß man die in der Vorstellung vom Tausendecke, vom Golde u. s. w. liegenden Merkmale, nachdem man die Aufmerksamkeit von ihrem Unterschiede abgelenkt hätte, tüchtig miteinander verwirrte; um hingegen die Anschauung eines Hauses, eines Menschen, Baumes in einen bloßen Begriff zu verwandeln, dazu würde weiter nichts nöthig seyn, als daß man die Theile, die in der sogenannten sinnlichen Vorstellung vorkommen, von einander im Bewußtseyn unterscheide und sich verdeutliche. Hoffentlich wird aber wohl Niemand im Ernste vorgeben, daß sein erkennendes Subjekt (hier: der Niemand und sein Subjekt) im Stande sey, durch solche beliebige Verwandlung der Begriffe von Dingen in Anschauungen, und der Anschauungen in Begriffe sich so unerhörte Taschenspielerkünste vorzumachen. —

Da Hr. Sch. sich hier nicht entblödet, recht gemüthlich das Spekulative, was Leibnitz über die Natur des Vorstellenden sagt, auf den Boden des empirischen Vorstellens herabzuziehen, und Trivialitäten genau derselben Art, wie sie Nicolai und Andere dieses Gelichters gegen den Idealismus vorbringen, gegen Leibnitz aufzutischen; so hat wohl auch der neuere Idealismus, dem Hr. Sch. einen dritten Band widmen will, nichts anders zu erwarten, als daß eben diese Erbärmlichkeiten bei ihm wiederholt, und daß er für die Behauptung einer Beliebigkeit des Produ-

cirens der Dinge, und eines Verwandelns der Begriffe in Dinge, für die unerhörteste Taschenspielerkunst ausgegeben wird.

Diese Behandlung der leibnitzischen Philosophie durch diesen Skepticismus wird als Probe seines Verfahrens hinreichend seyn; so sehr die leibnitzische Philosophie schon an und für sich fähig war, als vernünftiges System behandelt zu werden, so konnte die Untersuchung über die kantische Philosophie dadurch vorzüglich interessant werden, daß diese Verstandes-Philosophie über ihr eigenes Princip, das sie in der Reflexion hat, emporgehoben, und die große Idee der Vernunft und eines Systems der Philosophie, die ihr allenthalben, wie eine ehrwürdige Ruine, in der sich der Verstand angesiedelt hat, zu Grunde liegt, hervorgezogen und dargestellt worden wäre. Die Wirksamkeit dieser Idee wird schon an dem äußern Gerüste ihrer Theile sichtbar; aber sie tritt auch an den Kulminations-Punkten ihrer Synthesen, besonders in der Kritik der Urtheilskraft, ausgesprochener hervor. Es ist der Geist der kantischen Philosophie, ein Bewußtseyn über diese höchste Idee zu haben, aber sie ausdrücklich wieder auszurotten. Wir unterscheiden also zweierlei Geist, der in der kantischen Philosophie sichtbar wird, einen der Philosophie, den das System immer ruinirt, und einen des Systems, der auf das Tödten der Vernunft-Idee geht; dieser letztere geistlose Geist hat aber auch noch einen Buchstaben, und Hr. Sch. erinnert, daß er den ausdrücklichen Versicherungen Kant's gemäß, daß man sein System nach dem Buchstaben, nicht nach dem Geist nehmen müsse, sich an den Buchstaben gehalten habe; auf welche Weise er also an den geistlosen Buchstaben des geistlosen Geistes der Philosophie gerathen ist. Dieß ganz formelle Wesen hat er nun mit eben solchem formellen Wesen kritisirt; die kantische Philosophie in die möglichst krasseste Form gegossen, wozu der Verf. durch den Vorgang der reinholdischen Theorie und anderer Kantianer allerdings berechtigt war; und sie nicht anders als in der Gestalt des krassesten Dogmatismus, der eine Erscheinung und Sachen an sich

hat, die hinter der Erscheinung wie unbändige Thiere hinter dem Busch der Erscheinung liegen, begriffen; nicht als ob die Kantianer nur mit dem Bild dieser Kraßheit geplagt werden sollten, sondern weil, wie wir oben zur Genüge gesehen haben, das System der unläugbaren Gewißheit der Thatsachen des Bewußtseyns, und dieser Skepticismus, es nicht anders vermag. Für die Kantianer, die in den Buchstaben eingenagelt sind, könnte diese harte Arbeit und die saure Mühe, die sich ein anderer Formalismus mit dem Formalismus Kant's, so wie das Bild jener Kraßheit, wenn sie noch davor zu erschrecken fähig sind, die Wirkung haben, sie zum Erschrecken zu bringen; nicht gerade nur das Bild der kantischen Philosophie, wie es ihnen hier gegeben wird, sondern dieß Bild, wie es sich in der ganzen Kontinuität dieser vier Alphabete grell genug für sich selbst repräsentirt; so wie auch das Mangelhafte des kantischen Formalismus, seine Formen zu deduciren, oder herbeizuführen, ihnen sattsam gezeigt wird. Aber den Begriff der Vernunft oder der Philosophie würden sie vergeblich darin suchen, welche in dem Gedränge der Thatsachen, und der hinter diesen Thatsachen, wie ihr Schuld gegeben wird, gesuchten Dinge, entwischt ist, und welche daher das ganze Geschäft dieses Skepticismus im Geringsten nichts angeht.

Schließlich können wir uns nicht enthalten, ein Stück aus der empirischen Psychologie dieses Skepticismus, nämlich die Art, wie er das Verhältniß des Genies und der Phantasie zur Philosophie sich vorstellt, auszuheben; in der Vorrede S. XXIV erklärt sich Hr. Sch. wegen seines Vortrags dahin, daß Blumen der Beredsamkeit in Behandlungen der Fragen der spekulativen Philosophie sehr übel angebracht sehen, denn sie leiten die Vernunft irre, und mischen die Phantasie in das Geschäft der Vernunft ein; wenn es daher auch in seinem Vermögen gestanden hätte, den Vortrag dieser Kritik durch einen beredten und bilderreichen Ausdruck noch mehr zu beleben und anziehender zu machen, so würde er keinen Gebrauch davon gemacht haben. — Von Leibnitz sagt der Hr. Verf. S. 91 f., daß wenn das Geschäft der Vernunft beim Philosophiren darin bestünde, durch kühne und angenehm unterhaltende Dichtungen über eine vorgeblich hinter der Sinnenwelt verborgen liegende transcendentale Welt es fast noch der Phantasie in ihrem höchsten Fluge, den sie nur nehmen mag, zuvorzuthun, und diesen Dichtungen durch Hülfe gewisser Begriffe Einheit und Zusammenhang zu geben; so hätte Leibnitzen kein einziger Philosoph erreicht, vielweniger übertroffen; es scheine, daß die Natur an ihm habe zeigen wollen, daß es bei der Erreichung des obersten Zwecks der Erkenntnißkräfte nicht bloß auf den Besitz großer Naturgaben ankomme, und daß ein von der Natur wenig begünstigter Kopf, wenn er seine Kräfte nur gehörig gebraucht, es hierin dem Genie nicht nur gleich, sondern auch wohl noch oft zuvorthun könne; Hr. Sch. meint, es würde wohl auch nicht viel herausgekommen seyn, etwa nur neuplatonische Schwärmereien, wenn Leibnitz seine Philosopheme selbst zu einem System ausgebildet hätte. — Von Kant spricht Hr. Sch. darum mit der größten Ehrerbietung, weil die Kritik der reinen Vernunft das Produkt einer kein Hinderniß scheuenden, und allein durch den freien Entschluß ihres Verf. entstandenen Anstrengung der Denkkraft sey, und weil Genie und glücklicher Zufall (als ob es noch für etwas Anderes als für das Genie einen glücklichen Zufall geben könnte!) wohl die geringsten Ansprüche auf die Ausführung des zum Grunde liegenden Plans machen können.

Die Verachtung des Genies und großer Naturgaben, diese Meinung, als ob die Phantasie nur etwa dem Vortrage der Philosophie Blumen der Beredsamkeit liefere, als ob die Vernunft dichte in dem Sinne, in welchem etwa Zeitungslügen erdichtet werden, oder wenn sie über die gemeine Wirklichkeit hinaus erdichte, Hirngespinnste, Schwärmereien, theosophische Grillen producire, daß sie es der Phantasie, selbst wenn diese im höchsten Fluge dichte, im Dichten noch zuvorthun könne, man

weiß nicht, ob die Barbarei und die Naivetät, mit welcher sie der Genielosigkeit applaudirt, — oder die Gemeinheit der Begriffe größer ist; wenn wir die Verachtung großer Naturgaben Barbarei nennen, so meinen wir nicht jene natürliche Barbarei, die jenseits der Kultur liegt; denn sie ehrt das Genie als etwas Göttliches, und achtet es als ein Licht, das in die Dumpfheit ihres Bewußtseyns eindringt, — sondern die Barbarei der Kultur, die gemachte Rohheit, welche sich eine absolute Grenze schafft, und innerhalb dieser Bornirtheit das Unbegrenzte der Natur verachtet; und wo sie erkennend sich ausspricht, Verstand ist. Was die Begriffe betrifft, so stammen sie aus jener empirischen Psychologie her, welche den Geist in Qualitäten auseinander wirft, und also kein Ganzes, kein Genie und Talent, unter diesen Qualitäten findet, sondern den Geist wie einen Sack voll Vermögen darstellt, deren jedes etwas Besonderes, eines Vernunft ohne Anschauung, getrennt von Phantasie, ein anderes eine Phantasie ohne Vernunft ist, und deren Leerheit sich nur mit Sachen durch schwere Arbeit erfüllen kann, und in seinem sachlichen und dinglichen Erfülltseyn allein seinen Werth hat. Der Verstand bleibt denn unter den anderen Vermögen, die den Seelensack des Subjekts bewohnen, das vortrefflichste, weil er alles in Sachen, Theils Begriffe, Theils Dinge, zu verwandeln versteht; so geht denn auch dieser Verstand (wie er in den zwei ersten erzählenden Alphabeten fremde Sachen vorlegt) durch die zwei kritisirenden Alphabete in seinem eintönigen, Alles in Begriffe und draußen existirende Dinge zerreißenden Geschäfte, ohne alle Erquickung durch eine Vernunft-Idee, ohne Phantasie, ohne Glück in einem fortschallenden, sinnbenebelnden, narkotischen, drückenden Tone fort, von einer Wirkung, als *ob* man durch ein Feld von blühendem Hyoscyamus wandelte, dessen betäubenden Düften keine Anstrengung widerstehen kann, und wo man von keinem belebenden Strahle, auch nur in der Gestalt einer Ahnung, angeregt wird.

III.

Fünf Gymnasial-Reden.

Nürnberg 1809. 1810. 1811. 1813. 1815.

Am 29. September 1809.

Durch allergnädigste Befehle bin ich angewiesen, bei der feierlichen Vertheilung der Preise, welche die allerhöchste Regierung den Schülern, die sich durch ihre Fortschritte auszeichnen, zur Belohnung und noch mehr zur Aufmunterung bestimmt, in einer öffentlichen Rede die Geschichte der Gymnasial-Anstalt im verflossenen Jahre darzustellen, und dasjenige zu berühren, wovon für das Verhältniß des Publikums zu derselben zu sprechen zweckmäßig seyn kann. So ehrerbietigst ich diese Pflicht zu erfüllen habe, so sehr liegt die eigene Aufforderung dazu in der Natur des Gegenstandes und Inhaltes, der eine Reihe königlicher Wohlthaten oder deren Wirkungen ist, und dessen Darstellung den Ausdruck der tiefschuldigsten Dankbarkeit für dieselbe enthält; — einer Dankbarkeit, die wir in Gemeinschaft mit dem Publikum der erhabenen Sorge der Regierung für die öffentlichen Unterrichtsanstalten darbringen. — Es sind zwei Zweige der Staatsverwaltung, für deren gute Einrichtung die Völker am erkenntlichsten zu seyn pflegen, gute Gerechtigkeitspflege und gute Erziehungsanstalten; denn von keinem übersieht und fühlt der Privatmann die Vortheile und Wirkungen so unmittelbar, nah und einzeln, als von jenen Zweigen, deren der eine sein Privat-Eigenthum überhaupt, der andere aber sein liebstes Eigenthum, seine Kinder, betrifft.

Die hiesige Stadt hat die Wohlthat einer neuen Schuleinrichtung um so lebhafter erkannt, je größer und allgemein gefühlter das Bedürfniß einer Veränderung war.

Die neue Anstalt hatte ferner den Vortheil, auf alte, mehrere Jahrhunderte bestandene Anstalten, nicht auf eine neue, zu folgen; es konnte sich somit an sie die vorhandene Vorstellung einer langen Dauer, eines Bleibenden knüpfen, und das entgegenkommende Zutrauen wurde nicht durch den Gegengedanken gestört, daß die neue Einrichtung etwas vielleicht nur Vorübergehendes, Experimentartiges sey; ein Gedanke, der besonders, wenn er sich in den Gemüthern derer, denen die unmittelbare Ausführung anvertraut ist, festsetzt, öfters sogar fähig ist, eine Einrichtung in der That zu einem bloßen Experiment herabzusetzen.

Ein innerlicher Grund des Zutrauens ist aber, daß die neue Anstalt bei wesentlicher Verbesserung und Erweiterung des Ganzen das Princip der Aeltern erhalten hat, und insofern nur eine Fortsetzung derselben ist. Und es ist merkwürdig, daß dieser Umstand das Charakteristische und Ausgezeichnete der neuen Einrichtung ausmacht.

Indem das sich endigende Studienjahr das erste Jahr, und die Geschichte unserer Anstalt in demselben die Geschichte ihrer Entstehung ist, so liegt der Gedanke ihres ganzen Planes und Zweckes zu nahe, als daß wir von ihm ab, und schon auf einzelne Begebenheiten derselben unsere Aufmerksamkeit richten möchten. Weil die Sache selbst so eben erst geworden ist, so beschäftigt noch ihre Substanz die Neugierde und die nachsinnendere Ueberlegung. Das Einzelne aber ist Theils aus den öffentlichen Anzeigen bekannt; Theils, wie auch das weitere Detail, was und wie, und wie viele Schüler dieses Jahr unterrichtet worden, ist in dem, gedruckt dem Publikum mitzutheilenden Schüler-Katalog enthalten. Es sey mir daher erlaubt, in der hohen Gegenwart Eurer Excellenz und dieser hochansehnlichen Versammlung

mich an das Princip unseres Instituts zu halten, und über sein Verhältniß und seine Grundzüge, und deren Sinn, einige allgemeine Gedanken vorzulegen, soweit die zerstreuende Vielgeschäftigkeit, die mein Amt gerade in diesem Zeitpunkte mit sich brachte, mir zu sammeln erlaubte.

Der Geist und Zweck unserer Anstalt ist die Vorbereitung zum gelehrten Studium, und zwar eine Vorbereitung, welche auf den Grund der Griechen und Römer erbaut ist. Seit einigen Jahrtausenden ist dieß der Boden, auf dem alle Kultur gestanden hat, aus dem sie hervorgesproßt, und mit dem sie in beständigem Zusammenhange gewesen ist. Wie die natürlichen Organisationen, Pflanzen und Thiere, sich der Schwere entwinden, aber dieses Element ihres Wesens nicht verlassen können, so ist alle Kunst und Wissenschaft jenem Boden entwachsen; und obgleich auch in sich selbstständig geworden, hat sie sich von der Erinnerung jener ältern Bildung nicht befreit. Wie Anteus seine Kräfte durch die Berührung der mütterlichen Erde erneuerte, so hat jeder neue Aufschwung und Bekräftigung der Wissenschaft und Bildung sich aus der Rückkehr zum Alterthum ans Licht gehoben.

So wichtig aber die Erhaltung dieses Bodens ist, so wesentlich ist die Abänderung des Verhältnisses, in welchem er ehemals gestanden hat. Wenn die Einsicht in das Ungenügende, Nachtheilige alter Grundsätze und Einrichtungen überhaupt, und damit der mit ihnen verbundenen vorigen Bildungszwecke und Bildungsmittel eintritt; so ist der Gedanke, der sich zunächst auf der Oberfläche darbietet, die gänzliche Beseitigung und Abschaffung derselben. Aber die Weisheit der Regierung, erhaben über diese leicht scheinende Hülfe, erfüllt auf die wahrhafteste Art das Bedürfniß der Zeit dadurch, daß sie das Alte in ein neues Verhältniß zu dem Ganzen setzt, und dadurch das Wesentliche desselben ebenso sehr erhält, als sie es verändert und erneuert.

Ich brauche nur mit wenigen Worten an die bekannte Stellung zu erinnern, welche das Erlernen der lateinischen Sprache ehemals hatte, daß dasselbe nicht sowohl für ein Moment des gelehrten Studiums galt, sondern den wesentlichsten Theil desselben ausmachte, und das einzige höhere Bildungsmittel war, welches demjenigen dargeboten wurde, der nicht bei dem allgemeinen, ganz elementarischen Unterrichte stehen bleiben wollte; daß für die Erwerbung anderer Kenntnisse, welche für's bürgerliche Leben nützlich, oder an und für sich von Werth sind, kaum ausdrückliche Anstalten gemacht waren, sondern es im Ganzen der Gelegenheit der Erlernung jener Sprache überlassen war, ob etwas und wieviel dabei von ihnen anflog; — daß jene Kenntnisse zum Theil für eine besondere Kunst, nicht zugleich für ein Bildungsmittel galten, und größtentheils in jene Schaale gehüllt waren.

Die allgemeine Stimme erhob sich gegen jenes unselig gewordene Lateinlernen; es erhob sich das Gefühl vornehmlich, daß ein Volk nicht als gebildet angesehen werden kann, welches nicht alle Schätze der Wissenschaft in seiner eigenen Sprache ausdrücken, und sich in ihr mit jedem Inhalt frei bewegen kann. Diese Innigkeit, mit welcher die eigene Sprache uns angehört, fehlt den Kenntnissen, die wir nur in einer fremden besitzen; sie sind durch eine Scheidewand von uns getrennt, welche sie dem Geiste nicht wahrhaft einheimisch seyn läßt.

Dieser Gesichtspunkt, die fehlerhaften, oft zum durchgängigen Mechanismus herabsinkenden Methoden, die verabsäumte Erwerbung vieler wichtiger Sachkenntnisse und geistiger Fertigkeiten, hat nach und nach die Kenntniß der lateinischen Sprache von ihrem Anspruche als Hauptwissenschaft zu gelten, und von ihrer lange behaupteten Würde, allgemeines und fast ausschließendes Bildungsmittel zu seyn, abgesetzt. Sie hat aufgehört, als Zweck betrachtet zu werden, und diese geistige Beschäftigung hat dagegen sogenannte Sachen, und darunter alltägliche, sinnliche Dinge, die keinen Bildungsstoff abzugeben fähig sind, über sich mächtig werden sehen müssen. Ohne in diese Gegensätze und deren weitere Bestimmungen, ihre Uebertreibungen oder äußerliche Kollisionen einzugehen, genüge es hier, uns des weisen Verhältnisses zu freuen, das unsere allerhöchste Regierung hierin festgesetzt hat.

Erstlich hat Dieselbe, durch die Vervollkommnung der deutschen Volksschulen, die allgemeine Bürgerbildung erweitert; es werden dadurch Allen die Mittel verschafft, das ihnen als Menschen Wesentliche und für ihren Stand Nützliche zu erlernen; denen, die das Bessere bisher entbehrten, wird dasselbe hierdurch gewährt; denen aber, die um etwas Besseres als den ungenügenden allgemeinen Unterricht zu erhalten, nur zu dem genannten Bildungsmittel greifen konnten, wird dasselbe entbehrlicher gemacht, und durch zweckmäßigere Kenntnisse und Fertigkeiten ersetzt. — Auch die hiesige Stadt sieht der vollständigen Organisation dieser dem größten Theil des übrigen Königreichs bereits erwiesenen Wohlthat erwartungsvoll entgegen, — einer Wohlthat, deren wichtige Folgen für das Ganze kaum zu berechnen sind.

Zweitens hat das Studium der Wissenschaften und die Erwerbung höherer geistiger und nützlicher Fertigkeiten, in ihrer Unabhängigkeit von der alten Literatur, in einer eigenen Schwesteranstalt ihr vollständiges Mittel bekommen.

Drittens endlich ist das alte Sprachen-Studium erhalten. Es steht Theils nach wie vor, als höheres Bildungsmittel, jedem offen, Theils aber ist es zur gründlichen Basis des gelehrten Studiums befestigt worden. Indem dasselbe nun neben jene Bildungsmittel und wissenschaftliche Weisen getreten ist, ist es seiner Ausschließlichkeit verlustig geworden, und kann den Haß gegen seine vorherigen Anmaßungen getilgt haben. So auf die Seite getreten, hat es um so mehr das Recht, zu fordern, daß es in seiner Abscheidung frei gewähren dürfe, und

von fremdartigen, störenden Einmischungen ferner unberuhigt bleibe.

Durch diese Ausscheidung und Einschränkung hat es seine wahrhafte Stellung und die Möglichkeit erhalten, sich um so freier und vollständiger ausbilden zu können. Das ächte Kennzeichen der Freiheit und Stärke einer Organisation besteht darin, wenn die unterschiedenen Momente, die sie enthält, sich in sich vertiefen, und zu vollständigen Systemen machen, ohne Neid und Furcht nebeneinander ihr Werk treiben, und es sich treiben sehen, und daß alle wieder nur Theile eines großen Ganzen sind. Nur was sich abgesondert in seinem Princip vollkommen macht, wird ein konsequentes Ganzes; d. h es wird Etwas; es gewinnt Tiefe und die kräftige Möglichkeit der Vielseitigkeit. Die Besorgniß und Aengstlichkeit über Einseitigkeit pflegt zu häufig der Schwäche anzugehören, die nur der vielseitigen inkonsequenten Oberflächlichkeit fähig ist.

Wenn nun das Studium der alten Sprachen, wie vorher, die Grundlage der gelehrten Bildung bleibt, so ist es auch in dieser Einschränkung sehr in Anspruch genommen worden. Es scheint eine gerechte Forderung zu seyn, daß die Kultur, Kunst und Wissenschaft eines Volks auf ihre eigenen Beine zu stehen komme. Dürfen wir von der Bildung der neuern Welt, unserer Aufklärung und den Fortschritten aller Künste und Wissenschaften nicht glauben, daß sie die griechischen und römischen Kinderschuhe vertreten haben, ihrem alten Gängelbande entwachsen, auf eigenem Grund und Boden fußen können? Den Werken der Alten möchte immer ihr größer oder geringer angeschlagener Werth bleiben, aber sie hätten in die Reihe von Erinnerungen, gelehrter müßiger Merkwürdigkeiten, unter das bloße Geschichtliche zurückzutreten, das man aufnehmen könnte oder auch nicht, das aber nicht schlechthin für unsere höhere Geistesbildung Grundlage und Anfang ausmachen müßte.

Lassen wir es aber gelten, daß überhaupt vom Vortrefflichen auszugehen ist, so hat für das höhere Studium die Literatur der Griechen vornehmlich, und dann die der Römer, die Grundlage zu seyn und zu bleiben. Die Vollendung und Herrlichkeit dieser Meisterwerke muß das geistige Bad, die profane Taufe seyn, welche der Seele den ersten und unverlierbaren Ton und Tinktur für Geschmack und Wissenschaft gebe. Und zu dieser Einweihung ist nicht eine allgemeine, äußere Bekanntschaft mit den Alten hinreichend, sondern wir müssen uns ihnen in Kost und Wohnung geben, um ihre Luft, ihre Vorstellungen, ihre Sitten, selbst, wenn man will, ihre Irrthümer und Vorurtheile einzusaugen, und in dieser Welt einheimisch zu werden, — der schönsten, die gewesen ist. Wenn das erste Paradies das Paradies der Menschennatur war, so ist dieß das zweite, das höhere, das Paradies des Menschengeistes, der in seiner schönern Natürlichkeit, Freiheit, Tiefe und Heiterkeit, wie die Braut aus ihrer Kammer, hervortritt. Die erste wilde Pracht seines Aufgangs im Morgenlande ist durch die Herrlichkeit der Form umschrieben, und zur Schönheit gemildert; er hat seine Tiefe nicht mehr in der Verworrenheit, Trübseligkeit oder Aufgeblasenheit, sondern sie liegt in unbefangener Klarheit offen; seine Heiterkeit ist nicht ein kindisches Spielen, sondern über die Wehmuth hergebreitet, welche die Härte des Schicksals kennt, aber durch sie nicht aus der Freiheit über sie und aus dem Maaße getrieben wird. Ich glaube nicht zu viel zu behaupten, wenn ich sage, daß wer die Werke der Alten nicht gekannt hat, gelebt hat, ohne die Schönheit zu kennen.

In einem solchen Elemente nun, indem wir uns einhausen, geschieht es nicht nur, daß alle Kräfte der Seele angeregt, entwickelt und geübt werden, sondern dasselbe ist ein eigenthümlicher Stoff, durch welchen wir uns bereichern, und unsere bessere Substanz bereiten.

Es ist gesagt worden, daß die Geistesthätigkeit an jedem Stoffe geübt werden könne, und als zweckmäßigster Stoff

erschienen Theils äußerlich nützliche, Theils die sinnlichen Gegenstände, die dem jugendlichen oder kindlichen Alter am angemessensten seyen, indem sie dem Kreise und der Art des Vorstellens angehören, welche dieß Alter schon an und für sich selbst habe.

Wenn vielleicht, vielleicht auch nicht, das Formelle von der Materie, das Ueben selbst, von dem gegenständlichen Kreise, an dem es geschehen soll, so trennbar und gleichgültig dagegen seyn könnte, so ist es jedoch nicht um das Ueben allein zu thun. Wie die Pflanze die Kräfte ihrer Reproduktion an Licht und Luft nicht nur übt, sondern in diesem Processe zugleich ihre Nahrung einsaugt, so muß der Stoff, an dem sich der Verstand und das Vermögen der Seele überhaupt entwickelt und übt, zugleich eine Nahrung seyn. Nicht jener sogenannte nützliche Stoff, jene sinnliche Materiatur, wie sie unmittelbar in die Vorstellungsweise des Kindes fällt; nur der geistige Inhalt, welcher Werth und Interesse in und für sich selbst hat, stärkt die Seele und verschafft diesen unabhängigen Halt, diese substantielle Innerlichkeit, welche die Mutter von Fassung, von Besonnenheit, von Gegenwart und Wachen des Geistes ist; er erzeugt die an ihm großgezogene Seele zu einem Kern von selbstständigem Werthe, von absolutem Zwecke, der erst die Grundlage von Brauchbarkeit zu Allem ausmacht, und den es wichtig ist, in allen Ständen zu pflanzen. Haben wir nicht in neueren Zeiten sogar Staaten selbst, welche solchen innern Hintergrund in der Seele ihrer Angehörigen zu erhalten und auszubauen vernachlässigten und verachteten, sie auf die bloße Nützlichkeit und auf das Geistige nur als auf ein Mittel richteten, in Gefahren haltungslos dastehen, und in der Mitte ihrer vielen nützlichen Mittel zusammenstürzen sehen?

Den edelsten Nahrungsstoff nun, und in der edelsten Form, die goldenen Aepfel in silbernen Schaalen, enthalten die Werke der Alten, und unvergleichbar mehr als jede anderen Werke irgend einer Zeit und Nation. Ich brauche an die Großheit ihrer Gesinnungen, an ihre plastische, von moralischer Zweideutigkeit freie Tugend und Vaterlandsliebe, an den großen Styl ihrer Thaten und Charaktere, das Mannigfaltige ihrer Schicksale, ihrer Sitten und Verfassungen nur zu erinnern, um die Behauptung zu rechtfertigen, daß in dem Umfange keiner Bildung so viel Vortreffliches, Bewundernswürdiges, Originelles, Vielseitiges und Lehrreiches vereinigt war.

Dieser Reichthum aber ist an die Sprache gebunden, und nur durch und in dieser erreichen wir ihn in seiner ganzen Eigenthümlichkeit. Den Inhalt geben uns etwa Uebersetzungen; aber nicht die Form, nicht die ätherische Seele desselben. Sie gleichen den nachgemachten Rosen, die an Gestalt, Farbe, etwa auch Wohlgeruch, den natürlichen ähnlich seyn können; aber die Lieblichkeit, Zartheit und Weichheit des Lebens erreichen jene nicht. Oder die sonstige Zierlichkeit und Feinheit der Kopie gehört nur dieser an, an welcher ein Kontrast zwischen dem Inhalte und der nicht mit ihm erwachsenen Form sich fühlbar macht. Die Sprache ist das musikalische Element, das Element der Innigkeit, das in der Uebertragung verschwindet; der feine Duft, durch den die Sympathie der Seele sich zu genießen giebt, aber ohne den ein Werk der Alten nur schmeckt wie Rheinwein, der verduftet ist.

Dieser Umstand legt uns die hart scheinende Nothwendigkeit auf, die Sprachen der Alten gründlich zu studiren, und sie uns geläufig zu machen, um ihre Werke in dem möglichsten Umfang aller ihrer Seiten und Vorzüge genießen zu können. Wenn wir uns über die Mühe, die wir hierzu anwenden müssen, beschweren wollten, und es fürchten oder bedauern könnten, die Erwerbung anderer Kenntnisse und Fertigkeiten darüber zurücksetzen zu müssen; so hätten wir das Schicksal anzuklagen, das uns in unserer eigenen Sprache nicht diesen Kreis klassischer Werke hat zu Theil werden lassen, die uns die mühevolle Reise zu dem Alterthum entbehrlich machten und den Ersatz für dasselbe gewährten.

Nachdem ich von dem Stoffe der Bildung gesprochen, führt dieser Wunsch darauf, noch einige Worte über das Formelle zu sagen, das in ihrer Natur liegt.

Das Fortschreiten der Bildung ist nämlich nicht als das ruhige Fortsetzen einer Kette anzusehen, an deren frühere Glieder die nachfolgenden zwar mit Rücksicht auf sie gefügt würden, aber aus eigener Materie, und ohne daß diese weitere Arbeit gegen die erstere gerichtet wäre. Sondern die Bildung muß einen frühern Stoff und Gegenstand haben, über den sie arbeitet, den sie verändert und neu formirt. Es ist nöthig, daß wir uns die Welt des Alterthums erwerben, so sehr, um sie zu besitzen, als noch mehr, um etwas zu haben, das wir verarbeiten. — Um aber zum Gegenstande zu werden, muß die Substanz der Natur und des Geistes uns gegenüber getreten seyn, sie muß die Gestalt von etwas Fremdartigem erhalten haben. — Unglücklich der, dem seine unmittelbare Welt der Gefühle entfremdet wird; — denn dieß heißt nichts anders, als daß die individuellen Bande, die das Gemüth und den Gedanken heilig mit dem Leben befreunden, Glauben, Liebe und Vertrauen, ihm zerrissen wird! — Für die Entfremdung, welche Bedingung der theoretischen Bildung ist, fordert diese nicht diesen sittlichen Schmerz, nicht das Leiden des Herzens, sondern den leichtern Schmerz und Anstrengung der Vorstellung, sich mit einem Nicht-Unmittelbaren, einem Fremdartigen, mit etwas der Erinnerung, dem Gedächtnisse und dem Denken Angehörigen zu beschäftigen. — Diese Forderung der Trennung aber ist so nothwendig, daß sie sich als ein allgemeiner und bekannter Trieb in uns äußert. Das Fremdartige, das Ferne führt das anziehende Interesse mit sich, das uns zur Beschäftigung und Bemühung lockt, und das Begehrenswerthe steht im umgekehrten Verhältnisse mit der Nähe, in der es steht und gemein mit uns ist. Die Jugend stellt es sich als ein Glück vor, aus dem Einheimischen weg zu kommen, und mit Robinson eine ferne Insel zu bewohnen. Es ist eine nothwendige Täuschung, das Tiefe zuerst in der Gestalt der

Entfernung suchen zu müssen; aber die Tiefe und Kraft, die wir erlangen, kann nur durch die Weite gemessen werden, in die wir von dem Mittelpunkte hinwegflohen, in welchen wir uns zuerst versenkt befanden, und dem wir wieder zustreben.

Auf diesen Centrifugal-Trieb der Seele gründet sich nun überhaupt die Nothwendigkeit, die Scheidung, die sie von ihrem natürlichen Wesen und Zustand sucht, ihr selbst darreichen, und eine ferne, fremde Welt in den jungen Geist hineinstellen zu müssen. Die Scheidewand aber, wodurch diese Trennung für die Bildung, wovon hier die Rede ist, bewerkstelligt wird, ist die Welt und Sprache der Alten; aber sie, die uns von uns trennt, enthält zugleich alle Anfangspunkte und Fäden der Rückkehr zu uns selbst, der Befreundung mit ihr, und des Wiederfindens unsrer selbst, aber unsrer nach dem wahrhaften allgemeinen Wesen des Geistes.

Wenn wir diese allgemeine Nothwendigkeit, welche die Welt der Vorstellung so sehr als die Sprache als solche umfaßt, auf die Erlernung der letztern anwenden, so erhellt von selbst, daß die mechanische Seite davon mehr als bloß ein nothwendiges Uebel ist. Denn das Mechanische ist das dem Geiste Fremde, für den es Interesse hat, das in ihn hineingelegte Unverdaute zu verdauen, das in ihm noch Lebloſe zu verständigen und zu seinem Eigenthume zu machen.

Mit diesem mechanischen Momente der Spracherlernung verbindet sich ohnehin sogleich das grammatische Studium, dessen Werth nicht hoch genug angeschlagen werden kann, denn es macht den Anfang der logischen Bildung aus; — eine Seite, die ich noch zuletzt berühre, weil sie beinahe in Vergessenheit gekommen zu seyn scheint. Die Grammatik hat nämlich die Kategorien, die eigenthümlichen Erzeugnisse und Bestimmungen des Verstandes zu ihrem Inhalte; in ihr fängt also der Verstand selbst an, gelernt zu werden. Diese geistigsten Wesenheiten, mit denen sie uns zuerst bekannt macht, sind etwas höchst Faßliches für die Jugend, und wohl nichts Geistiges faßlicher

als sie; denn die noch nicht umfassende Kraft dieses Alters vermag das Reiche in seiner Mannigfaltigkeit nicht aufzunehmen; jene Abstraktionen aber sind das ganz Einfache. Sie sind gleichsam die einzelnen Buchstaben, und zwar die Vokale des Geistigen, mit denen wir anfangen, um es buchstabiren, und dann lesen zu lernen. — Alsdann trägt die Grammatik sie auch auf eine diesem Alter angemessene Art vor, indem sie dieselben durch äußerliche Hülfsmerkmale, welche die Sprache meist selbst enthält, unterscheiden lehrt; um etwas besser, als jedermann roth und blau unterscheiden kann, ohne die Definitionen dieser Farben nach der newtonischen Hypothese oder einer sonstigen Theorie angeben zu können, reicht jene Kenntniß vorerst hin, und es ist höchst wichtig, auf diese Unterschiede aufmerksam gemacht worden zu seyn. Denn wenn die Verstandesbestimmungen, weil wir verständige Wesen sind, in uns sind, und wir dieselben unmittelbar verstehen: so besteht die erste Bildung darin, sie zu haben; d. h. sie zum Gegenstande des Bewußtseyns gemacht zu haben, und sie durch Merkmale unterscheiden zu können.

Indem wir durch die grammatische Terminologie uns in Abstraktionen bewegen lernen, und dieß Studium als die elementarische Philosophie anzusehen ist, so wird es wesentlich nicht bloß als Mittel, sondern als Zweck — sowohl bei dem lateinischen als bei dem deutschen Sprachunterricht — betrachtet. Der allgemeine oberflächliche Leichtsinn, den zu vertreiben der ganze Ernst und die Gewalt der Erschütterungen, die wir erlebt, erforderlich war, hatte, wie im Uebrigen, so bekanntlich auch hier, das Verhältniß von Mittel und Zweck verkehrt, und das materielle Wissen einer Sprache höher, als ihre verständige Seite, geachtet. — Das grammatische Erlernen einer alten Sprache hat zugleich den Vortheil, anhaltende und unausgesetzte Vernunftthätigkeit seyn zu müssen; indem hier nicht, wie bei der Muttersprache, die unreflektirte Gewohnheit die richtige Wortfügung herbeiführt, sondern es nothwendig ist, den durch den Verstand bestimmten Werth der Redetheile vor Augen zu nehmen,

und die Regel zu ihrer Verbindung zu Hülfe zu rufen. Somit aber findet ein beständiges Subsumiren des Besondern unter das Allgemeine und Besonderung des Allgemeinen Statt, als worin ja die Form der Vernunftthätigkeit besteht. — Das strenge grammatische Studium ergiebt sich also als eines der allgemeinsten und edelsten Bildungsmittel.

Dieß zusammen, das Studium der Alten in ihrer eigenthümlichen Sprache und das grammatische Studium, macht die Grundzüge des Princips aus, welches unsere Anstalt charakterisirt. Dieses wichtige Gut, so reich es schon an sich selbst ist, begreift darum nicht den ganzen Umfang der Kenntnisse, in welche unsere vorbereitende Anstalt einführt. Außerdem, daß schon die Lektüre der alten Klassiker so gewählt ist, um einen lehrreichen Inhalt darzubieten, befaßt die Anstalt auch den Unterricht fernerer Kenntnisse, die einen Werth an und für sich haben, von besonderer Nützlichkeit, oder auch eine Zierde sind. Ich brauche diese Gegenstände hier nur zu nennen; ihr Umfang, ihre Behandlungsweise, die geordnete Stufenfolge in denselben und in ihren Verhältnissen zu anderen, die Uebungen, die an sie angeknüpft werden, ist in der gedruckt auszutheilenden Nachricht näher zu ersehen. Diese Gegenstände sind also im Allgemeinen: Religionsunterricht, deutsche Sprache, nebst Bekanntmachung mit den vaterländischen Klassikern, Arithmetik, späterhin Algebra, Geometrie, Geographie, Geschichte, Physiographie, welche die Kosmographie, Naturgeschichte und Physik in sich begreift, philosophische Vorbereitungswissenschaften; ferner französische, auch für die künftigen Theologen hebräische Sprache, Zeichnen und Kalligraphie. Wie wenig diese Kenntnisse vernachlässigt werden, ergiebt sich aus der einfachen Rechnung, daß wenn wir die vier letzteren Unterrichtsgegenstände nicht in Anschlag bringen, zwischen jenen zuerst genannten und den alten Sprachen die Zeit des Unterrichts in allen Klassen genau zur Hälfte getheilt ist; die erwähnten Gegenstände aber mit ein-

gerechnet, fällt auf das Studium der alten Sprache nicht die Hälfte, sondern nur zwei Fünftheile des ganzen Unterrichts.

In diesem ersten verflossenen Studienjahre ist die Hauptsache in Stand gesetzt worden und in Gang gekommen; das zweite Jahr wird an sich auf mehrere Bestimmung und Ausbildung einzelner Zweige, wie z. B. der Anfangsgründe physikalischer Wissenschaften, näher bedacht seyn können, und die allerhöchste Gnade Seiner Königlichen Majestät wird uns dazu, wie wir mit vertrauungsvoller Zuversicht entgegensehen, in Stand setzen. — Auch was in der äußern Einrichtung und Schicklichkeit noch abgeht, — die Musen haben an sich wenige Bedürfnisse, und sind hier nicht verwöhnt —, was für die Bethätigung der äußern disciplinarischen Aufsicht noch erforderlich ist, — und die Natur des hiesigen Charakters, und das Interesse der Eltern für Wohlgezogenheit ihrer Kinder erleichtert diese Sorge —, und dergleichen Nebenbedürfnisse sehen ihre Abhülfe bereits auf dem Wege.

Die allgemeinen Wirkungen der allerhöchsten huldreichsten Anordnungen, der gnädigsten nähern Aufsicht und Bethätigung des Königlichen General-Kommissariats, und der denselben gemäßen Bemühungen der Lehrer in diesem ersten Jahre, hat das Publikum durch die öffentlichen Prüfungen zu beurtheilen Gelegenheit gehabt. — Der letzte Akt, womit wir dasselbe beschließen, ist diese öffentliche Feierlichkeit, durch welche die allergnädigste Regierung ihren Anstalten noch das Moment der Ehre und der öffentlichen Bezeugung der Zufriedenheit mit den Fortschritten der studierenden Schüler hinzufügen will.

Ein Theil von Ihnen, meine Herren, hat bereits ein Merkmal der gnädigsten Zufriedenheit in der Erlaubniß erhalten, die Universität beziehen zu dürfen; Sie sahen dabei, daß das Auge der Regierung offen über Sie ist; halten Sie sich für überzeugt, daß es immer offen über Sie seyn wird, daß Sie Derselben Rechenschaft von der Anwendung Ihrer Studienjahre und von dem gnädigst bewilligten Zutritte zu den Königlichen

Anstalten abzulegen haben, daß in unserem Vaterlande Ihren Talenten und Applikation jede Laufbahn offen steht, aber nur für das Verdienst gangbar ist. Setzen Sie somit das Werk, das Sie hier angefangen haben, auf der Universität wacker fort. Die meisten von Ihnen verlassen zum ersten Mal ihr väterliches Haus; wie Sie sich schon einmal von dem Herzen Ihrer Mutter ablösten, als Sie in das erste Leben traten, so lösen Sie sich jetzt von dem Leben in Ihrer Familie ab, indem Sie den Schritt in den Stand der Selbstständigkeit thun. Die Jugend sieht vorwärts; vergessen Sie dabei den Rückblick des Danks, der Liebe und der Pflicht nach Ihren Eltern niemals.

Die Urtheile der Lehrer über jeden Einzelnen aller Schüler werden denselben in Gegenwart aller Lehrer und der Mitschüler der Klasse vorgelesen; diese Censur wird auf Verlangen auch den Eltern schriftlich mitgetheilt. Das kurze Resultat dieses Urtheils ist der Fortgangsplatz, den jeder nach seinen Gesammtfortschritten unter den Mitschülern seiner Klasse, durch die Berathung der Lehrer und die Bestätigung des Rektorats, erhält. Die Ordnung dieser Plätze ist ein Zeugniß dessen, was jeder von Ihnen bereits geleistet hat; sie wird hier öffentlich und dann durch den Druck bekannt gemacht.

Solenner ist die Auszeichnung derjenigen, die sich unter ihren Mitschülern vorzüglich hervorgethan haben, und denen die Belohnung und der Preis aus der Hand Seiner Excellenz des Herrn General-Kommissairs jetzt wartet. Empfangen Sie ihn als ein Zeichen der Zufriedenheit mit dem, was Sie seither leisteten, und noch mehr als eine Aufmunterung für Ihr zukünftiges Verhalten; als eine Ehre, die Ihnen widerfährt, aber noch mehr als einen neuen Anspruch auf Ihre weitere Anstrengung, als ein höheres Recht, das Ihre Eltern, Ihre Lehrer, das Vaterland, und die allerhöchste Regierung auf Sie erworben haben.

Am 14. September 1810.

Bei dieser zweiten Preisvertheilungsfeierlichkeit habe ich wieder in einer öffentlichen Rede die Geschichte der Gymnasial-Anstalt im verflossenen Jahre darzulegen. Für etwas einmal gut Eingerichtetes ist es das beste Glück, keine Geschichte zu haben; wie auch die Nationen diejenigen Zeit-Perioden, die nicht historisch sind, für ihre glücklichsten ansehen. — Das zweite Studienjahr eines neuen Instituts bietet an und für sich der Neugierde nicht mehr das Interesse dar, welches der unmittelbare Anfang giebt; es gehört jedoch auch mit zur Gründungszeit. Die Errichtung einer Anstalt ist früher fertig, als sich ihr Ton und Geist gebildet hat; es ist aber zu ihrer Vollendung gleich wesentlich, daß das, was im Anfang Befolgung von Befehlen ist, zur Gewohnheit wird, und daß sich eine innere gleichförmige Haltung bilde und festsetze. Frühere Vorstellungen, welche vorherigen Verhältnissen angehören, sowohl des Publikums, als der Lehrer und Schüler, von dem, was geleistet werden könne und solle, von dem, was gefordert und erlaubt sey, nachdem sie in der ersten Erscheinung des Neuen untergegangen sind, kehren im Einzelnen der Ausführung zurück, und äußern als alte Gewohnheiten ihre Macht. Die Natur einer Anstalt wendet sich erst nach und nach auf alle ihre Verhältnisse und Verzweigungen an; auf die erste Einrichtung erfolgt die aneignende Durchdringung der Ansichten,

Vorstellungen und Handlungsweisen durch das Ganze, welche den Geist desselben ausmacht.

So hat nothwendig dieses zweite Jahr die fortschreitende Wirkung gehabt, daß Lehrer und Schüler in ihren Pflichten einheimischer, das Ganze sich selbst gleicher, und der erste Anlauf des Neuen zum dauernden Ernste geworden ist. — Die Meinungen, ob die Sache auch wirklich so gemeint sey, die Versuche, ob dieß oder jenes sich nicht umgehen lasse, besonders die müßigen Gedanken, daß dieß oder jenes auch anders hätte seyn können, — die lähmenden Bedenklichkeiten über diesen oder jenen Nebenumstand, die übeln Ahnungen von diesen und jenen Folgen, — alle diese überflüssigen Reflexionen, welche jeder neuen Einrichtung begegnen, und sich ihrer Bethätigung in den Weg legen, — werden durch die fortbestehende Wirklichkeit niedergeschlagen und vergessen; die bloße Dauer der Existenz erweckt einer Seits Glauben zu der Sache, und macht anderer Seits die Pflichten zu etwas Reflexionslosem, zu Etwas, das ist, und das man nicht mehr anders weiß.

Durch dieses zweite Studienjahr ist dann überhaupt das Ganze in seinen Theilen mehr ineinander greifend geworden; die Rücksicht auf die nächstvorhergehenden und die nächstfolgenden Klassen bestimmte sich durch die Anschauung genauer, das Band der Abtheilungen knüpfte sich enger, und der innere Zusammenhang verstärkte sich. Die von dem Königlichen General-Kommissariate nach dem vorjährigen Examen gnädigst erlassenen Bemerkungen haben vornehmlich diesen Typus näher festgesetzt, das was sich jede Klasse zum Zwecke zu machen hat, genauer begrenzt, und durch diese festen Abscheidungen die Einheit des Ganzen durch Ineinandergreifen der Theile mehr konsolidirt. Die Forderungen, welche das allerhöchste Normativ an jede Klasse macht, gründen sich auf dieß durchgeführte Anreihen einer Stufe an die andere; mit jedem Jahre kann die Annäherung an dieselben vollkommener werden. Es hat sich in diesem Jahre

schon bedeutend gefühlt, daß die Schüler in einer berechneten Stufenfolge vorbereitet in ihre nächstfolgende Klasse getreten waren. Im ersten Jahre mußte der Unterricht mancher Lehrgegenstände, in mehreren Klassen zugleich, von den ersten Elementen ausgehen; z. B. in der griechischen und französischen Sprache, im Rechnen u. s. f. In diesem Jahre dagegen empfing die folgende Klasse die Schüler aus der nächstvorhergehenden vorbereitet, und hatte den nach einem gleichförmigen Plane gebildeten Faden nur aufzunehmen und weiter zu führen; jede Klasse steht daher am Ende dieses Studien-Kursus auf einer höhern Stufe als am Ende des vorigen, und im folgenden müssen diese Wirkungen noch stärker hervortreten.

Das Detail der Unterrichtsgegenstände wird aus dem im Druck zu erscheinenden Verzeichniß der Studierenden bei jeder Klasse näher zu ersehen seyn. Es ist in Ansehung derselben nur diese Veränderung anzuführen, daß in denjenigen Klassen, worin bisher kein Religionsunterricht Statt hatte, derselbe durch allergnädigste Befehle nunmehr eingeführt ist. In den Progymnasial-Klassen nämlich, als in welchen sich solche Schüler befinden, die im Alter sind, um für die Aufnahme in die Kirchengemeinschaft bei den Geistlichen Unterricht zu genießen, war auf diesen gerechnet gewesen; so wie, daß in den Gymnasial-Klassen die Schüler diesen Unterricht vollendet, und als Gemeindeglieder an dem allgemeinen Kultus und der darin enthaltenen Belehrung Antheil nehmen. Nunmehr aber wird auch in diesen Klassen dieser Unterricht ertheilt; im Verhältniß zu der übrigen Geistesbildung, die die Schüler in einer Studienanstalt erhalten, und mit beginnender Eröffnung tiefer gehender Ansichten, als ihr vorheriges Alter und die Natur eines allgemeinen Volksunterrichts erlaubten. Außerdem haben diejenigen Schüler, welche noch nicht in die Kirchengemeinschaft getreten sind, die kirchlichen Katechisationen zu besuchen, Theils um den Religionsunterricht einer besondern Konfession zu erhalten, Theils

aber, — denn jene Katechisationen sind nicht allein als ein Unterricht zu betrachten — zur Theilnahme an dem öffentlichen Kultus angeführt zu werden, und in die jungen Gemüther die Eindrücke der Andacht und der Erbauung zu empfangen, welche das Feierliche des Gottesdienstes mit sich bringt. Es ist nämlich eine Tradition und alte Gewohnheit, wenn es auch nicht unmittelbar in der Natur der Sache liegt, daß von Schulanstalten aus für den Besuch des Gottesdienstes gesorgt zu werden pflegt. Wenn auch diejenige eigenthümliche Art der Beschäftigung mit der Religion, die nicht in den Schulunterricht fällt, sondern den Kultus ausmacht, dem kirchlichen Zwecke angehört, somit die Veranstaltung zur Theilnahme auch der Jugend an demselben Veranstaltung der Kirche seyn könnte; so ist doch die Bequemlichkeit vorhanden, daß die Schulen den größten Theil der Jugend wenigstens ohnehin versammeln, also am leichtesten von ihnen aus die Anordnung dazu gefaßt wird.

Ein anderer allerhöchst anbefohlener Unterricht ist dieses Jahr bei uns zur Ausführung gebracht worden, wozu im vorigen die Späte der Jahreszeit und der Mangel an Mitteln es nicht mehr kommen ließ, — die militairischen Uebungen der Oberklasse des Gymnasiums. — Schon als Bildungsmittel ist dieser Unterricht sehr wichtig. Diese Uebung, schnell aufzufassen, mit seinem Sinne gegenwärtig zu seyn, das Befohlene, ohne sich erst hin und her zu bedenken, auf der Stelle mit Präcision auszurichten, ist das direkteste Mittel gegen die Trägheit und Zerstreuung des Geistes, die sich Zeit nimmt, bis sie das Gehörte in den Sinn hineingehen läßt, und noch mehr Zeit, bis sie wieder herausgeht, und das halb Gefaßte halb ausrichtet. Es hat sich auch bei dieser Gelegenheit gezeigt, daß junge Leute, die sonst zum Auffassen, zur Gegenwart des Sinnes gebildet sind, sie mögen angreifen, was sie wollen; sich schnell darin finden, und rasche Fortschritte machen. — Auch in anderer Rücksicht wird die Einführung solcher Uebungen sehr vortheilhaft

erscheinen. Wir sind zu sehr gewöhnt worden, jede besondere Kunst und Wissenschaft als etwas Specifisches zu betrachten. Diejenige, auf die wir uns legten, erscheint als eine Natur, die wir nun haben; die anderen, zu denen uns nicht unsere Bestimmung und eine frühere Bildung führten, als etwas Fremdes, in das jene unsere Natur nicht mehr einzugehen vermöge. Es setzt sich daher die Meinung fest, daß man dergleichen andere Geschicklichkeiten oder Wissenschaften nicht mehr erlernen könne. — Wie aber das nihil humani a me alienum puto in moralischer Rücksicht ein schönes Wort ist, so hat es auch zum Theil in technischer, aber in wissenschaftlicher Beziehung seine volle Bedeutung. Ein sonst gebildeter Mensch hat in der That seine Natur nicht zu etwas Besonderem beschränkt, sondern sie vielmehr zu Allem fähig gemacht. Um in eine ihm fremde Wissenschaft oder Geschicklichkeit, wenn es nöthig wird, hinein zu kommen, gehört dann eigentlich nichts, als, statt bei der Vorstellung der Schwierigkeiten und der Unfähigkeit dazu stehen zu bleiben, die Sache nur geradezu in die Hand zu nehmen und zuzugreifen. So pflegen Waffenübungen als etwas der Bestimmung zum Studieren sehr Heterogenes zu erscheinen; aber der jugendliche Geist ist an und für sich nicht entfernt davon, und eine solche Probe dient am meisten, die Vorstellung der Scheidewand, die wir um unsere Bestimmung ziehen, niederzureißen. — Eine höhere Rücksicht ist, daß diese Uebungen, indem sie nicht den Zweck haben, die studierende Jugend von ihrer nächsten Bestimmung, insofern sie Beruf dazu hat, abzuziehen, sie an die Möglichkeit erinnern, daß jeder, welches Standes er sey, in den Fall kommen könne, sein Vaterland und seinen Fürsten zu vertheidigen, oder an Veranstaltungen dazu Theil zu nehmen, — an eine Pflicht, welche in der Natur der Sache liegt, welche ehemals alle Bürger als die ihrige anerkannten, dem Gedanken an welche aber nach und nach ganze Stände völlig fremd geworden sind. — Wir haben über diese Uebungen

den Herren Officieren der hiesigen Nationalgarde, die diesen militairischen Unterricht mit der größten Bereitwilligkeit und Uneigennützigkeit übernahmen, und mit ebenso großer Neigung und Humanität ertheilten, einstweilen auch unseres Ortes hier unsern Dank abzustatten.

Daß aber der in der Schule gegebene Unterricht in den Studierenden fruchtbar werde, daß sie durch denselben wirklich Fortschritte machen, dazu ist ihr eigner Privat-Fleiß ebenso nothwendig, als der Unterricht selbst. Ich glaube, daß auch diese Seite der Anstalt sich in diesem zweiten Jahre befestigt hat. Die Regelmäßigkeit in Lieferung der schriftlichen Vorbereitung und Repetitionen, und der sonstigen aufgegebenen Ausarbeitungen, hat durch das ernste Benehmen der Lehrer zugenommen, und sich zu einem Gebrauche gemacht. Es kann nichts Wesentlicheres geben, als das Uebel der Nachlässigkeit, der Verspätung oder Unterlassung der Arbeiten mit allem Ernste zu verfolgen, und auf unabänderliche Ordnung zu halten, so daß das Aufgegebene zur gesetzten Zeit zu liefern, etwas so Unausbleibliches werden muß, als das Wiederaufgehen der Sonne. Diese Arbeiten sind nicht nur darum wichtig, damit das in der Schule zu Lernende durch die Wiederholung sich um so fester eindrückt, sondern fast noch mehr, damit die Jugend vom bloßen Auffassen zur selbstthätigen Beschäftigung, zur eigenen Bemühung übergeleitet werde. Denn das Lernen als bloßes Empfangen und Gedächtniß-Sache ist eine höchst unvollständige Seite des Unterrichts. Dagegen ist die Richtung auf eigenes Reflektiren und Raisonniren der Jugend ebenso einseitig, und vielmehr sorgfältig von ihr abzuhalten. Die Schüler des Pythagoras mußten ihre vier ersten Lehrjahre hindurch schweigen, d. h. keine eigenen Einfälle und Gedanken haben oder zu Tage bringen; denn dieß ist der Hauptzweck der Erziehung, daß diese eigenen Einfälle, Gedanken, Reflexionen, welche die Jugend haben und machen kann, und die Art, wie sie solche aus sich haben kann,

ausgereutet werde; wie der Wille, so muß auch der Gedanke beim Gehorsam anfangen. Schränkte aber das Lernen sich auf ein bloßes Empfangen ein, so wäre die Wirkung nicht viel besser, als wenn wir Sätze auf das Wasser schrieben; denn nicht das Empfangen, sondern die Selbstthätigkeit des Ergreifens, und die Kraft, sie wieder zu gebrauchen, macht erst eine Kenntniß zu unserm Eigenthum. Geht umgekehrt die Richtung überwiegend nach dem eigenen Raisonniren, so kommt nie Zucht und Ordnung in das Denken, kein Zusammenhang und Konsequenz in die Erkenntniß. Zum Empfangen muß daher nothwendig die eigene Bemühung hinzukommen, nicht als ein erfindendes Hervorbringen, sondern als Anwendung des Gelernten; als Versuch, durch dasselbe sogleich mit anderen einzelnen Fällen, mit anderem konkretem Stoffe zurecht zu kommen. Die Natur dessen, was in Studienanstalten gelehrt wird, von den ersten grammatischen Bestimmungen an, ist nicht eine Reihe sinnlicher, vereinzelter Erscheinungen, deren jede nur für sich gälte, und bloß Gegenstand des Anschauens und Vorstellens oder des Gedächtnisses wäre; sondern es ist vornehmlich eine Reihe von Regeln, allgemeinen Bestimmungen, Gedanken und Gesetzen. In diesen erhält die Jugend sogleich etwas, das sie anwenden kann; so wie fortdauernd Stoff, worauf sie es anwenden kann; Werkzeuge und Waffen, sich an dem Einzelnen zu versuchen, eine Macht, mit demselben fertig zu werden. — Die Natur des Stoffes, und die Art des Unterrichts, der nicht das Einprägen einer Sammlung von Einzelnheiten, etwa nur von einer Menge Wörter und Redensarten, sondern ein wechselwirkendes Uebergehen zwischen Einzelnem und Allgemeinen ist, — macht das Lernen in unserer Anstalt zu einem Studieren. Es war daher unter Anderem eine Verkehrung des Wesens der Bildung durch alte Sprachen, die Erwerbung ihrer Kenntniß ebenso in ein bloßes Lernen verwandeln zu wollen, wie es bei einer lebenden Sprache hinreicht, oder wie man naturhistorische, technologische und dergleichen Kenntnisse, wenigstens so wie sie an die Jugend kommen können, nur erlernt.

Wegen dieser Beschaffenheit unsers Lernens ist auf das eigene Arbeiten und die Beschäftigung der Schüler zu Hause, in Beziehung auf den Unterricht der Schule, ein besonderer Werth zu legen. Zur Beschäftigung derselben haben wir die Mitwirkung der Eltern wesentlich nöthig; insofern das Ehrgefühl der Schüler im Verhältniß zu ihren Mitschülern, der Trieb, die Zufriedenheit der Lehrer sich zu erwerben, und sich selbst die Befriedigung zu geben, seine Schuldigkeit gethan zu haben, nicht die hinreichende Stärke erlangt hat; — am meisten in den ersten Jahren des Schulbesuchs, wo das eigene Arbeiten noch nicht zur Gewohnheit hat werden können, auch in den späteren Jahren, wenn die Zerstreuungssucht, das äußere gesellige Leben, die Gemüther der Jünglinge zu berühren anfängt.

Verwandt hiermit ist ein anderer wichtiger Gegenstand, in Rücksicht auf welchen die Schule noch nothwendiger mit den häuslichen Verhältnissen in Beziehung steht, und Anforderungen an sie zu machen hat; nämlich die Disciplin. Ich unterscheide hierbei die Zucht der Sitten und die Bildung derselben. Die eigentliche Zucht kann nicht Zweck der Studien-Institute seyn, sondern nur die Bildung der Sitten, und auch diese nicht in dem ganzen Umfange der Mittel. Ein Studien-Institut hat bei seinen Schülern die Zucht nicht erst zu bewirken, sondern vorauszusetzen. Wir haben zu fordern, daß die Kinder schon gezogen in unsere Schule kommen. Nach dem Geiste der Sitten unserer Zeit ist ohnehin die unmittelbare Zucht nicht, etwa wie bei den Spartanern, eine öffentliche Sache, eine Veranstaltung des Staats, sondern Geschäft und Pflicht der Eltern; — außer in Waisenhäusern oder Seminarien, überhaupt in solchen Anstalten, welche die ganze Existenz eines jungen Menschen umfassen. Studienanstalten sind Theils Institute des Unterrichts, nicht unmittelbar der Erziehung, Theils fangen sie nicht von

den ersten Elementen der Bildung, weder der Erkenntniß, noch der Sitten, an. Zum Besuche unserer Schulen gehört ruhiges Verhalten, Gewöhnung an fortdauernde Aufmerksamkeit, ein Gefühl des Respekts und Gehorsams gegen die Lehrer, ein gegen diese wie gegen die Mitschüler anständiges, sittsames Betragen. Bei Kindern, in welche die häusliche Erziehung diese Bedingungen nicht pflanzen konnte, sollte unserer Anstalt das Geschäft anheimfallen, erst diese Zucht zu bewirken, die Rohheit zu bändigen, die Zerstreuungssucht zu fixiren, und die Kinder mit dem Gefühle der Achtung und des Gehorsams zu erfüllen, das ihnen ihre Eltern gegen sich selbst, und also auch gegen die Lehrer, nicht zu geben vermochten. Wir haben zwar bei der weit größeren Anzahl jene Eigenschaften, Früchte einer sorgsamen häuslichen Erziehung, oder vielmehr nur eines guten häuslichen Exempels, vorgefunden, und bei den wenigen Beispielen des Gegentheils auch die erfreuliche Wirkung der Schulzucht erfahren. Zugleich aber ist es wesentlich, zu erinnern, daß, indem die Natur einer Studienanstalt einen höhern Zweck in sich schließt, und auf einer höhern Stufe anfängt, als eine allgemeine Volksschule, die Uebernahme jener ersten Zucht, wo sie versäumt worden, nur als ein Versuch anzusehen ist, und wenn bei Subjekten, welche jene Bedingungen nicht erfüllen, das Besserwerden nicht bald eintritt, und Rohheit, Unbotmäßigkeit, Unordentlichkeit nicht bei Zeiten weicht, sie den Eltern zurückgegeben werden müssen, um ihre Pflichten erst an denselben zu vollenden, und daß sie aus einer Anstalt zu entfernen sind, deren Unterricht auf einem ungeschlachten Boden nicht gedeihen kann.

Wenn aber eine Studienanstalt die Zucht der Sitten voraussetzt, so ist dagegen die Bildung derselben in unmittelbarer Verbindung mit ihrem Hauptgeschäft, dem Unterricht, Theils indirekte Wirkung, Theils aber direktes Resultat. Wir sind zwar aus einer vergangenen Zeit der Vorstellung noch gewohnt, Kopf und Herz zu trennen, und Denken und Empfinden, oder

wie dieser Unterschied sonst genannt werden mag, beinahe als zweierlei unabhängige und gegen einander gleichgültige Wesen zu betrachten; der Einfluß des Unterrichts auf den Charakter erscheint hiernach entfernt oder zufällig. Der Menschengeist aber, der ein Eins ist, beherbergt in der That nicht so verschiedene Naturen in sich; bei aller Einseitigkeit, die in ihm möglich ist, und die sich nur auf die vereinzelnten untergeordneten, von der Wurzel seines Wesens entfernteren Kräfte bezieht, können jene tieferen Unterschiede, die in seinem Innersten unmittelbar zusammen treffen, sich nicht bis zu jener vermeintlichen Absonderung trennen.

Schon die allgemeine Bildung hängt ihrer Form nach auf's Engste mit der moralischen Bildung zusammen; denn wir müssen diese überhaupt nicht auf einige Grundsätze und Maximen, auf eine generelle Redlichkeit, Wohlmeinenheit und ehrliche Gesinnung einschränken, sondern dafür halten, daß nur der überhaupt gebildete Mensch auch ein sittlich gebildeter Mensch seyn könne.

Aber die Schule hat auch ihre unmittelbare Beziehung auf die Bildung zum sittlichen Charakter; allein es würde mich zu weit führen, wenn ich diese noch wichtigere Seite dieß Mal hier auseinandersetzen, und den Unterschied des Lebens in der Familie und in der Schule in dieser Rücksicht näher betrachten wollte. So muß ich mir auch versagen, mich über das hier auszubreiten, was bei uns Grundsatz über den äußern Ton der Behandlung der jungen Leute ist, was wir von ihrem Betragen fordern, und was wir ihnen frei lassen zu müssen glauben; auch wie weit die Forderungen der Eltern, oder noch mehr die Zumuthungen des urtheilenden Publikums, an eine Studienanstalt gehen können. Ob es gleich zweckmäßig seyn würde, sich über manche hierin obwaltende Mißverständnisse zu erklären, drängt mich die Zeit, zu der am nächsten liegenden, historischen Bemerkung überzugehen, daß ich nach dem Zeugnisse der Lehrer, und

nach meiner Ueberzeugung, von der Disciplin sagen darf, daß sie in diesem zweiten Studienjahr sehr an Festigkeit gewonnen hat. Es ist eine alte und längst abgedroschene Klage, die von den älteren Personen gemacht zu werden pflegt, daß immer die Jugend, die sie emporwachsen sehen, ausgelassener sey, als sie es in der Jugendzeit waren. Ich habe hier diese Klage weder im Allgemeinen, noch in besonderer Anwendung auf die hiesigen Anstalten näher zu beleuchten, sondern muß mich auf die Erinnerung der hiesigen Eltern an den Ton und die Sitten ihrer eigenen, in den damaligen Schulen zugebrachten Lehrzeit berufen, und es ihrer unpartheiischen Vergleichung überlassen, ob sie zu jetziger Zeit mehr Beispiele eines rohen oder ungebührlichen Betragens bei ihren Kindern oder andern Schülern sehen, als ihre Eltern damals sahen. Dieß aber muß ich erinnern, daß wenn dergleichen vorfallen, die Lehrer, und noch mehr die Studienvorstände, häufig die Letzten sind, die dergleichen zu erfahren pflegen, wenn sie überhaupt etwas erfahren. Die Eltern stehen dem Kreise des Privat-Betragens ihrer Kinder näher, diese erzählen vor ihnen leichter, was in der Schule oder um dieselbe vorgeht, sie können Manches hören, was diese der Aufmerksamkeit der Lehrer sorgfältig entziehen und verbergen. Ich habe in dieser Rücksicht die Eltern angelegentlich aufzufordern, daß sie, wo sie in Kenntniß von ungebührlichen Vorfallenheiten kommen, mit den Lehrern und dem Studienvorstand in Mittheilung treten; diese werden sich ihnen dafür höchst verbunden fühlen, indem sie oft nur hierdurch in Stand gesetzt werden können, eines Theils für sich Uebelständen und nachtheiligen Einflüssen auf ihre Kinder zu steuern; andern Theils aber mit den Eltern dazu zusammen zu wirken; durch das gemeinschaftliche und übereinstimmende Handeln der Lehrer und Eltern kann allein bei wichtigen, besonders moralischen Fehlern etwas Wirksames zu Stande kommen. Wie die Eltern alle Hülfe hierin von den Lehrern zu erwarten haben, so dürfen diese sich dasselbe von wohlmeinen-

den Eltern versprechen, in Fällen, die es nöthig machen können, sich an sie zu wenden, und sie zur Mitwirkung aufzufordern.

Nachdem ich diese Hauptseiten des innern Zustandes berührt habe, gehe ich zu den äußeren Veranstaltungen und Mitteln über. Wenn das Innere in diesem Jahre der Geschichte wenig darbietet, so steht dagegen den materiellen Bedürfnissen größtentheils noch ihre Geschichte bevor, oder vielmehr beginnt sie bereits, und die bestimmte und ernste Intention der allerhöchsten Regierung fängt schon an, in Ausführung zu kommen.

Das auffallendste äußere Bedürfniß ist die Verbesserung der Lokale, welche uns in dem bekannten gänzlich degradirten Zustande, der bis zur Unanständigkeit ging, übergeben worden sind. Es wird gegenwärtig schon an der so nothwendigen Aenderung gearbeitet, und das Lokal des Gymnasiums für seine Zwecke und für die Anständigkeit hergerichtet. In Ansehung solcher Anordnungen ist sich zu erinnern, daß die Studienanstalt eines Königreichs in einem weitläufigen Zusammenhange des Geschäftsganges steht, und daß Dispositionen hierüber nicht einzeln gemacht und erwartet werden können; ohnehin in der Verwickelung, welche die Substituirung neuer Verhältnisse an die Stelle älterer mit sich führt. Dessen ungeachtet geschieht jetzt nach dem kurzen Zeitraum von einigen Jahren mehr, als vorher in einem Zeitraume von funfzig Jahren, und vielleicht in einem längern, geschehen war.

In Ansehung weiterer äußerer Mittel ist anzuführen, daß der Rest des peyerischen Münzkabinets, nach allerhöchsten Befehlen, dem Gymnasium von der königlichen Stiftungs-Administration der Wohlthätigkeit extradirt worden ist. Der, den 11. November im Jahr 1761 verstorbene Konsulent, Isaak Peyer von Flaach und Haslach, hatte unter anderen Legaten ein vorzügliches Münz-Kabinet, an Metallgehalt von etwa zehntausend Gulden, an das vormalige Gymnasium gestiftet.

Leider war dieses niemals in den Besitz gesetzt worden; dadurch geschah es, daß etwa zwei Drittheile davon, und zwar darunter die vorzüglichsten Stücke, verkauft worden und abhänden gekommen sind. Der Rest, der an das Gymnasium gelangt ist, besteht noch in einem silbernen und vergoldeten Becher, fast einen Fuß hoch und nahe an vier Mark schwer, mit eingesetzten römisch-konsularischen Münzen; alsdann aus 215 Stück Goldmünzen und 653 Silbermünzen, alles zusammen an Werth 3013 Gulden $40\frac{3}{4}$ Kreuzer. Somit hat doch dieser Rest wenigstens, durch die Gerechtigkeit und Bethätigung der allergnädigsten Regierung, nach 48 Jahren endlich seine Bestimmung, der wohlmeinenden Absicht des auch hier dankbar zu erwähnenden Stifters gemäß, erreicht, an das Gymnasium gegeben zu werden, um daselbst, besonders in Beziehung auf die Geschichte, zum gemeinnützigen Gebrauche des Unterrichts zu dienen.

Bereits hat das königliche Generalkommissariat gnädigst öffentliche ehrende Erwähnung eines andern Zuwachses gethan, den das Gymnasium in seinen Lehrmitteln erhalten hat. Die Frau Bauerreis allhier hat nämlich demselben eine Sammlung von Mineralien zum Geschenk gegeben, welche ein systematisch geordnetes Kabinet ausmacht, wozu sie noch eine Sammlung der Altdorfer Versteinerungen, mit vielen Stücken der berühmten und zierlichen Sohlenhofer Petrifikationen, nebst manchen anderen hübschen einzelnen Exemplaren, gefügt hat. Den Dank, den wir der großmüthigen Geberin hier bringen, gebührt derselben um so mehr, nicht nur, weil sie die erste Wohlthäterin des Gymnasiums seit seiner Umformung ist, sondern auch, weil der Plan unserer Anstalt diesen Zweig der Wissenschaft nicht direkt in sich schließt, eine solche Sammlung also nicht unter die etatsmäßigen Bedürfnisse hätte aufgenommen werden können. Nun aber ist es durch das gütige, unaufgefordert gemachte Geschenk dieser Sammlung, besonders auch darum, weil sie ein Ganzes ausmacht, möglich geworden, unsere studierende Jugend in Extra-Stunden in diesen Theil der physischen Wissenschaft einzuführen, welcher das stille Gebähren der Natur in Steinen, dieß geheime Formiren betrachtet, das anspruchslos im Innern der Erde seine zierlichen Gestalten als eine Sprache des Schweigens niederlegt, welche das Auge erfreut, den verständigen Sinn zum Begriff aufreizt, und dem Gemüth ein Bild stiller, regelmäßiger, in sich geschlossener Schönheit giebt.

Eine andere Art der äußeren Mittel ist die Unterstützung derjenigen Studierenden unserer Anstalt, welchen es an äußeren Studienmitteln mangelt. Die vorherigen Schulsammlungen, die durch das Vehikel des Herumsingens vor den Häusern veranstaltet wurden, hatten hauptsächlich jenen Zweck. Durch diese wöchentlichen oder vierteljährigen Gaben, alsdann die Geschenke beim Weihnachtsingen, ferner durch besondere Gaben zur Osterzeit, zu denen die Herren Prediger als vormalige Inspektoren der Schulen von der Kanzel aufzufordern pflegten, hatte die Wohlthätigkeit der hiesigen Einwohner ihr Interesse für die Studienschulen und für den Zweck insbesondere an den Tag gelegt, mittellosen jungen Leuten von Anlagen und Fleiß es möglich zu machen, der Bestimmung ihrer Natur für's Studieren Genüge zu leisten. Wie vielen, von unbemittelten Eltern geboren, ist dadurch die Möglichkeit gereicht worden, sich über ihren Stand zu erheben oder sich in demselben zu erhalten, und Talente auszubilden, welche Armuth hätte entschlummern oder auch eine üble Richtung nehmen lassen! Wie viele würdige und berühmte Männer verdanken diesen Wohlthaten das Glück ihres Lebens, ihre höhere Brauchbarkeit für den Staat und ihre Mitbürger, und segnen noch diese Mildthätigkeit.

Durch die gnädigsten Befehle des Königlichen Generalkommissariats habe ich die Weisung erhalten, die in den verschiedenen Kassen der vormaligen Schulen bis Ende Aprils noch vorräthigen Reste der Sammlungen, und früher den Rest der letzten Rachtsing-Kollekte in Empfang zu nehmen, mit der Bestim-

mung, daß das, was bei der vormaligen Sebalder- und Lorenzer-Schule vorräthig wäre, den Studierenden der Gymnasial-Anstalt, was bei der vormaligen Spitaler-Schule, den Studierenden der Real-Anstalt zu Gute kommen solle. Die daraus für den Gymnasialfiskus sich ergebende Summe betrug:

1190 Fl. 6¼ Kr.

Hierunter ist jedoch auch einiges aus Schulstiftungen Eingegangene begriffen, welche von der Königlichen Stiftungs-Administration der Wohlthätigkeit hierher ausbezahlt worden sind.

Nach dem fernern gnädigsten Befehle des Königlichen Generalkommissariats sind auf die Vorschläge des Rektorats diesen Sommer

208 Fl. 13 Kr.

bereits an solche Schüler vertheilt worden (und an verwilligten Geld-Raten noch 36 Fl. 44 Kr. an sie zu vertheilen), welche nach den Zeugnissen und der Kenntniß der Lehrer von ihrer Lage eine Unterstützung verdienten. Diese bestand in baarem Gelde, in nöthigen Schulbüchern, die ihnen geliehen oder auch geschenkt wurden, und in Schreib-Materialien. Bei der jetzt erfolgten Promotion, wo das Bedürfniß neuer Schulbücher eintritt, erhält diese Verwendung nach der gnädigsten Intention des Königlichen Generalkommissariats, und der ursprünglichen Bestimmung dieser Gaben gemäß, ihre weitere Ausführung.

Auch nach dieser bereits eingeleiteten Ausgabe bleibt zwar die zu diesem Zwecke ferner verwendbare Summe noch nahmhaft; allein sie ist zugleich auch das Letzte, und die bisherige Weise der Zuflüsse hat aufgehört. — Nach den vorliegenden Rechnungen ließ das hiesige Publikum über 5000 Gulden jährlich, wovon die Nachtsing-Kollekte zur Weihnachtszeit allein 2300 bis 2500 Gulden betrug, in jenen freiwilligen Gaben den Schulen zufließen, und der beträchtlichste Theil davon kam den Schülern zu Gute; nach den Rechnungen von der letzten Zeit, wo bereits die Anzahl der Schüler, die solche Beneficien erhielten, gegen vorher vermindert war, ist dieser Theil auf 3597 Gulden anzusetzen. Wenn ein Quantum der vorherigen Beiträge für die Bedürfnisse des zum Kultus erforderlichen Personals und der Kantoreischulen fortgesetzt, und davon wohl schwerlich etwas auf die Schulen überfließen können wird; so würden wir zu der Mildthätigkeit der hiesigen Einwohner ein geringes Zutrauen hegen, wenn wir fürchten wollten, daß sie, die vorher so viel zur Unterstützung dürftiger Studierender beitrugen, nun auf einmal nach erfolgter Vervollkommnung der Unterrichtsanstalten gänzlich aufhören sollten, für diesen Zweck etwas zu thun. Wir dürfen diese Furcht um so weniger hegen, da die Kinder so vieler Eltern den Genuß der Verbesserung dieser Einrichtungen haben, und dabei zugleich den Vortheil des bisher, und, wie wir hoffen wollen, auch in Zukunft unentgeltlichen Unterrichts genießen. Ein weiterer Beweggrund wird die gnädige Anordnung seyn, daß nicht, wie vorher, jeder Schüler, ohne Unterschied der Bedürftigkeit und des Verdiensts, eine Gabe erhält, sondern nur an die wirklich Bedürftigen eine Vertheilung gemacht wird. — Möge diese Darstellung, welche diesen Gegenstand hier in Anregung bringt, nicht ohne Wirkung seyn, und edle Menschenfreunde ihre vorige Mildthätigkeit zum Besten nothdürftiger Studierender wieder aufnehmen. Die beschwerliche Einrichtung, für diesen Zweck mit der Gelegenheit des physisch ebenso als moralisch nachtheiligen Herumsingens zu sammeln, ist abgestellt; die Gaben erhalten nun eine um so freiwilligere Beschaffenheit, da sie, wie zur Osterzeit gewöhnlich war, deren an die Herren Prediger der verschiedenen Kirchen für die Schüler zu überschicken, nunmehr an das Studien-Rektorat übersendet werden können, welches sie mit gerührtem Danke für die Studierenden empfangen, die Vertheilung unter der gnädigen Aufsicht des Königlichen Generalkommissariats nach dem Gutachten und der Kenntniß der Lehrer von den Bedürfnissen veranstalten,

und jedes Jahr öffentliche Rechenschaft von der Einnahme und Verwendung geben wird.

Der Stand der Lehrer hat auch in diesem Jahre eine weitere neue Gnade Sr. Königlichen Majestät erfahren. Allerhöchst dieselben haben nämlich die Professoren an Lyceen, Gymnasial- und Realinstituten in die Klasse der Staatsbeamten zu setzen, und die Vortheile der Dienst-Pragmatik auf sie auszudehnen geruht, welche allerhöchste Huld wir mit dem devotesten Dank zu verehren, und darin einen neuen Beweggrund zum Eifer in der Erfüllung unserer Pflichten zu finden haben.

Von Veränderungen im Personale der Lehrer ist nur diese vorgegangen, daß wir von unserer Seite die Bestimmung unseres würdigen Kollegen, Herrn Professors Büchner, für eine Stelle an einer anderen Lehranstalt, zu bedauern haben, wo seine theoretischen und praktischen Einsichten in das pädagogische Fach einen weitern Wirkungskreis erhalten. Sein Pensum ist vom Anfang des Studienjahrs an Herrn Müller, einem durch seine schriftstellerischen Arbeiten sowohl, als durch seinen mündlichen Unterricht rühmlichst bekannten Lehrer der Mathematik, übertragen worden.

Es sind noch manche Punkte zurück, über welche es zweckmäßig seyn könnte, hier noch Einiges zu erwähnen, als den Organismus der Lokationen, der Promotionen, der Preisvertheilungen, von den Grundsätzen derselben, aber auch von den dabei eintretenden Zufälligkeiten zu sprechen. Aber ich habe die Aufmerksamkeit dieser hochansehnlichen Versammlung schon zu lange in Anspruch genommen, und gehe zu dem Hauptgegenstande dieses feierlichen Aktes über, nämlich die Fortgangsplätze der Studierenden bekannt zu machen, welche sie in ihren Klassen dieses Jahrs erhalten haben; es sind dabei die Jahres-Censuren, und dann besonders ihre Arbeiten in der öffentlichen Prüfung, zu Grunde gelegt worden. Die Lokation und diese Bekanntmachung derselben sey eine Belohnung für diejenigen, welche sich in ihrer

Auszeichnung auch dieses Jahr erhalten oder emporgeschwungen haben; so wie eine Ermahnung an die, welche zurückgeblieben, das nächste Jahr mehr Applikation und Fleiß anzuwenden.

Diejenigen, welche sich vorzüglich hervorthaten, und sich die besondere Zufriedenheit ihrer Vorgesetzten erwarben, haben eine nähere Auszeichnung nunmehr zu empfangen. Wie Sie Sich dieser Auszeichnung durch Ihre bisherigen Fortschritte, Fleiß und Betragen würdig machten, so bleiben Sie auch in Zukunft, zunächst für Ihre Mitschüler, und dann in weiteren Kreisen der Pflichten, ein Beispiel von Eifer für die Wissenschaft, von gesitteter Aufführung, von Achtung gegen Ihre Eltern, Lehrer und Vorgesetzte, und vornehmlich von Gehorsam gegen die Gesetze, von fester Anhänglichkeit an die Regierung, und treuer Ergebenheit gegen unsern König!

Am 2. September 1811.

Es hat, als der geendigte Studien-Kursus eröffnet wurde, eine Zeitlang zweifelhaft geschienen, ob wir noch diese Feierlichkeit der Preisevertheilung für die ganze Anstalt begehen würden, die wir heute zum dritten Mal begehen. Es kann nicht für unbescheiden gelten, jene Besorgnisse über eine bevorstehende Auflösung des Gymnasiums zu erwähnen, sie möchten nun Folge gehabt haben oder nicht; — da sie wenigstens diese öffentliche Wirkung zeigten, daß das Publikum eine solche Anstalt zur höhern, auf das Studium der klassischen Sprachen sich gründenden Bildung für ein Bedürfniß der hiesigen Stadt hält; ferner daß der Patriotismus und das Interesse für gemeinsame Angelegenheiten sich in seiner ganzen Thätigkeit äußert, so wie er eine Veranlassung findet, und eine Hoffnung hat, etwas Gutes zu bewirken. Was die neueren Zeitumwälzungen so häufig herbeigeführt haben, Gleichgültigkeit, Hoffnungslosigkeit und den Verlust des sonst so mächtigen Glaubens, daß der Bürger für das allgemeine Beste auch seines Orts wirksam seyn könne, — welcher Anblick des verscheuchten Interesses für das Gemeinsame und des untergegangenen öffentlichen Lebens schmerzhaftere Gefühle erregen kann, als jener Anblick der Leichname von Städten und der Ruinen ehemals berühmter Mauern und Häuser, welchen Cicero's Freund diesem zum Trost vor die Vorstellung

führte; — dieser Anblick wird erfreulich unterbrochen durch die Erscheinung einer regsamen Theilnahme, wenn eine für nützlich gehaltene öffentliche Einrichtung in Gefahr zu seyn scheint. Wie diese Stadt den Mitbürgern, deren Eifer und Thätigkeit hierbei mitgewirkt hat, ihre dankbare Empfindung nicht versagt haben wird, so auch nicht den öffentlichen Stellen, welche diese Bestrebungen unterstützt haben, am wenigsten aber der Gerechtigkeit und Gnade der allerhöchsten Regierung, wenn die vollständige Begründung und Erhaltung unserer Anstalt vollendet seyn wird.

Diese neue Begehung der Preisvertheilungsfeierlichkeit, als welche mir die Pflicht auflegt, durch eine öffentliche Rede zur Verständigung des Publikums über die Natur und den Gang unserer Anstalt und über ihre Beziehung auf dasselbe beizutragen, verschafft mir die Möglichkeit, eine fernere wichtige Seite zu berühren, welche in einer öffentlichen Unterrichtsanstalt in Betracht kommt, nämlich das Verhältniß der Schule und des Schulunterrichts zur sittlichen Bildung des Menschen überhaupt; von der Natur dieses Verhältnisses hängt die Bedeutung und Beurtheilung mancher Einrichtungen und Verfahrungsweisen in derselben ab. Da, wie ich schon sonst bemerkt, die Disciplin und moralische Wirksamkeit der Schule sich nicht auf den ganzen Umfang der Existenz eines Schülers erstrecken kann, weil ihr nicht dieser ganze Umfang anvertraut ist; so wird ihre Wirksamkeit eines Theils hierdurch beschränkt, andern Theils aber erhält sie eine besondere Gestalt, und die Schule wird gerade durch diese Trennung zu einer eigenthümlichen Sphäre.

Wir sind häufig gewohnt, dasjenige vornehmlich als wirksam anzusehen, was eine direkte Absicht zur Hervorbringung eines Zwecks zeigt, und daher die moralische Wirkung zu ausschließlich von unmittelbaren Belehrungen, von der unmittelbaren Zucht der Sitten, und dem Beispiele zu erwarten. Es ist aber auch die mittelbare Wirkung nicht zu übersehen,

welche der Unterricht in Künsten und Wissenschaften hierin ausübt. Ferner ist eine andere Seite fast noch wichtiger, welche auch der Schule in Rücksicht auf Grundsätze und Handlungsweisen zukommt, die Seite nämlich, nach welcher Grundsätze und Handlungsweisen nicht sowohl in bewußter Reflexion an den Geist gebracht werden, als vielmehr ein substantielles Element sind, in welchem der Mensch lebt, und wonach er seine geistige Organisation bequemt und richtet, inwiefern die Grundsätze mehr als Sitte an ihn kommen und Gewohnheiten werden.

Was das Erste, die direkte Belehrung über moralische Begriffe und Grundsätze betrifft, so macht sie einen wesentlichen Theil unseres Unterrichts aus; auch der beiläufige Inhalt dessen, woran die Jugend für die Erlernung der Sprachen geübt wird, enthält größtentheils solche Begriffe, Lehren und Beispiele. Man konnte über das viele moralische Gerede, das man aus so mancherlei Triebfedern allenthalben treiben sieht, wohl unwillig werden, und bestimmte moralische Belehrung für überflüssig halten, weil bei solchem Wissen und Reden häufig alle übeln Leidenschaften, kleine Empfindungen und vornehmlich moralischer Eigendünkel Platz haben kann. Es bleibt aber darum nicht weniger wichtig, nicht lediglich auf die natürliche Entwickelung des Guten aus dem Herzen, und auf die Angewöhnung durch das Beispiel ohne Reflexion, sich zu verlassen, sondern das Bewußtseyn mit den sittlichen Bestimmungen bekannt zu machen, die moralischen Reflexionen in ihm zu befestigen, und es zum Nachdenken darüber anzuleiten. Denn an diesen Begriffen haben wir die Gründe und Gesichtspunkte, aus denen wir uns und Anderen über unsere Handlungen Rechenschaft geben, die Richtungslinien, die uns durch die Mannigfaltigkeit der Erscheinung und das unsichere Spiel der Empfindungen hindurch leiten. Es ist der Vorzug des Selbstbewußtseyns, daß es statt der Festigkeit des thierischen Instinkts einer Seits willkürlich und zufällig in seinen Bestimmungen ist, und anderer

Seits dieser Willkür aus sich selbst durch seinen Willen Schranken setzt. Das Feste und Bindende nun gegen das Unstäte und die Widersprüche jener Seite sind die sittlichen und dann noch mehr die religiösen Bestimmungen, von denen wir jedoch für jetzt nicht sprechen. Ohne sie fällt das Allgemeingültige, das, was der Mensch soll, und das Zufällige, was ihm für den Augenblick beliebte, in die gemeinschaftliche Form eines Solchen, das er mag.

Es ist eins der Vorurtheile, welche durch die Aufklärung der neuern Zeit verbreitet worden, — wie sie denn zu häufig gute alte Sitten und tiefe Grundsätze darum, weil sie solche nicht verstand, mit oberflächlichen, werthlosen, ja verderblichen Maximen vertauscht hat, — daß der Jugend moralische Begriffe und Sätze, wie auch religiöse Lehren, nicht früh beigebracht werden müssen, darum, weil sie solche nicht verstehe, und nur Worte ins Gedächtniß bekomme. Die Sache aber näher betrachtet, so ist leicht zu bemerken, daß die sittlichen Begriffe von dem Kinde, von dem Knaben, dem Jünglinge, nach Maaßgabe ihres Alters, wohl verstanden werden; und unser ganzes Leben ist nichts weiter, als ihre Bedeutung und Umfang immer tiefer verstehen zu lernen, aus neuen und immer neuen Beispielen und Fällen sie herausspiegeln zu sehen, und nur so das Vielbefassende ihres Sinnes, das Bestimmte ihrer Anwendung immer entwickelter zu erkennen. In der That, wenn man, um den Menschen damit bekannt zu machen, warten wollte, bis er die sittlichen Begriffe in ihrer ganzen Wahrheit zu fassen völlig fähig wäre, so würden Wenige, und diese Wenigen kaum vor dem Ende ihres Lebens diese Fähigkeit besitzen. Der Mangel an sittlicher Reflexion wäre es selbst, der die Bildung dieser Fassungskraft, wie des sittlichen Gefühles verzögerte. Es ist damit derselbe Fall wie mit anderen Vorstellungen und Begriffen, deren Verstehen gleichfalls mit einer unverstandenen Kenntniß anfängt, und es wäre die nämliche Forderung, daß nur ein Feldherr das Wort

Schlacht kennen sollte, weil nur er wahrhaft wisse, was eine solche sey.

Es ist aber nicht bloß ums Verstehen zu thun, sondern moralische Begriffe und ihr Ausdruck sollen auch eine Festigkeit in der Vorstellung des Gemüths erhalten; zu dem Ende aber müssen sie früh eingeprägt werden; sie enthalten die Grundzüge und die Grundlage einer innern, höhern Welt, und in der Jugend befestigt, machen sie einen Schatz aus, welcher Leben in ihm selbst hat, in sich fortwurzelt und fortwächst, der sich an der Erfahrung bereichert, und auch für die Einsicht und Ueberzeugung immer mehr bewährt.

Ferner ist auch formelle Bildung zum sittlichen Handeln nothwendig; denn es gehört zu einem solchen Handeln die Fähigkeit, den Fall und die Umstände richtig aufzufassen, die sittlichen Bestimmungen selbst wohl von einander zu unterscheiden, und die passende Anwendung von ihnen zu machen. Diese Fähigkeit ist es aber gerade, welche durch den wissenschaftlichen Unterricht gebildet wird; denn er übt den Sinn der Verhältnisse, und ist ein beständiger Uebergang in der Erhebung des Einzelnen unter allgemeine Gesichtspunkte, und umgekehrt in der Anwendung des Allgemeinen auf das Einzelne. Die wissenschaftliche Bildung hat überhaupt die Wirkung auf den Geist, ihn von sich selbst zu trennen, aus seinem unmittelbaren natürlichen Daseyn, aus der unfreien Sphäre des Gefühls und des Triebs heraus zu heben, und in den Gedanken zu stellen, wodurch er ein Bewußtseyn über die sonst nur nothwendige, instinktartige Rückwirkung auf äußere Eindrücke erlangt, und durch diese Befreiung die Macht über die unmittelbaren Vorstellungen und Empfindungen wird; welche Befreiung die formelle Grundlage der moralischen Handlungsweise überhaupt ausmacht.

Die Schule bleibt aber nicht bei diesen allgemeinen Wirkungen stehen; sie ist auch ein besonderer sittlicher Zustand, in welchem der Mensch verweilt, und worin er durch Gewöhnung an wirkliche Verhältnisse praktisch gebildet wird. Sie ist eine Sphäre, die ihren eigenen Stoff und Gegenstand, ihr eigenes Recht und Gesetz, ihre Strafen und Belohnungen hat, und zwar eine Sphäre, welche eine wesentliche Stufe in der Ausbildung des ganzen sittlichen Charakters ausmacht. Die Schule steht nämlich zwischen der Familie und der wirklichen Welt, und macht das verbindende Mittelglied des Uebergangs von jener in diese aus. Diese wichtige Seite ist näher zu betrachten.

Das Leben in der Familie nämlich, das dem Leben in der Schule vorangeht, ist ein persönliches Verhältniß, ein Verhältniß der Empfindung, der Liebe, des natürlichen Glaubens und Zutrauens; es ist nicht das Band einer Sache, sondern das natürliche Band des Bluts; das Kind gilt hier darum, weil es das Kind ist; es erfährt ohne Verdienst die Liebe seiner Eltern, so wie es ihren Zorn, ohne ein Recht dagegen zu haben, zu ertragen hat. — Dagegen in der Welt gilt der Mensch durch das, was er leistet: er hat den Werth nur, insofern er ihn verdient. Es wird ihm wenig aus Liebe und um der Liebe willen; hier gilt die Sache, nicht die Empfindung und die besondere Person. Die Welt macht ein von dem Subjektiven unabhängiges Gemeinwesen aus; der Mensch gilt darin nach den Geschicklichkeiten und der Brauchbarkeit für eine ihrer Sphären, je mehr er sich der Besonderheit abgethan, und zum Sinne eines allgemeinen Seyns und Handelns gebildet hat.

Die Schule nun ist die Mittel-Sphäre, welche den Menschen aus dem Familienkreise in die Welt herüberführt, aus dem Naturverhältnisse der Empfindung und Neigung in das Element der Sache. In der Schule nämlich fängt die Thätigkeit des Kindes an, wesentlich und durchaus eine ernsthafte Bedeutung zu erhalten, daß sie nicht mehr der Willkür und dem Zufall, der Lust und Neigung des Augenblicks anheimgestellt ist; es lernt sein Thun nach einem Zwecke und nach Regeln

bestimmen; es hört auf, um seiner unmittelbaren Person willen, und beginnt nach dem zu gelten, was es leistet, und sich ein Verdienst zu erwerben. In der Familie hat das Kind im Sinne des persönlichen Gehorsams und der Liebe recht zu thun; in der Schule hat es im Sinne der Pflicht und eines Gesetzes sich zu betragen, und um einer allgemeinen, bloß formellen Ordnung willen dieß zu thun und Anderes zu unterlassen, was sonst dem Einzelnen wohl gestattet werden könnte. In der Gemeinschaft mit Vielen unterrichtet, lernt es sich nach Anderen richten, Zutrauen zu anderen ihm zunächst fremden Menschen, und Zutrauen zu sich selbst in Beziehung auf sie, erwerben, und macht darin den Anfang der Bildung und Ausübung socialer Tugenden.

Es tritt hiermit nunmehr für den Menschen die zweifache Existenz ein, in welche sein Leben überhaupt zerfällt, und zwischen deren in Zukunft härteren Extremen er es zusammen zu halten hat. Die erste Totalität seines Lebensverhältnisses verschwindet; er gehört jetzt zwei abgesonderten Kreisen an, deren jeder nur Eine Seite seiner Existenz in Anspruch nimmt. Außer dem, was die Schule an ihn fordert, hat er eine von ihrem Gehorsam freie Seite, die Theils noch dem häuslichen Verhältnisse, Theils aber auch seiner eigenen Willkür und Bestimmung überlassen ist. So wie er damit zugleich eine durch das bloße Familienleben nicht mehr bestimmte Seite und eine Art von eigenem Daseyn und besondere Pflichten erhält.

Eine von den Folgen, die sich aus der betrachteten Natur dieses Verhältnisses ergeben, betrifft den Ton und die äußere Behandlungsweise, wie auch den Umfang der Disciplin, der in einer Anstalt, wie die unsrige ist, ausgeübt werden kann. Die Begriffe, was unter Zucht, und Schulzucht insbesondere, zu verstehen sey, haben sich im Fortgange der Bildung sehr geändert. Da die Erziehung immer mehr aus dem richtigen Gesichtspunkte betrachtet worden ist, daß sie wesentlich mehr Unterstützung als Niederdrückung des erwachenden Selbstgefühls, eine Bildung zur Selbstständigkeit seyn müsse; so hat sich in den Familien ebenso sehr, als in den Erziehungsanstalten, die Manier immer mehr verloren, in Allem, was es sey, der Jugend das Gefühl der Unterwürfigkeit und der Unfreiheit zu geben, auch in dem, was gleichgültig ist, sie einer andern, als ihrer eigenen Willkür gehorchen zu machen, — leeren Gehorsam um des Gehorsams willen zu fordern, und durch Härte zu erreichen, wozu bloß das Gefühl der Liebe, der Achtung und des Ernsts der Sache gehört. — So muß also auch von den Studierenden unserer Anstalt Ruhe und Aufmerksamkeit in den Lehrstunden, gesittetes Betragen gegen die Lehrer und Mitschüler, Ablieferung der aufgegebenen Arbeiten, und überhaupt der Gehorsam gefordert werden, der zur Erreichung des Studienzwecks nothwendig ist. Aber es ist damit zugleich verbunden, daß das Benehmen über gleichgültige Dinge, die nicht zur Ordnung gehören, freigelassen wird. In der Geselligkeit des Studierens, in dem Umgange, dessen Band und Interesse die Wissenschaft und die Thätigkeit des Geistes ist, paßt am wenigsten ein unfreier Ton; eine Gesellschaft von Studierenden kann nicht als eine Versammlung von Famulis betrachtet werden, noch sollen sie die Miene und das Benehmen von solchen haben. Die Erziehung zur Selbstständigkeit erfordert, daß die Jugend frühe gewöhnt werde, das eigene Gefühl von Schicklichkeit und den eigenen Verstand zu Rathe zu ziehen, und daß ihr eine Sphäre freigelassen sey, unter sich und im Verhältnisse zu älteren Personen, worin sie ihr Betragen selbst bestimme.

Außer dieser Liberalität folgt aus dem Vorhergehenden auch die Begrenzung des Umfangs der Disciplin, den die Schule ausüben kann. Der Studierende steht nur mit Einem Fuße in der Schule, und insofern die Verantwortlichkeit für sein Privat-Betragen noch nicht ganz allein ihm zufällt, so sind es nicht die Lehrer, welche auch für die specielle Aufführung der Schüler,

außerhalb des Studienhauses und des Unterrichts, von dem Publikum in Anspruch genommen werden können. Nicht nur befinden sich die Studierenden den größern Theil ihrer Zeit unter anderen mächtigen Einflüssen, und die Schule muß sich mit der oben angegebenen allgemeinern Wirksamkeit begnügen, sondern überhaupt treten sie außer dem Studienhause unter die Gewalt der Eltern, oder derer, die der Eltern Stelle bei ihnen vertreten, zurück; es steht bei diesen, welche Freiheit sie ihren Kindern gestatten, welchen Umgang sie ihnen erlauben, welchen Aufwand und welche Arten von Vergnügungen sie ihnen zugestehen wollen. Bei einem Benehmen von Studierenden, das man zu tadeln findet, kann gesagt werden: Es sind Schüler der Studien-Institute, die sich so betragen; oder aber: Es sind Kinder dieser Eltern, Söhne dieser Zeit. Um im Urtheil gerecht zu seyn, ist darauf zu sehen, welche Rücksicht bei einem besondern Falle die wesentliche ist.

So theilt sich die Schule mit der Familie in das Leben der Jugend; es ist höchst nöthig, daß sie sich gegenseitig nicht hindern, die eine nicht die Autorität und die Achtung der andern schwächt, sondern daß sie vielmehr einander unterstützen und zusammen wirken, um den gemeinsamen, so wichtigen Zweck zu erreichen.

Auf der andern Seite hat die Schule ein Verhältniß zur wirklichen Welt, und ihr Geschäft ist, die Jugend zu derselben vorzubereiten. Die wirkliche Welt ist ein festes in sich zusammenhängendes Ganze von Gesetzen und das Allgemeine bezweckenden Einrichtungen; die Einzelnen gelten nur, insoweit sie diesem Allgemeinen sich gemäß machen und betragen, und es kümmert sich nicht um ihre besonderen Zwecke, Meinungen und Sinnesarten. In dieses System der Allgemeinheit sind aber zugleich die Neigungen der Persönlichkeit, die Leidenschaften der Einzelnheit und das Treiben der materiellen Interessen verflochten; die Welt ist das Schauspiel des Kampfs beider Seiten mit

einander. In der Schule schweigen die Privat-Interessen und Leidenschaften der Eigensucht; sie ist ein Kreis von Beschäftigungen, vornehmlich um Vorstellungen und Gedanken. — Wenn aber das Leben der Schule leidenschaftsloser ist, so entbehrt es zugleich das höhere Interesse und den Ernst des öffentlichen Lebens; es ist nur eine stille, innere Vorbereitung und Vorübung zu demselben. Was durch die Schule zu Stande kommt, die Bildung der Einzelnen, ist die Fähigkeit derselben, dem öffentlichen Leben anzugehören. Die Wissenschaft, die Geschicklichkeiten, die erworben werden, erreichen erst ihren wesentlichen Zweck in ihrer außer der Schule fallenden Anwendung. Sie kommen ferner in der Schule nur insofern in Betracht, als sie von diesen Kindern erworben werden; die Wissenschaft wird darin nicht fortgebildet, sondern nur das schon Vorhandene und zwar erst nach seinem elementarischen Inhalte erlernt; und die Schulkenntnisse sind etwas, das Andere längst wissen. Die Arbeiten der Schule haben nicht ihr vollständiges Ende in sich selbst, sondern legen nur den Grund zur Möglichkeit eines andern, des wesentlichen Werks.

Wenn aber der Inhalt der Sache, der in der Schule gelernt wird, etwas längst Fertiges ist, so sind dagegen die Individuen, die erst dazu gebildet werden, noch nicht etwas Fertiges; es kann diese Vorarbeit, die Bildung, nicht einmal vollendet, nur eine gewisse Stufe erreicht werden. Wie nun das, was im Kreise einer Familie vorgeht, vornehmlich nur innerhalb derselben sein Interesse und seinen Werth hat, insofern es nur der Werth und das Interesse dieser Individuen ist; so haben die Arbeiten der Schule, auch ihre Urtheile, ihre Auszeichnungen und Bestrafungen, eine relative Wichtigkeit, und ihre vornehmste Gültigkeit innerhalb dieser Sphäre. Die Jugend ist in der Schule im Streben begriffen; wer in ihr zurückbleibt, hat immer noch die allgemeine Möglichkeit der Besserung vor sich; die Möglichkeit, daß er seinen Standpunkt, sein eigentliches Interesse,

nur noch nicht gefunden, oder auch nur den Zeit-Moment noch nicht erreicht hat, in welchem es mit ihm durchbricht. Umgekehrt zeichnet sich zuweilen Anfangs ein junger Mensch aus, und macht schnelle Fortschritte in den Anfangsgründen, aber bei der eintretenden Forderung, tiefer einzudringen, bleibt er zurück, und gleicht dem Felsen, auf dem der Saamen zuerst fröhlich aufging, aber bald verdorrte; da hingegen ein anderer oft lange Zeit wie ein unaufgeschlossener Kern erscheint, langsam in seinem Auffassen und Fortschreiten, in den sich aber Alles tief hineingräbt, und in ihm herumwurzelt, und der dann wie mit einem Male zur Aeußerung und Leichtigkeit durchdringt.

Das Urtheil, das die Schule fällt, kann daher so wenig etwas Fertiges seyn, als der Mensch in ihr fertig ist. Die allerhöchste Regierung hat darum befohlen, daß erstens die Censuren der Schüler nicht öffentlich bekannt gemacht werden sollen; zweitens, daß ausdrücklich, indem sie den Schülern vorgelesen werden, dabei zu erklären sey, sie seyen als die freien Urtheile ihrer Lehrer über sie anzusehen; es komme diesen Urtheilen aber „kein unmittelbarer Einfluß auf die künftige Lebensbestimmung und die dereinstige Stellung in der politischen Verfassung zu." Denn wie die Arbeit der Schule Vorübung und Vorbereitung ist, so ist auch ihr Urtheil ein Vorurtheil, eine so wichtige Präsumtion es giebt, so ist es nicht schon etwas Letztes.

Am Ende des Schuljahrs werden die Hauptlokation, die Bestimmung des Fortgangsplatzes eines Jeden in seiner Klasse, und die Promotionen in höhere Klassen vorgenommen. Auch sie sind Urtheile, und zwar die öffentlichen aber nur allgemeinen Urtheile über das, was die Schüler geleistet haben. Das noch Unbeständige, das in dieser Welt des Werdens herrscht, zeigt sich dabei auffallend; aus der Vergleichung der Lokationen mehrerer Jahre ersieht man leicht, wie Einige sich emporgeschwungen haben, Andere zurückgeblieben sind. — Ich füge noch eine weitere Bemerkung über die Auszeichnung hinzu, die

in höheren Fortgangsplätzen liegt, und was bei ihrer Schätzung in Rücksicht zu kommen hat. Eigentlich können nämlich nur junge Leute, die von gleichem Alter sind, mit einander verglichen werden, und den Vorzug hat der, welcher unter denen seines Alters voraus ist. In einer Klasse sind aber nicht gerade solche beisammen, sondern dieß hat von den gemachten Fortschritten, auch von dem Alter bei dem Eintritt in die Anstalt, abgehangen. Wenn nun diejenigen sich auszeichnen, die älter sind, als der größere Theil derselben Klasse, so ist dieß nur ein sehr relativer Vorzug. Wenn dagegen Jüngere unter Aelteren auch nur mittlere Plätze behaupten, so ist der Vorzug, den sie haben, natürlich bei Weitem größer.

Ohnehin ist zu erinnern, daß in den höheren Klassen der Fortgangsplatz immer mehr seine Bedeutung verliert; im Fortrücken durch die verschiedenen Klassen reinigt sich der Bestand nach und nach durch das Uebergehen zum Gewerbe oder in andere Anstalten. Da mit Ernst darauf gehalten wird, daß Jeder leiste, was in seiner Klasse gefordert wird, und eine passive Anwesenheit und unmotivirtes Fortrücken nicht Statt findet; so fühlen diejenigen, die hinter den Forderungen ihrer Klasse zurückbleiben, eine Unbehaglichkeit und ihre Unangemessenheit zu der Bestimmung der Anstalt, und sehen sich nach anderen Bestimmungen um, so daß diese Wirkung der Schule ein amtliches Einschreiten und Ausweisen größtentheils von selbst überflüssig macht. Wer also in die höheren Klassen aufgenommen worden, hat im Ganzen die Prüfung ausgehalten, und seine Tüchtigkeit erprobt, auf dem Vorbereitungswege zum Studieren weiter fortgehen zu können.

Ich habe hierbei auf eine andere scheinbare Ungleichheit aufmerksam zu machen. Es kann nämlich der Fall seyn, wie er es auch wirklich ist, daß sich Schüler in einer höhern Klasse befinden, die weiter zurück sind, als andere in einer niedrigern Klasse. Wenn nämlich solche, die im Alter schon vorgerückt

sind, wo nicht besondere, doch hinlängliche Tüchtigkeit für die höhere Klasse besitzen, so werden sie bei der Aufnahme dahin versetzt, oder auch, wenn die sonstige Einrichtung, wie beim zweiten Kursus einer zweijährigen Klasse, es erlaubt, befördert; hingegen wird mit denjenigen, die von gleichen Fortschritten, aber im Alter noch zurück sind, nicht geeilt, weil sie die gehörige Zeit zur Erwerbung nicht nur einer hinlänglichen, sondern einer vollständigen Tauglichkeit haben; auch weil ihnen die sonstige Reife der Ueberlegung und des Benehmens abgeht, in Rücksicht welcher sich das Alter auch bei ausgezeichneten Köpfen nicht verleugnet. Es gilt dabei als Hauptgrundsatz, nicht in höhere Klassen zu eilen; denn die Sicherheit und Festigkeit in den Anfangsgründen ist eine Hauptbedingung, um für das Höhere fähig zu seyn, aber erlernt sich nicht mehr in späterem Alter oder in Schulen, worin man nicht mehr dabei verweilen kann.

Das erwähnte Mißverhältniß zwischen dem Alter der Schüler, und der Klasse, in der sie sich befinden, rührt vornehmlich auch von demjenigen Alter her, mit welchem sie in die Anstalt eintraten. Dieser Umstand führt mich auf eine für die Eltern sehr wichtige Rücksicht, auf den Wunsch nämlich, daß sie ihre Kinder, die sie unserer Anstalt anvertrauen wollen, doch ja zeitig genug, im achten, neunten, spätestens im zehnten Jahre, den Anfang des Unterrichts machen lassen. Sie haben sich nämlich zu erinnern, daß die Dauer des ganzen vorgeschriebenen Kursus in der Regel zehn, und mit den Vorbereitungsklassen eilf bis zwölf Jahre beträgt, daß ein Anfänger, ob er gleich von einem gewissen Alter ist, nicht in einer obern, sondern nur in einer Anfangs-Klasse anfangen kann, und daß bei dem innigen Zusammenhange der Fortgangsstufen keine Klasse übersprungen werden darf. — Es ist nachtheilig für junge Leute von eilf, zwölf oder gar noch mehreren Jahren, wenn sie, um ihres Zurückbleibens im Lateinischen willen, in die untersten Klassen gesetzt werden müssen, während sie um ihres Alters und um ihrer

schon gemachten Fortschritte willen in anderen Gegenständen eines viel vorgerückteren Unterrichts fähig wären, als hier ertheilt werden kann. Dadurch, daß in einigen Klassen der Kursus zweijährig ist, ist zwar die höchst erwünschte Gelegenheit vorhanden, einen solchen, der das Versäumte noch schnell nachholt, rascher vorrücken zu lassen; aber wer etwa im dreizehnten Jahre, oder gar noch später, den Kursus in der Anstalt erst beginnt, ist, andere Nachtheile nicht gerechnet, auch in diesem, daß er erst zwei, drei, selbst vier Jahre später die Universität beziehen kann, als es ohne die frühere Vernachlässigung geschehen könnte. Ich wünschte daher diese Aufforderung allen Eltern hörbar machen zu können, die ihre Kinder dem Studium bestimmen, oder sie wenigstens in den Elementen der unserer Anstalt eigenen Bildung unterrichten lassen wollen, bei den Forderungen, die gegenwärtig an Studierende gemacht werden, es mit dem Anfange des Unterrichts ja nicht zu lange anstehen zu lassen.

Es ist noch übrig, das Wenige, was die äußeren Schicksale der Anstalt im verflossenen Studienjahre betrifft, zu erwähnen. Zuerst habe ich das Zeichen anzuführen, welches unsere Anstalt von der allerhöchsten Aufmerksamkeit auf sie darin erhalten hat, daß bei der Unter-Primärklasse zur Unterstützung des so verdienten Klassen-Lehrers, den Krankheitsumstände an seiner vollen Thätigkeit hindern, der Studienlehramts-Kandidat Meyerlein, längst in hiesiger Stadt durch seine Beschäftigung mit dem Jugendunterricht erprobt, als Aushülfslehrer allergnädigst angestellt worden ist.

Ich erwähne ferner, daß in diesem Jahre der Anfang zur Anschaffung eines physikalischen Kabinets gemacht werden konnte; außer der Kosmographie in der Mittel-Klasse ist daher das erste Mal ein Kursus der Experimentalphysik in der Ober-Klasse gegeben worden, der im folgenden Jahre,

wenn das Kabinet die größere Vollständigkeit erlangt haben wird, gleichfalls noch vollständiger werden soll.

Von einer andern interessanten Uebung, die dieß Jahr eingeführt wurde, dem öffentlichen Deklamiren, hat das Publikum so eben eine kleine, noch als Anfang zu betrachtende Probe gesehen; wenn der Unterricht darin erst mehr bethätigt seyn wird, so ist sich mehr äußerer Anschein und viele innere Wirkung zu versprechen. Ein richtiges verständiges Lesen erfordert verständigen, feinen Sinn und vieles Studium; es läßt sich sehr viel daran anknüpfen, oder es setzt vielmehr sehr viel voraus. Die mit Reflexion verbundene Uebung darin ist, bei näherer Erwägung, — die jedoch hier nicht ausgeführt werden kann, — so hoch zu schätzen, daß vielleicht der größte Theil des gewöhnlichen Belehrens und Erklärens, in Volks- wie in Studienschulen, dadurch erspart, und ganz die Gestalt jenes Unterrichts annehmen könnte, und daß wir wünschen und hoffen dürfen, diesen Unterrichtsgegenstand, wenn er erst mehr studiert worden, als ein Hauptbildungsmittel behandelt und geübt zu sehen.

Ich habe ferner die dankbare Anführung eines Geschenks nicht zu vergessen, das unsere Bibliothek durch die Güte des Königlichen Ober-Finanz-Raths Herrn Roth in München erhalten hat; wie auch andern Zuwachs unseres Mineralien-Kabinets, den wir, wie das Ganze, der Liebe für die Jugend und ihren Unterricht verdanken; wie zu hoffen ist, wird diese Sammlung im nächsten Jahre in den äußern Stand kommen, um zum Unterricht gebraucht zu werden.

Endlich ist zu erwähnen, daß der Fiskus, der zur Unterstützung der bedürftigen Schüler der Gymnasial- und Real-Anstalt bestimmt ist, in Ansehung eines bleibenden Zuflusses Konsistenz und gesicherte Fortdauer erhalten hat; ein Theil der vierteljährigen Bürger-Subscription, die an die Stelle der vormaligen, vornehmlich den Studienschülern gewidmeten Schulsammlungen getreten ist, ist demselben zugewendet worden, und die

vollendete Ausscheidung der für den gleichen Zweck vorhandenen Stiftungen wird ihm einen anderweitigen regulairen Zufluß verschaffen. Dieses Jahr betragen die Stipendien aus jenem Fond, die an Schüler der Gymnasial-Anstalt, an Geld von dem Königlichen Kommissariat gnädigst verwilligt und ausbezahlt worden sind, 456 Fl. 44 Kr., mit Inbegriff von 36 Fl. 44 Kr., die noch auf die Verwilligung des vorigen Jahres kommen. Ferner sind 75 Fl. 58 Kr. auf ausgetheilte Schulbücher und Schreib-Materialien verwendet worden. Die zweckmäßigere Verwendung, nämlich an wirklich dürftige, zum Studieren bestimmte Schüler, macht es möglich, ihnen beträchtlichere, als vorhin, und dadurch wahrhafte Hülfe zu gewähren; wie denn die Raten an die Einzelnen 40, 60, 100 Fl. betrugen. Gesegnet seyen dafür die frommen Voreltern, die für solche edle Zwecke Stiftungen gemacht; gesegnet die lebenden Mitbürger, die für dieselbe Absicht Beiträge geben; endlich die Königliche Regierung, welche nach Ihrer Gerechtigkeit die auf den Willen der Stifter und der Kontribuenten gegründete Verwendung bewirkt und immer mehr regularisirt.

Ebenso hoffnungsvoll dürfen wir der nächstbevorstehenden supplementarischen oder gleichsam zweiten Begründung der Gymnasial-Anstalt entgegen sehen, indem die allerhöchsten Entschließungen über die Festsetzung des Etats und des Fonds der Anstalt erwartet werden, denen wir nicht durch voreilige Erwähnungen vorgreifen dürfen.

Am Ende eines Studienjahrs machen die Prüfungen vor dem Publikum sichtbar, was in den verschiedenen Klassen der Anstalt geleistet worden. In der Preisvertheilungsfeierlichkeit treten wir noch öffentlicher auf. Hier stehen an einer Seite die Eltern und Angehörigen, an der andern die königliche Autorität; Familie und Staat vereinigen ihr Interesse. In den ertheilt werdenden Auszeichnungen erblickt die Familie, die ihre Söhne in der Schule sich entwachsen sieht, die günstige Vorbe-

deutung des sich gründenden Glücks derselben; der Staat, der sie sich zuwachsen sieht, die Vorbedeutung ihrer Brauchbarkeit. Für Euch, die Ihr hier aus der Hand des Königlichen Kommissariats eine Auszeichnung erhaltet, beginnt darin eine öffentliche Anerkennung dessen, was Ihr geleistet; Ihr fangt damit an, aus dem stillen Kreise der Schule in eine Beziehung zum Publikum und zum Staate zu treten. Die Auszeichnungen sind noch nicht ein letztes Urtheil, aber eine verdiente Belobung Eures Fleißes, der Applikation und des Betragens im verflossenen Jahre, und eine Ermunterung und Aufforderung für die Zukunft, die Erwartung, die Ihr bei Euren Familien und beim Staate erweckt habt, zu erfüllen, damit Euch die Auszeichnungen nicht einst zum Vorwurf werden, sondern vielmehr angenehme Rückerinnerungen an die früheren Stufen bleiben, deren auch das folgende Leben sich würdig zu erhalten hat.

Am 2. September 1813.

Das Ende eines Studienjahres fordert schon an und für sich selbst dazu auf, und die allerhöchsten Befehle haben es angeordnet, an einem solchen Schlusse auf das, was im Laufe des Jahres gethan worden und geschehen ist, einen Rückblick zu werfen, und die Resultate der jährlichen Bemühung zu betrachten. Der Verlauf der Jahre ist *für die Anstalt* bloße Dauer; *für die Lehrer* ein sich wiederholender Kreislauf ihres Geschäfts; *für die Schüler* aber vornehmlich ein fortschreitender Gang, der sie jedes Jahr auf eine neue Stufe erhebt. — Da der im Druck erscheinende Jahresbericht dasjenige enthält, was zur Geschichte unserer Anstalt im verflossenen Jahre gerechnet werden kann, so bedarf es hier nur weniger Worte.

Für eine Anstalt ist es ohnehin das größte Glück, wenn sie keine Geschichte, wenn sie bloß Dauer hat. *Das Bessere tödtet das Gute*, — ist ein sinnvolles Sprichwort; es drückt aus, daß das Streben nach dem Bessern, wenn es zur Sucht wird, das Gute nicht zu Stande, nicht zur Reife kommen läßt. Wenn Gesetze und Einrichtungen, die den festen Grund und Halt für das Wandelbare ausmachen sollen, selbst wandelbar gemacht werden, woran soll das an und für sich Wandelbare sich halten? Auch allgemeine Einrichtungen sind freilich in einem Fortschreiten begriffen, aber dieses Fortschreiten ist langsam;

ein einzelnes Jahr ist hierin unbedeutend; Veränderungen derselben sind durch große, seltene Epochen bezeichnet. Wenn eine Regierung auf den Dank ihrer Unterthanen für Verbesserungen Anspruch zu machen hat, so müssen sie ebenso erkenntlich für die Erhaltung zweckmäßiger Einrichtungen seyn, die einmal im Gange sind. So hat denn auch unsere Anstalt im verflossenen Jahre keine Geschichte gehabt; die bekannte Einrichtung derselben, genauere Bestimmungen in einigem Formellen abgerechnet, ist dieselbe geblieben.

In der Geschichte des Lehrer-Personals ist der schmerzliche Verlust auszuzeichnen, den wir durch den Tod des Kollaboratur-Lehrers Link erlitten haben, eines sehr verdienten Lehrers, der mit Eifer und Thätigkeit seinem Amte vorstand; an dem seine Schüler mit Liebe hingen; sie zollten ihm erst vor wenigen Tagen an seinem Grabe die Thränen ihrer Anhänglichkeit. Doch die Jugend schreitet vorwärts, in ihr ist das Gefühl des Zuwachses des Lebens überwiegend über das Gefühl des Verlustes, und die älteren Verwandten und Freunde fühlen vornehmlich das Unwiederbringliche in dem Verluste eines theuern Mannes.

Weil die Jugendzeit vornehmlich die Zeit des Vorwärtsschreitens ist, so ist hauptsächlich für sie ein zurückgelegtes Studienjahr eine wichtige neue Stufe. Diejenigen, die sich dazu fähig gemacht, treten in eine neue Klasse, in eine höhere Beschäftigung und zu anderen Lehrern über. Dieß ist eine allgemeine Belohnung, welche sie durch Aufmerksamkeit und Fleiß verdienen müssen, und ich verweile einige Augenblicke bei diesem Punkte. Es ist nämlich bei dem Fortgange in weitere Klassen nicht der Fall, daß die Schüler nach Verlauf einer gewissen Zeit unausbleiblich in eine höhere Abtheilung fortrücken, sie mögen sich betragen haben, wie sie wollen, und Fortschritte gemacht haben, oder nicht. Die Lehrer, wenn sie bloß sich bedächten, würden sich gern von solchen befreit sehen, mit deren

Unaufmerksamkeit, Unfleiß und sonstigem ungehörigem Betragen sie bereits ein Jahr lang zu kämpfen hatten. Aber höhere Rücksichten legen ihnen hierin die Pflicht auf, gegen das, was ihnen angenehmer wäre, gegen die Erwartungen der Schüler und etwa auch der Eltern, die Beförderung nur zufolge der Würdigkeit zu machen. Diejenigen, welche studieren wollen, widmen sich vorzugsweise dem Staatsdienste. Die öffentlichen Studien-Institute sind vornehmlich Pflanzschulen für Staatsdiener, sie sind der Regierung dafür Verantwortung schuldig, ihr nicht unbrauchbare zuzuführen, so wie sie es den Eltern schuldig sind, ihnen nicht ungegründete Hoffnungen zu machen, welche sich ohnehin in der Folge widerlegen, und nur vergebliche Kosten, Versäumniß einer zweckmäßigern Bildung nach sich gezogen haben würden.

Von Seiten der Eltern würde es ferner der größte Widerspruch seyn, wenn sie einer Seits wollten, — und sie wollen es gewiß, — daß sie würdige Geistliche zu Seelsorgern und Predigern haben, daß ihnen von Einsichtsvollen und Gerechtdenkenden Recht gesprochen werde, daß sie für die Berathung ihrer körperlichen Zustände geschickte Aerzte finden, daß ihr öffentliches Wohl überhaupt in den Händen verständiger und billiger Männer sey; — und wenn sie auf der andern Seite verlangten, daß ihre ungeschickten Söhne solchen Aemtern und Geschäften zugeführt und späterhin dazu zugelassen werden sollten.

Dieses höhere Ziel ist schon auf Staats-Instituten, welche eine der Vorbereitungsstufen zu jener Bestimmung sind, vor Augen zu haben; die Willkür der Studienvorstände und Lehrer ebenso sehr, als der Eltern, tritt gegen diese höhere Bestimmung auf die Seite.

Aber unmittelbar auch wäre das unbedingte Fortrücken in eine höhere Klasse, ohne die derselben angemessene Befähigung, den Schülern selbst vielmehr nachtheilig. Es ist nicht schwer einzusehen, daß es ganz zu ihrem eigenen Nutzen geschieht, wenn

sie ihrer Qualifikation gemäß, länger als es geschehen könnte, in einer Klasse zurückgehalten werden. Denn des höhern Unterrichts nicht empfänglich, ohne die gehörige Grundlage ihn antretend, wäre er für sie größtentheils verloren; sie würden vielmehr nur immer weiter zurück, statt vorwärts kommen, dagegen sie an dem Unterricht der niedern Stufe wirklich Theil nehmen können, und durch diese Theilnahme fortschreiten werden. — Es ist zugleich schonender und ermunternder für sie, ihnen die Gelegenheit zu eröffnen, unter neuen Mitschülern sich in höhere Plätze empor zu schwingen, als sie unter den vorigen zu lassen, die ihnen einmal voraus sind, und unter denen für immer zurückzustehen, niederschlagender für sie seyn müßte. — Diese Zurückhaltung in derselben Klasse sey ein Sporn für sie, sich ihre Studien besser angelegen seyn zu lassen, und die Hoffnungen ihrer Eltern und die Bemühungen ihrer Lehrer mit ihnen besser zu belohnen.

In mehreren Klassen aber ist es ohnehin gesetzlich, zwei Jahre zu verweilen; es ist eine besondere Auszeichnung, nach Einem Jahre befördert zu werden und noch keine Zurücksetzung, ein Jahr länger darin bleiben zu müssen.

Die wichtigste Stufe haben diejenigen erreicht, für welche das verflossene Studienjahr das letzte ihres Aufenthalts im Gymnasium war, und die nunmehr zu ihrer nähern Bestimmung auf die Universität abgehen. In der neuen Sphäre, in welche Sie, meine Herren eintreten, werden Sie die Erfahrung machen, welche Früchte ein wohlbenutzter Gymnasial-Unterricht trägt. Ich darf Ihnen das öffentliche Zeugniß geben, daß Sie überhaupt Ihre Zeit fleißig angewendet, und daß Sie auch mit eigenem Triebe die Lehrgegenstände angegriffen und umfaßt haben, daß Ihre Lehrer daher nicht nur um ihres Amtes willen, sondern gern um Ihrer Applikation willen, das Lehrgeschäft ausübten. — Die Fertigkeiten und Kenntnisse, welche Sie auf dem Gymnasium sich erworben haben, der Kreis der

Gegenstände, mit denen Sie sich beschäftigten, sind Mittel für Ihre künftige Berufswissenschaft; ich darf aber glauben, daß sich auch ein Interesse zu diesen Gegenständen, als welche es verdienen, an und für sich selbst in Ihnen gegründet hat. — Ich will noch dieß Verhältniß der Gymnasial-Studien und der Berufswissenschaft mit Wenigem andeuten. In dem Studium der Alten, dem ausgezeichneten Gegenstande der Gymnasial-Studien, finden sich die Anfänge und Grundvorstellungen der Wissenschaften oder des Wissenswürdigen überhaupt, und darum sind sie so sehr zur Vorbereitung für die Berufswissenschaften geeignet; — und in Ansehung der schönen Kunst sind sie die Vollendung. — Ueberhaupt haben sie das Eigenthümliche, daß sich in ihnen die abstrakten Reflexionen noch in der Nähe des Konkreten zeigen, daß der Begriff sich aus dem Beispiel bildet; die (Vorstellungen der) menschlichen Dinge nach ihrer Wirklichkeit machen die Grundlage aus, die sich zugleich mit dem allgemeinen Resultate darstellt. Der abstrakte Gedanke hat darum lebendige Frische; wir erhalten ihn in seiner Naivetät, verbunden mit der persönlichen Empfindung, und mit der Individualität der Umstände, aus denen er hervorgeht; er hat deswegen die eigenthümliche Klarheit und Verständlichkeit.

Wie die Form diese Vollständigkeit des Konkreten hat, so auch der Inhalt, und zwar betrifft er das menschliche Leben überhaupt und vornehmlich das öffentliche Leben. Was nach der Verfassung der neuern Zeit unserer Anschauung und unserer Theilnahme entrückt ist, die Leidenschaften, die Thaten und Bemühungen der Völker, die großen Verhältnisse, die den Zusammenhalt der bürgerlichen und moralischen Ordnung ausmachen, worauf das Leben der Staaten, der Zustand, (das Interesse) und die Thätigkeit der Einzelnen beruht, werden uns lebendig vor Augen gebracht. Die klassische Zeit steht in der schönen Mitte zwischen der rohen Gediegenheit einer Nation in ih-

rer bewußtlosen Kindheit, und zwischen dem verfeinerten Verstande der Bildung, der Alles analysirt hat und abgesondert hält. In diesem letztern Zustande ist das innige Leben des Ganzen als ein abstrakter Geist aus dem Gemüth der Individuen herausgetreten; jeder Einzelne erhält nur einen zerstückelten entfernten Antheil daran, eine beschränkte Sphäre zugemessen, über welcher die, alle diese Räder und besonderen Bewegungen berechnende und zur Einheit leitende, Seele ist; sie haben nicht das Gefühl und die thätige Vorstellung des Ganzen.

Indem wir uns aber überhaupt einem bestimmten Berufe widmen, stellen wir uns an einen von der Vorstelligkeit des Ganzen getrennten Ort, wir theilen uns einem beschränkten Theile zu. Die Ideale der Jugend sind ein Schrankenloses; man nennt die Wirklichkeit ein Trauriges, weil sie jenem Unendlichen nicht entspricht. Aber thätiges Leben, Wirksamkeit, Charakter hat diese wesentliche Bedingung, sich auf einen bestimmten Punkt zu fixiren; wer etwas Großes will, sagt der Dichter, muß sich beschränken können. Der Stand jedoch, dem wir in unserer Zeit uns widmen, ist ein Ausschließenderes als bei den Alten; wir gehen des Lebens im Ganzen in einem ausgedehnteren Sinne verlustig, als es bei ihnen in einem bestimmten Berufe der Fall war. Um so wichtiger ist es für uns, weil wir Menschen, weil wir vernünftige, auf den Grund des Unendlichen und Idealen erbaute Wesen sind, in uns die Vorstellung und den Begriff eines vollständigen Lebens zu erschaffen und zu erhalten. In diese Vorstellung vornehmlich leiten uns die Studia humaniora ein; sie geben die vertrauliche Vorstellung des menschlichen Ganzen; die Art und Weise der Freiheit der alten Staaten, die innige Verbindung des öffentlichen und Privat-Lebens, des allgemeinen Sinnes und der Privat-Gesinnung, bringt es mit sich, daß die großen Interessen der individuellen Humanität, die wichtigsten Pfeiler der öffentlichen und der Privat-Thätigkeit, die Mächte, welche Völker stürzen und erheben, — sich als

Gedanken eines beständigen Umgangs darstellen, als einfache natürliche Betrachtungen alltäglicher Gegenstände einer gewöhnlichen Gegenwart, — Gedanken, die in unserer Bildung nicht in den Kreis unsers Lebens und Thuns eintreten; — daß uns daher auch Gesetze und Pflichten sich in lebendiger Gestalt, als Sitten und Tugenden zeigen; nicht in der Form von Reflexionen und Grundsätzen, nach denen wir uns als entfernten und auferlegten Vorschriften richten. — Auf der Universität fängt sich die weitere Abscheidung, die nähere Bestimmung zum besondern Berufe an; vergessen Sie also, meine Herren, dabei die Gymnasial-Studien nicht, Theils um ihrer Nützlichkeit willen als Mittel, Theils aber auch, um sich die Grundvorstellung eines edlen Lebens fortdauernd gegenwärtig zu erhalten, und sich einen innern schönern Ort zu befestigen, in den Sie aus der Vereinzelung des wirklichen Lebens gern zurückkehren, aber aus dem Sie auch ohne das Matte der Sehnsucht, ohne die unthätige Kraftlosigkeit des Schwärmens, vielmehr gestärkt und erfrischt zu Ihrer Bestimmung und vorgesetzten Wirksamkeit herausgehen werden.

Endlich aber gehen wir zu der nähern eigenthümlichen Absicht dieser Versammlung über, zur Vertheilung der Preise an diejenigen, die sich im verflossenen Jahre besonders ausgezeichnet haben, und insofern die vorgeschriebene Anzahl von Preisen sie auf diese Weise zu belohnen erlaubt. Auch in diesen Preisen und in dieser Feierlichkeit erkennen wir die Sorgfalt und die Aufmerksamkeit der Königl. Regierung, womit sie den Unterricht der Jugend betrachtet und auf alle Weise ihr Fortschreiten belebt und befördert. Die Wichtigkeit einer guten Erziehung fühlt sich nie stärker als unter den Umständen unserer Zeiten, wo aller äußere Besitz, er sey noch so wohlerworben und rechtmäßig, so oft als wankend und das Sicherste als zweifelhaft betrachtet werden muß; die inneren Schätze, welche die Eltern ihren Kindern durch eine gute Erziehung und durch Benutzung

der Unterrichtsanstalten geben, sind unverwüstlich und behalten unter allen Umständen ihren Werth; es ist das beste und sicherste Gut, das sie ihren Kindern verschaffen und hinterlassen können.

Dieser Jugend, welche noch nicht fähig ist, die Wichtigkeit des Geschäfts, das sie treibt, und des Erwerbs, den sie an Kenntnissen und Bildung macht, in seinem wahren Werthe zu erkennen, mögen die nun zu ertheilenden Belohnungen und diese feierliche Auszeichnung zur Ermunterung des Fleißes dienen; in diesen Zeichen der Zufriedenheit ihrer Lehrer und ihrer Vorstände, welche sie durch die gnädige Hand des Königl. Herrn Generalkommissairs zu empfangen das Glück haben, fängt bereits die Belohnung ihrer wohl angewendeten theuern Jugendjahre an, so wie auch die Belohnung ihrer Eltern für die Mühe und Sorgfalt, die diese auf sie wendeten; — eine erste Belohnung, die im Verfolge ihres Lebens immer größere und reichere Früchte tragen möge und tragen wird.

Am 30. August 1815.

Wir versammeln uns heute wieder, um das vollbrachte Studienjahr auf eine feierliche Weise zu beschließen, vornehmlich dadurch, daß diejenigen Gymnasial-Schüler eine öffentliche Auszeichnung empfangen, welche sich derselben durch Fleiß, Fortgang und sittliches Betragen würdig gemacht haben. Wenn dieser Akt in Beziehung auf die Anstalt selbst alle Jahre eine sich gleiche Wiederholung ist, so zeigt er dagegen in Rücksicht auf die Jünglinge, deren Bildung Zweck des Instituts ist, und für die Eltern, deren liebste Hoffnungen, aber auch Besorgnisse, sich in jenen vereinigen, Erneuerung und Verjüngung, Fortschreiten und Beschluß.

Was im verflossenen Studienjahre auf den verschiedenen Stufen getrieben und geleistet worden ist, von diesem im Ganzen gleichförmigen Gemälde mit den vorhergehenden Jahren, giebt der gedruckte Jahresbericht vorschriftsmäßige Rechenschaft. Wenn wir diese Gleichförmigkeit des Ganges von bestehenden Einrichtungen zu anderer Zeit als etwas nur Gewöhnliches betrachten, das zu keiner Bemerkung veranlasse, so dürfen wir doch in der letztvergangenen und gegenwärtigen, schicksalsvollen Zeit-Periode, wo wir selbst in dieser Umgebung Zurüstungen des Krieges (und des Umsturzes) vor Augen haben, die Gunst nicht unbeachtet lassen, daß unserem Staate, und damit auch

seinen Studienanstalten, Störungen oder Druck oder was noch Härteres über andere Länder ergangen, ganz ferne geblieben sind, daß die Noth der Zeit, welche anderwärts die ganze aufkeimende Nation und darunter auch den Theil, der sich den Wissenschaften und den friedlichen Staatszwecken widmet, für die Waffen in Anspruch genommen hat, unsere Jünglinge von dieser Seite nicht berührte, sondern (Allen, die auch zu jener Bestimmung das Alter und die Kraft gehabt hätten), daß ihnen verstattet worden, auf ihrer Laufbahn ruhig fortzuschreiten.

Nur von einer Veränderung, welche im verflossenen Jahre in der Einrichtung unserer Anstalt eingetreten, habe ich kurze Rechenschaft zu geben, um Eltern in Rücksicht des Vorhabens, ihre Kinder den Weg der Gymnasial-Studien durchlaufen zu lassen, darauf aufmerksam zu machen. Wir hatten bis zu diesem letzten Jahre eine Vorbereitungs-Klasse unter dem Namen Kollaboraturklasse, die dem Eintritt in die eigentliche erste Bildungsstufe voranging, welche dem normalmäßigen Typus nach mit der Unter-Primärklasse anfängt. Dadurch, daß jene Kollaboraturklasse zwischen der Vorbereitung und jener förmlich ersten Stufe schwankte, und daß die vorgeschriebenen zweijährigen Kurse in der Unter- und Ober-Primärklasse nicht regelmäßig einzuhalten waren, geschah es, daß die gleichförmige, lang andauernde Einübung der Elementarkenntnisse nicht in dem Maaße Statt hatte, als es durch die Wiederholung eines und desselben Kursus bei demselben Lehrer beabsichtigt wurde. Die beiden Primärklassen erhalten durch die nunmehrige normale Einrichtung einen festern Charakter, und die Stufenfolge hat insofern an Bestimmtheit gewonnen. Für die in die unterste Klasse Eintretenwollenden ist aber nunmehr die Forderung dessen, was sie an Kenntnissen mitbringen sollen, in etwas gesteigert, es ist nunmehr zur Bedingung gemacht, daß die Aufzunehmenden in dem Technischen, wenigstens der lateinischen Deklinationen und Konjugationen, eingeübt seyen. Der Vortheil,

der für die Anstalt und die Fortschritte ihrer Schüler aus dieser größeren mitgebrachten Vorbereitung erwächst, kann nur dadurch bewirkt werden, daß strenge auf diese Bedingung bei der Aufnahme gehalten wird, um nicht in die ganze Einrichtung ein Mißverhältniß zu bringen. Die Eltern haben es durch Privat-Veranstaltung zu bewirken, daß ihre aufzunehmenden Kinder, außer dem fertigen deutsch und lateinisch Lesen und Schreiben, auch die erforderliche Fertigkeit in der angegebenen Kenntniß erlangen. Es ist wahr, daß solche zuerst mechanische Erlernung mehr die Natur einer Privat-Unterweisung hat, indem jeder Einzelne für sich diese Elemente lernen, und jeder einzeln abgehört werden muß, wodurch bei einem öffentlichen Unterricht so viele Zeit weggenommen wird, die für die Uebrigen größtentheils unbeschäftigt und nutzlos verfließt. Man mag in die Erlernung der Elementar-Kenntnisse noch so vielen Geist hineinbringen wollen, der Anfang muß doch immer auf eine mechanische Art geschehen; so weit nun haben wir es dermalen noch nicht darin gebracht, wie das in Maschinen so erfindungsreiche England, wo von Einem Lehrer in einer Schule 1000 Kinder besorgt werden, welche in Abtheilungen von Schülern selbst Unterricht erhalten, und die, wie eine Anzahl Reihen von Ruderbänken, in regelmäßigen Takt-Schlägen Alle zugleich lernen. Auf welche Weise aber auch dieser erste mechanische Grund gelegt werde, so besteht die nächstfolgende Stufe des Unterrichts in der Erwerbung einer verständigen und freiern Festigkeit und der Fertigkeit in der Anwendung; die Anleitung hierzu ist dann unstreitig einer gemeinsamen Theilnahme fähig und kann auf alle Fälle den Charakter eines öffentlichen Unterrichts erhalten.

Es mag jedoch für die Eltern immer wünschenswerth bleiben, daß auch für jenen besondern Zweck der Vorbereitung eine öffentliche Gelegenheit, wenn sie gleich ihrer Natur nach etwas Unvollkommenes, Unbequemliches wäre, sich vorfinden möge. Wenn sich hoffen läßt, daß mit der Zeit dieser Wunsch erfüllt

werden könne, so liegen dermalen noch bei Weitem allgemeinere und wichtigere Bedürfnisse der Jugendbildung vor, deren Befriedigung vorher noch weiter vorgeschritten seyn muß, um auch specielleren Wünschen Genüge thun zu können. — Die weitere Vorbereitung, welche (außer den genannten Elementen des Lateinischen) zur Aufnahme in die Gymnasial-Anstalt gleichfalls erforderlich ist, hauptsächlich nämlich des fertigen deutschen Lesens und Schreibens, ist dem Unterrichte der allgemeinen Volksschulen überlassen. Nicht nur faßt diese Vorbereitung viel mehr in sich als jene lateinischen Elemente, sondern ist für die ganze zahlreiche Jugend, welche nicht für das wissenschaftliche Studium bestimmt ist, von allgemeiner Wichtigkeit.

Ich ergreife diese öffentliche Gelegenheit, es zu berühren, daß von dieser Seite noch sehr viel zu wünschen und zu thun übrig ist, und daß die Gebrechen, an welchen die hiesigen Volksschulen noch leiden, ohne eine wesentliche Umformung unheilbar sind. Ein geordneter Stufengang und die Absonderung der ungleichen Schüler in getrennte Klassen unter eigenem Lehrer, so wie anderer Seits Unabhängigkeit des Unterrichts der Lehrer von der Willkür und Neigung der Eltern, sind Erfordernisse, welche zum Gedeihen öffentlicher Lehranstalten unumgänglich nothwendig sind. Die entgegenstehenden Mängel, die Vereinigung der Kinder von verschiedenen Kenntnißstufen in Einer Schule unter Einem Lehrer, verbunden mit der Willkür der Eltern in Rücksicht des Schulbesuchs überhaupt und der Regelmäßigkeit desselben, verbessern sich nicht von selbst, so lange die Schulen Privatinstitute sind. Die Geschichte wohl der meisten Staatseinrichtungen fängt damit an, daß für ein allgemeiner gefühltes Bedürfniß zuerst durch Privat-Personen und Privatunternehmungen und zufällige Gaben gesorgt wurde, wie dieß bei der Armenpflege, medicinischen Hülfe, ja selbst von manchen Seiten in Ansehung des Gottesdienstes und der Gerechtigkeitspflege der Fall war, und hin und wieder zum Theil noch ist.

Wenn aber das Gemeinleben der Menschen überhaupt mannigfaltiger und die Verwickelungen der Civilisation größer werden, so zeigt sich das Unzusammenhängende und Ungenügende solcher vereinzelten Veranstaltungen immer mehr, ingleichen auch, indem das Gute zu einer allgemeinen Gewohnheit und Gebrauch geworden ist, daß die Privat-Willkür sich nur noch den Mißbrauch oder die Vernachlässigung vorbehalten hat, so daß nur diese noch dem freien Belieben zu entrücken sind. So sehr einer Seits eine Grenze heilig bleiben muß, innerhalb welcher die Staatsregierung das Privat-Leben der Bürger nicht berühren dürfe, so sehr muß sie die mit dem Staatszwecke näher zusammenhängenden Gegenstände aufnehmen, und sie einer planmäßigen Regulirung unterwerfen.

Es tritt ein Zeitpunkt ein, wo dergleichen durch die Privat-Bemühung und den übrigen Zusammenhang der Verhältnisse so weit heraufgereift sind, daß sie sich einer Seits als allgemeines Bedürfniß kund geben, anderer Seits aber in sich so kunstreich geworden sind, daß der betheiligte Einzelne die Untersuchung über das, was ihm und wie es ihm geleistet wird, nicht mehr übernehmen kann, noch auch die Mittel mehr in Händen hat, nach seiner Einsicht die Veranstaltung dazu für sich allein zu treffen, sondern er darin von dem Gebrauche und der Privat-Willkür abhängig geworden ist. — Einrichtungen, bei denen die Uebersicht des Ganzen zum Grunde liegen, und daraus die Absonderung und Festhaltung der verschiedenen Stufen hervorgehen muß, haben wir von der Vorsorge der Regierung zu erwarten.

Was nun für die Erziehung der Jugend in neueren Zeiten und durch die Vorsorge unserer allergnädigsten Regierung bewirkt und angeordnet worden, ist zwar nur eine einzelne Seite des ganzen zu unserer Zeit weit und breit neugebildeten Staatslebens; aber wenn wir dasjenige, was das moralische Leben der Menschen betrifft, nicht gering achten wollen, werden wir diese

Seite für sehr wichtig halten; zugleich werden wir auch die Aufmerksamkeit darauf und die darin vorgenommenen Aenderungen als eine der guten Früchte dieser Zeit dankbar anerkennen; denn auch der guten Früchte hat diese Zeit getragen. Das allgemeine Bild, das wir von der mehr als zwanzigjährigen letzten Periode vor uns haben, mag uns vornehmlich als ein Bild der Zerstörung des Alten, Verletzung und Zertrümmerung des an sich oder durch sein Alter Ehrwürdigen erscheinen, so daß die Veränderung sich so häufig gleichbedeutend mit Verlust darstellt. Wenn die Menschen zu lang hingehalten und gespannt, sich so oft in der Zukunft, auf die sie für die Früchte ihrer Aufopferungen verwiesen wurden, auch wieder nur getäuscht fanden; so ist es begreiflich, daß sie die Gegenstände ihrer Sehnsucht an die Vergangenheit, oder an das Wenige noch knüpfen, was vielleicht nur vorläufig der Umwandlung entgangen ist; dieser Stimmung müssen wir entgegen halten, daß das, was vergangen ist, vergeblich vermißt und zurückgewünscht wird; daß das Alte, darum weil es alt war, nicht vortrefflich ist, und daß, weil es unter anderen Umständen zweckmäßig und begreiflich war, daraus nichts weniger als dieß folgt, daß seine Erhaltung unter veränderten Umständen noch wünschenswerth sey, sondern vielmehr das Gegentheil; — daß aber noch mehr eine tiefere Betrachtung, die von dem absoluten Glauben an die göttliche Weltregierung ausgeht, mit Einsicht auch in unserer Zeit den Tag eines wesentlichen Besserwerdens Theils angebrochen, Theils in seiner Morgenröthe erkennen läßt; der Geist, fest in jenem Glauben, wird sich seinem zum Theil gerechten Trübsinne mit Gewalt entreißen, bald viele erfreuliche Früchte und Erscheinungen wahrnehmen können, die ihm noch Besseres im Werden verkünden.

Es bleibt dabei aber ebenso gewiß, daß solche schicksalsvolle Zeit auch schlimmen Dunst ausathmet und dem unverwahrten Gemüth ihre verderblichen Einflüsse einzuhauchen droht. Es ist

wichtig, daß das Innere der Jugend, damit sie der besseren Früchte des Zeitgeistes theilhaftig seyn könne, vor diesem Uebel verwahrt werde.

Wenn wir die alte feste Ordnung mannigfaltig zerrissen und mit leichter Hand neue ephemere Ordnungen aufgebauet sahen, so leidet die Gesinnung und innere Achtung vor der Unwandelbarkeit des Rechtes und der gesetzlichen Einrichtung, mag auch der äußerliche Gehorsam noch nothdürftig erhalten werden; die Vorstellung, von den großen Interessen und Vorfallenheiten des Tages bewegt, läßt sich aus dem Kreise einer geräuschlosen Thätigkeit, zum Geiste der Ungebundenheit, oder auch der Gleichgültigkeit und Erschlaffung hinausreißen. Das Studium der Wissenschaften in dem stillen Kreise der Schule ist das angemessenste Mittel, der Jugend ein Interesse und eine Beschäftigung zu geben, welche sie von dem Geräusche und dem verführenden Einfluß der gährenden Zeitumstände abschließt und verwahrt. Es muß dann doppelte Sorge der Eltern und Vormünder seyn, ihre Pflegbefohlenen zu beaufsichtigen und zu bewachen. Schwer ist es, den Mittelweg zu treffen zwischen zu großer Freiheit, die den Kindern gestattet wird, und zu großer Einschränkung derselben. Insofern Beides ein Fehler ist, so ist der erstere wohl der größere. Wenn die Gutmüthigkeit der Eltern den Kindern eine unschuldige Freiheit gern gestattet, so ist wohl darauf zu sehen, ob sie wirklich unschuldig ist und bleibt. Indem es leichter ist, die Kinder zu lieben als zu erziehen, so haben die Eltern zu prüfen, ob nicht Bequemlichkeit daran Antheil habe, wenn sie ihre Söhne sich selbst anvertrauen, ohne sie unter ihren Augen zu haben und mit ihrer Aufmerksamkeit zu begleiten. Vielen Schaden hat gewiß in der modernen Erziehung der Grundsatz gethan, daß den Kindern frühzeitig auch die Weltumgänglichkeit beizubringen, und sie zu dem Ende in den Umgang, das heißt: in die Vergnügungen und Zerstreuungen der Erwachsenen einzuführen, oder ihnen der-

gleichen auf die Weise der Erwachsenen zu bereiten seyen. Die Erfahrung widerlegt diesen Gedanken, denn sie zeigt vielmehr, daß Menschen, die einen tüchtigen innern Grund gelegt hatten, und dabei sonst in guten Sitten erzogen waren, auch mit der Gewohnheit der äußerlichen Bezeigung und des Benehmens in der Welt bald zurecht kamen, daß ausgezeichnete Weltmänner selbst aus dem beschränktesten Mönchsleben hervorgegangen sind, daß dagegen die Menschen, welche in dieser Aeußerlichkeit des Lebens auferzogen wurden, auch zu keinem innern Kerne kommen. Es gehört wenig Nachdenken dazu, dieß begreiflich zu finden; um mit Tüchtigkeit und Vortheil erscheinen zu können, muß der innere Grund gepflegt und stark gezogen worden seyn; die Jugend, welche nur das Gleißende des äußerlichen Lebens, und die Wichtigkeit sieht, mit welcher von Menschen, die sonst Ansehen und Bedeutung für sie haben, sich darin benommen wird, hält dieß Theils für vollen, Theils für den einzigen Ernst, weil sie nicht zugleich das Gehaltvolle und wirklich Ernsthafte, was außer jener Erholung solche Personen auch noch betreiben, kennen lernt, bekommt dadurch einen falschen Begriff von dem Werthe der Dinge, und gefällt sich zugleich in dieser Zerstreuung, die ohne Anstrengung und mit Vergnügen verbunden ist; sie lernt das geringschätzen, was in der Schule geachtet und zur Pflicht gemacht wird, und sich vor der Anstrengung scheuen, welche dieselbe ihr auferlegt!

Es giebt aber eine andere für die Jugend gefährliche Seite, welche mit dem Studium selbst näher zusammen zu hängen scheinen kann. Das Gefühl des wahren Werthes, den sich der Mensch dadurch giebt, die Wichtigkeit und Größe der Gegenstände, mit denen er sich beschäftigt, können die Jugend zu der Einbildung ihrer Reife und zu dem Anspruch des selbstständigen Verhaltens der Erwachsenen und der Gleichheit in ihren Genüssen und äußerer Lebensweise verleiten. So sehr die Eltern mit dem, was ihre Söhne leisten, zufrieden seyn, und ein so

gutes Zutrauen sie zu ihnen haben können, so wichtig ist es dennoch, ihnen die Zügel nicht in die Hand zu geben, und die fortgesetzte nöthige Aufsicht und Zucht nicht für entbehrlich zu halten. Diese ihnen aus Zutrauen gelassene Freiheit führt am meisten die Gefahr, in Thorheiten, üble Gewohnheiten und selbst in Ausschweifung und Vergehen zu verfallen, mit sich. Laßt uns, die Eltern und die Lehrer, uns gegenseitig in dem Zwecke der moralischen Bildung der Zöglinge unterstützen; durch diese Vereinigung dürfen wir hoffen, unsere Arbeit, sie zu geschickten, tüchtigen und sittlichen Menschen zu erziehen, mit Erfolg gekrönt zu sehen. Der aufkeimenden Generation ist es vornehmlich vorbehalten, die Früchte dessen einst in vollem Maaße zu erndten, was aus so vieljähriger Verwirrung und Noth Gutes hervorgegangen ist und sich noch daraus entwickeln soll; möge sie, und wir mit ihr, die Stürme der Zeit hinter uns haben; so vermag sie, durch Erinnerung an erlittenen Verlust und durch Gewohnheit anderer Verhältnisse nicht getrübt, mit jugendlicher Frische die neuen Formen des Lebens zu ergreifen, die wir entstehen sahen, und deren größerer Reife wir entgegen leben. Die Welt hat eine große Epoche geboren, mögt Ihr Jünglinge Euch ihrer würdig ausbilden, die höhere Tauglichkeit, die sie fordert, und damit auch das Glück, das aus ihr hervorgehen soll, gewinnen.

Und nun gehen wir zu der Vertheilung der jährlichen Preise an die über, welche diese Auszeichnung sich durch Fleiß, Fortgang und sittliches Betragen erworben haben.

IV.

Kritiken.

1. Ueber Friedrich Heinrich Jacobi's Werke. Erster Band. Leipzig, bei G. Fleischer. 1812. gr. 8.

(Heidelbergische Jahrbücher der Literatur 1813. Nr. 50.)

Es giebt eine zwiefache Art, einen philosophischen Schriftsteller, wie Jacobi, zu beurtheilen: eine rationalistisch-moralische und eine christlich-religiöse. Das ästhetische Gewand seiner Werke bleibt überdies dem Kunstrichter überlassen. Daß die erstere Ansicht bei seiner Beurtheilung allein statthaft sey, ist aus doppeltem Grund unrichtig: erstlich, weil er für Leser schreibt, welchen von Hause aus eine andere gegeben und zur Pflicht gemacht ist, zweitens, weil er selber die Frage rege macht, welche von beiden Richtungen des Gemüths die wahre, die bessere sey. Weil nun aus erstem Gesichtspunkte wohl andere öffentliche Beurtheiler ihn betrachten, so sey uns erlaubt, den zweiten zu wählen. Wir schicken noch die Versicherung voraus, daß wir vor dem Reinmenschlichen in diesem Veteran der Literatur, vor seinem Herzen und Geistestalent, alle gebührende Hochachtung besitzen, und wo unser harmloses Urtheil schmerzen könnte, es zunächst nur seine literarische Erscheinung angeht, indem wir ja über den Menschen zu richten nicht berufen sind.

Jacobi also ist gleich einem einsamen Denker, der am Morgen des Tages ein uraltes Räthsel fand, in einen ewigen Felsen gehauen. Er glaubt an das Räthsel, aber er bemüht

sich vergeblich, es aufzulösen. Er trägt es den ganzen Tag mit sich umher, lockt wichtigen Sinn heraus, prägt ihn aus zu Lehren und Bildern, welche die Hörer erfreuen, mit edeln Wünschen und Ahnungen beleben; aber die Auflösung mißlingt, und er legt am Abend sich nieder mit der Hoffnung, daß ein göttlicher Traum oder das nächste Erwachen ihm das Wort seiner Sehnsucht nennen werde, an das er so fest geglaubt hat.

Die Aufgabe, die dieser Schriftsteller sich vorgesetzt zu haben scheint, ist eine stete Vertheidigung des einen Räthselhaften aber Nothwendigen, das er als den heiligen Grund aller Erscheinung erkannte. Bei einem stillen Umtreiben in diesem Bezirk, und einer treuen Verbundenheit mit den gleichdenkenden Edlen der Vor- und Mitwelt, spricht aus ihm ein würdiger Ernst, weise seyn zu wollen, Andere weise zu machen. Er nimmt die ihm verliehene Kraft redender Kunst zu Hülfe, wie er sie an seinem eigenen warmen Herzen und tiefen Verstand, wie er sie an den besten Mustern ausgebildet hat, um seine Fürsprache für Tugend und Wahrheit, für das Daseyn eines Ewigen, Göttlichen, in mancherlei reizenden Formen zu entwickeln. Er steht in einer praktischen Vernünftigkeit, welche die unmoralische Sophistik aus den Winkeln hinausleuchtet, und in Hader mit dem Aberglauben lebt, aber auch unter letzterm Namen abstreift, was ihr forthelfen könnte, und sich furchtsam in sich selbst zurückzieht. — Dieser Geist ist gleichsam das Kind der sogenannten Aufklärung, das die boshaften Schwächen seiner Mutter flieht, und dem entfernten Vater, dem Glauben, nachreist, ohne ihn zu erreichen. Er hält sich endlich selbst für den Glauben und für die Erkenntniß, weil er sich und sein Streben so gut fühlt, obgleich er sein Nichtwissen gesteht, und umringt sich gern mit den Denkern des griechischen Alterthums, die ihn durch Form und verwandtes Begehren ansprechen, und schöpft aus ihrem Mund Göttersprüche. Selber dichterisch in der Behandlung seiner Gedanken, ist er den Poeten ungefähr wie sein

Plato gram, und fürchtet sich überall vor dem Formen und Bilden des Höhern, als wenn man ihm einen Fetisch machen wollte. Daher streitet er dafür, daß er einen Gott und den wahrhaftigsten habe, und doch hat die moralische Welt, welche er zeichnet, mit ihrem lichtblauen Himmel, ihren Blüthenbäumen, und allen reinen Kräften aus Natur und Gesellschaftsleben, die klare, auch darin etwas Aehnliches mit der trübern ossianischen, daß ihr des Himmels Himmel fehlt. Daher wird ihm als Philosoph der Schmerz, daß man in seinen redlich gesuchten Beweisen für das Daseyn Gottes das gerade Gegentheil finden will. Er will bloß Reinmenschliches; in diesem erblickt er den Spiegel des unendlichen Wesens, dessen einzige Offenbarung in seiner eigenen Brust seyn soll. Das Sittengesetz allein ist ihm Stimme Gottes, alles Andere nur damit übereintreffende, vorüberwankende Erscheinung, Gestaltung des Einen in der Vielheit; und er wähnt selber das Eine, Uebersinnliche zu ergreifen mit schrankenlosem Gemüth, indem er doch die edle Beschränktheit neben sich um ihren Frieden beneiden muß.

Sich selber zeichnet unser Schriftsteller auf diese Weise durchgängig sprechend, und ohne viel Mannigfaltigkeit; er gleicht sich überall in seinem fühlenden, herzlichen, trachtenden, ringenden Wesen, seinem eigensinnigen Bewußtseyn, Gutes und Wahres zu wollen, seinem Hang zum Großen, Tiefen, Trefflichen, seiner Eingeschränktheit auf das menschliche Ich, und dem Sprung davon auf das Unbedingte, seinem Verachten der eigentlichen Leergeisterei, und dem Nichtlieben des Positiven, seinem liebreichen, gebildeten Familiensinn, seiner eleganten, geistreichen, oft zu überschwänglichen Gesprächigkeit mit Lakonismen untermischt, seinem nie ruhenden Selbstbeschauen, Ausgeben und Sehnen. Die Figuren, die er schafft, sind meistens von ihm abgeschattet; bei wenigen treten einzelne Züge dieses Charakters als gut oder böse mit auffallender Stärke hervor. Sie alle aber, indem sie ihre Umgebungen mit einer Art von Vergötte-

rung überschimmern, sind im Herzen, je edler und größer sie erscheinen, desto ärmer an Seligkeit. Rec. hat hier besonders die allwillische Briefsammlung im Auge, welche die größere Hälfte dieses ersten Bandes einnimmt. Am Originellsten und Gediegensten sind hier unter den Charakteren die, welche in leichten Umrissen vorübergehen; wie z. B. Erdig und Gierigstein; die, welche für gewöhnlich handeln und schreiben, verschwimmen mehr in einander, und in den Charakter ihres Urhebers. Am Gelungensten unter diesen ist bekanntlich der Held des fragmentarischen Brief-Romans Eduard Allwill, dieser Günstling der Natur, der aus frühem Tugendsinn in die Stricke sophistischer Sinnlichkeit fällt, und die plastische Selbstschilderung seiner feinen Verworfenheit in seinem Brief an Lucie, und Luciens hochweibliche Rettung der Tugend und Unschuld gegen eine zweideutige Moral des Genusses, Meisterstücke. Wir scheuen uns billig, ein Spätlingsurtheil über das Treffliche, das in diesen gepriesenen Stücken liegt, in die Welt zu schicken. Im Uebrigen umlagert, bei aller Lebendigkeit, jene Figuren alle ein gewisser Tod; und es ist nicht bloß die verwaiste Sylli, der kein Trost blühen will, sondern sie haschen sämmtlich nach Etwas, was ihnen der Verf. nicht wohl geben kann, weil es ihm selber fehlt. Die Täuschungen eines vergoldeten Alltagslebens machen den tragischen Grund des Ganzen nicht unsichtbar, der mehr oder minder hervortritt: die tiefe Bedürftigkeit des sich selbst überlassenen Menschenherzens. Da hier schon ein bestimmter Zweck hervorleuchtet, den das Spiel wenigstens von selbst annimmt, und der nach des Verf. Meinung vielleicht die innere Würde der Menschennatur in Begehrung des Ewigen seyn soll, so kann von epischer Gleichgültigkeit nicht ganz die Rede seyn; und obgleich der Verf. S. 364 erklärt: „Meine Absicht bei Woldemar und bei Allwill ist allein diese: Menschheit, wie sie ist, begreiflich oder unbegreiflich, auf das Gewissenhafteste vor Augen zu legen:“ so fragt sich, ob er nicht dennoch diese Menschheit in besonderer Beziehung sieht, und zum Wenigsten hat sich seines eigenen Herzens Ton unwillkürlich dazwischen geschoben. Wäre aber eben das der Sinn des Verfassers, was uns die Erscheinung seiner Figuren von sich sagt, so hätte er es irgendwo merklicher geäußert, und dem Tod sein Heilkraut gewiesen. Dieser Abgang des Aechten bei dem Bestimmten ist auch allein der Grund, warum Jemanden Allwill's Charakter unbegreiflich scheinen kann. Ein feuriger Tugendglaube kann ein Jugendtrieb seyn, worin sich der bessere Theil der Menschennatur ausspricht; aber eben deswegen ist er dem Verblühen ausgesetzt, und die Menschheit will hier gehoben und getragen seyn, sie will, sobald die Denkkraft des Menschen reifer und sein Herz kälter wird, Erklärung und Gewißheit, oder sie geräth auf sophistischen Irrwegen in das Leugnen eines ewigen Wahren und Guten, so daß ihr höchstens die politische Moral bleibt, die an das Gute bloß glaubt, weil sonst Niemand seines Daseyns sicher wäre. So ein feiner Beobachter des Herzens Jacobi ist, so scheint er doch von dieser Seite die Menschheit durch das Mittel seines edeln Selbst zu beschauen, und erheischt viel zu allgemein von ihr den Eigensinn für nackte Moral, der seine Tugend auch darum sichert, weil jene Lehre sein System geworden ist. Denn Jacobi und alle Moralphilosophen überbieten hier Gott in seinen Forderungen an den Menschen, wie sich eben aus der Verirrbarkeit aller menschlichen Tugend erweist. Der geoffenbarte Gott verspricht dieser zu Hülfe zu kommen; aber die Moral macht die Menschentugend fallit. Und wer möchte nicht endlich seinem Gläubiger gern aus dem Wege gehn? Und so entsteht eines Theils Reiz zur Sophistik und Heuchelei, andern Theils der stoische Widerspruch einer trostlosen Tugendliebe; nicht als wenn das reine Gewissen sich nicht selbst ein Lohn wäre, der von der Tugend gar nicht abzusondern ist, sondern weil dieses Gewissen, je geschärfter es wird, sich um so weniger rein weiß, und ihm doch ein ausgleichender Glaube versagt seyn soll, der allein den Bestand seiner moralischen und metaphysischen Ueber-

zeugung sichert, indem er sie in lebendigen Zusammenhang mit der Quelle aller Güte und Wahrheit setzt, und bestimmte, reichhaltige Blicke eröffnet, wogegen das menschlich Edelste und Weiseste nur Tand ist. Dagegen fällt es widrig auf, wenn dieser in Schatten gestellte positive Glaube manchmal ein Bild der Rede oder gar einen Scherz an die Hand geben muß; auch fällt es auf, daß J. in Zeichnung seiner Gesellschaftswelt oft so dicht bei dem Aechten vorbeistreift, ohne daß es ihn festhalten kann. Man darf nicht sagen, daß er damit in offenbarer Feindschaft steht; er möchte es sogar haben; die Gottseligkeit hat aber bei ihm einen andern Ton angenommen, der ihm hinderlich ist. Jene krankhafte Sentimentalität der spielenden Personen, die sich nach Clerdon's Rath (S. 15) zusammenraffen und Hülfe in sich selbst suchen soll, spannt sich dann vergeblich zu metaphysischen Spekulationen in einer oft emporgetriebenen, dunkeln Sprache, und ist nicht erfreulich, wenn sie sich mit umständlichen Tändeleien wie mit Blumenkleidern bewirft. Solche Menschen scheinen beständig zu fragen: Da ich ein Gott bin, warum bin ich nicht glücklich? Wir glauben Clerdon nicht, wenn er (S. 53) schreibt: „Dornen malmen, sie zu Flaumfedern wühlen, lernte ich lange; und nun weiß ich, daß es für den Menschen eine Lauterkeit des Sinnes — mit ihr eine Kraft und Stätigkeit des Willens giebt, — eine Erleuchtung und Gewißheit des Herzens und Geistes, wodurch ihm der eigentliche Genuß seiner bessern Natur Rück- und Aussicht wird, und wozu Niemand gelangt, der nicht mehrmals im äußersten Gedränge von Allem außer sich verlassen war. Da hat die ganz auf sich selbst gestämmte Seele sich in allen ihren Tiefen gefühlt; hat, wie Jakob, mit dem Herrn gerungen, und seinen Segen davon getragen. Wer, liebste Sylli, wollte nicht gern für diesen Preis sich eine Zeit lang mit einer verrenkten Hüfte schleppen?" Wir müßten Clerdon wirklich als Jakob sehen, um gewiß zu seyn, daß er das Bild nicht zur vollen Hälfte falsch anwendet. — „Schön, was Clerdon sagt, setzt Klärchen hinzu, auch gut und

wahr; aber wenn es am Ende doch — nur Trost wäre; ein köstlicher Balsam, aber nur lindernd, und die Wunde — tödtlich?" — Die kranke Sylli, von der S. 56 Lenore sagt: „Sie hat in ihrem eigenen Wesen, was so unbegreiflich entzückt, den Quell und die Fülle aller dieser Schönheit und Größe! — Wer wollte nicht Sylli seyn; gäbe nicht Alles hin für die Unabhängigkeit dieses hohen Selbstgenusses, für die helle Wonne, göttlich zu lieben, die allein aus solchem Reichthum überfließen kann! Glückliche, glückliche Sylli!"... schreibt dann S. 152 wieder an Clerdon: „Ich soll mich so gut ich kann zusammenraffen, schriebst du neulich. Nein, Lieber! nur so gut ich kann, will ich mich nicht zusammenraffen. Angegriffen im Mittelpunkte meines Wesens, muß mir aus dem Mittelpunkte meines Wesens Hülfe, volle Hülfe kommen. Sie wird kommen; du sagst es, ich sage es auch. Jeder merkwürdige Zustand leitet zu neuem Rath, zu neuen Mitteln. Wie oft ist mir gewesen, so, daß ich glaubte, laut rufen zu müssen! Hilf, Clerdon! hilf! — Aber ich mußte nicht, und rief nicht. Was wäre es denn, wenn ich mich immer nur so halten ließe? Was würde mir? Keine beständige, feste Hülfe würde mir. Die will ich, dahin will ich. Ich will durchkommen wollen, wenn ich auch nicht durchkomme." So geheimnißvoll das Mittel angedeutet ist, so scheint sie den richtigen Weg zu ahnen, denn sie setzt hinzu: „Einst, vor Jahrhunderten, ließ sich eine Stimme hören vom Himmel: „Siehe, er betet! — Und dem Betenden fiel es von den Augen wie Schuppen." Der weitere Fortschritt bleibt jedoch unbekannt, und es bleibt die Frage, was aus Sylli geworden wäre, wenn der Roman vollendet worden. Uebrigens sagt Klärchen von ihr (S. 56): „du hast den Himmel in dir selbst; und wer wird dich nicht deßwegen selig preisen? Aber auch nicht minder wahr ist Alles, was ich vorhin bemerkte: und so säßest du mit deinem Himmel denn doch in einer Art von Hölle." — Bei aller Schnödigkeit, in die er ge-

räth, ist die konsequenteste, wahrste Figur immer Allwill, und macht das praktisch Ungenügende auf sich selbst ruhender Moral augenscheinlich. Nicht bloß daß er, der Mensch voller Leben und Liebe, im IX. Brief an Clemens von Wallberg sehr charakteristisch die Moral ins Angesicht schilt, und von einem todten Meer der Unbestimmtheit und Richtungslosigkeit redet; sondern seine Geschichte ist hier merkwürdig. Konsequent nennen wir ihn, sofern das gemeinschaftliche System in ihm seinen Ausweg unterwärts nimmt, und das, wo nicht mit Recht, doch mit Entschuldigung, wenn man ihm den gebahnten Ausgang nach oben abschneidet. Der Mensch muß entweder Himmel oder Hölle in sich entwickeln; Halbheit ist folgelos, führt nicht zur Bestimmung, sondern zu nichtiger Aeußerlichkeit, und das verworfenste innere Leben ist des schnellsten Wiederaufstehens oft am fähigsten. Man vergleiche — da wir theologisiren — die vielfachen Winke der Schrift über Sünderbekehrung. Wir würden daher dem Verf. hier Beifall geben, wenn seine wahre Meinung nicht die entgegengesetzte wäre, oder doch eine zwischen inne liegende, deren Sinn und Kraft aber Rec. nie hat begreifen können, um deßwillen, weil sie mit sich selber nicht einig zu seyn scheint, und darum nichts Gediegenes zeigt. Wie treffend sagt Lucie S. 216: „Eure Flitter-Philosophie möchte gern alles, was Form heißt, verbannt wissen. Alles soll aus freier Hand geschehen; die menschliche Seele zu allem Guten und Schönen sich selbst — aus sich selbst bilden; und ihr bedenkt nicht, daß menschlicher Charakter einer flüssigen Materie gleicht, die nicht anders, als in einem Gefäße Gestalt und Bleiben haben kann.“ Aber dieß soll nun durch Grundsätze gebessert werden, durch Obermacht des Gedankens über sinnliche Triebe; jedoch Grundsätze, worauf baust du sie? und jene Obermacht, wo kaufst du sie? Es giebt nur einen einzigen Weg, wo ihre Erwerbung sicher, und der kalte Grundsatz Leben und Liebe wird; wo auch das Gemüth nie in Gefahr geräth, sich selber für den Grundsatz, für die Obermacht und

für die Tugend zu halten. Ob diesen Weg der Vollkommenheit und Glückseligkeit unser Verf. einmal anderwärts eröffnen wird, müssen wir in der Forsetzung der Werke sehen. Sollte er inzwischen mit sich folgerecht bleiben, wenn er S. 240 in der Zugabe an Erhard O** so schön sagt: „Denn wo ist Daseyn und Leben in sich, wo ist Freiheit? Wahrlich nur jenseits der Natur! Innerhalb der Natur ist Alles offenbar unendlich mehr im Andern als in sich, und Freiheit nur im Tode! Dennoch wissen wir, daß Etwas ist, und war und seyn wird — ein Urheber jener natürlich unerzeugten Thätigkeit in uns, des Kerns unsers Daseyns, wunderbar umgeben mit Vergänglichkeit — in sie versenkt, ein Saame, der aufgehen wird. Ewiges Leben ist das Wesen der Seele, und darum ihr unbedingter Trieb. Und woher käme ihr der Tod? Nicht von dem Vater des Lebens und alles Guten, der in dem Innersten unsers Herzens und Willens sein eigenes Herz und seinen eigenen Willen abdrückte, und nichts Anderes darin abdrücken konnte“ — wenn er dieses sagte, und nicht weiter ginge? Hier aber liegt der jacobischen Theologie Eigenstes. Der räthselhafte Geist, welcher über seiner Erde waltet, ist wirklich der Menschennatur zu fremd und schauerlich, um von ihr geliebt und angenommen zu werden: denn wir können keine dunkle Potenz lieben, da Liebe Gleichförmigkeit erfordert: und darum hat diese Potenz sich selbst für Sokrates und Plato durch faßlichere Ideen vermitteln müssen, gleichwie sie im Stoicismus sogar zum Elemente wurde. Jacobi's Gottheit aber ist ein ausgehobener Begriff aus der Schule der Offenbarung, und weil diesem Begriff Zugehör und Boden genommen wird, so verschwebt er wieder in das dunkle, unpersönliche Theion, welchem in der griechischen Philosophie veredelte Untergötter des Mythus und Dämonen zur herabreichenden Leiter dienen mußten. Diese Leiter ist bei J. rein entbildet und verstößt; er hat sich jedoch die Ueberzeugung vorbehalten, daß ein Dämonisches oder die

göttliche Stimme im Menschenherzen das Organ der Mittheilung der Gottheit sey; er nennt sie auch Gewissen und Religion; durch sie behauptet er einen lebendigen Gott zu haben, für dessen Willen und Erkenntniß immer gefühlvoller, offener, dadurch gereinigt, erleuchtet und zur Ausübung des Göttlichen im Menschenleben gestärkt zu werden, bis endlich der Drang nach Freiheit und Ewigkeit im Tode über die starre Erscheinung siegt, und sein unbedingter Glaube an das Nothwendige, Vollkommene durch ein ganz neues Anschauen gekrönt wird. Bei dem Allen aber ist ihm die anthropomorphistische Vermittelung so unentbehrlich, daß er sich ihr wieder unvermerkt nähert, und sie als Symbol willkommen heißt. Denn er denkt zu gründlich, um nicht zu finden, daß für unser Denkvermögen das Formlose keine volle Wesenheit hat, und wir Erklärungen brauchen, die nur auf dem Wege der Vorstellung oder Anschauung erlangt werden. Er glaubt aber auswählen zu dürfen, was ihm genug scheint. Gleichwohl ist von dieser Seite seine Philosophie nur einer geistreichen Klage ähnlich, und sein Leid vermehrt sich dadurch, daß er geliebte Menschen nicht in den Kreis seiner hohen, manchmal triumphirenden Ahnungen herüberziehen kann. So sagt er in der Zugabe an Erhard O** S. 229: „Dir fehlt Innigkeit; ein tieferes Bewußtseyn des ganzen Menschen; ein aus diesem tiefern Bewußtseyn hervorgehendes eigenes Vermögen: Sich selbst nährender, stärkender, in sich selbst gedeihender Sinn und Geist! Dir fehlt jene stille Sammlung, die ich — verzeihe! — Andacht nennen muß; jenes feierliche Schweigen der Seele vor sich selbst und der Natur; das feste Ansaugen an Schönes und Gutes, welches tief lebendig macht, und dadurch unabhängig groß. Es fehlt dir — ein nie verstummendes, eine zweite bessere Seele allmählig bildendes Echo in dem Mittelpunkte deines Wesens.“ — „Du spottest meiner Hoffnungen, meines Ringens nach einer festen Ueberzeugung, die ich, im Voraus, Wahrheit und Erkenntniß nenne.“ Man lese das hierauf Folgende, dessen Aus-

zug zu weitläufig wäre. Er schilt darin die Kühnheit der revolutionairen Vernunft in Wegwerfung vermeinter Vorurtheile, ohne selber etwas zu liefern, das diesem Beginnen sich mit Erfolg entgegenstämmen könnte. Wie groß auch sein Vorsatz ist, wenn er S. 235 sagt: „Ich will Glauben behalten, und Liebe und Schaam, und Ehrfurcht und Demuth; will behalten tief im Auge Ewigkeit; Ernst und feierlichen Aufschwung tief in der Brust; hohe und höhere Ahnungen im Geiste; vollen wirklichen Genuß des Unsichtbaren in der Seele,“ — so ist er doch unendlich unfähig, der Menschheit in beträchtlicher Zahl seine Erhebung mitzutheilen, und muß zuletzt fühlen, daß sie mehr nicht als eine Spannung und ein Hunger ist, während der Mund der Seele wirkliche Speise begehrt. S. 239. „Der Trieb der vernünftigen Natur zum an sich Wahren und Guten ist auf ein Daseyn an sich, auf ein vollkommenes Leben, ein Leben in sich selbst gerichtet; er fordert Unabhängigkeit, Selbstständigkeit, Freiheit! — Aber in wie dunkler, dunkler Ahnung nur!“ — S. 245. „Nur so viel ist Gutes am Menschen; nur in so weit ist er sich und Anderen etwas werth, als er Fähigkeit zu ahnen und zu glauben hat.“ ꝛc. Vortrefflich; aber diese Ahnung und dieser Glaube haben nicht, sondern sie wollen haben, und wenn sie sich selber die Befriedigung versagen, welche die ewige Liebe vermöge ihrer heiligen Natur ihnen reichen muß (denn wo ist ein Vater, der seinem Kind nicht Brodt gäbe? Matth. 7, 9—11), so begreifen wir den Starrsinn nicht, welcher mit Gewalt verschmachten will. — S. 250. „Hat er mich mit Händen gemacht, dieser Geist und Gott? Dem Frager mit diesen Worten antwortet die Vernunft ein festes Ja. Denn hier, wo jeder, auch der entfernteste Versuch, durch Analogien einer wirklichen Einsicht näher zu kommen, dem Irrthum entgegenschreitet, ist der hart anthropomorphosirende Ausdruck, als offenbar symbolisch, der Vernunft, — die entgegengesetzte Wirkungsarten nie kann assimiliren wollen — der liebste.“ Keine schönere Apologie des

Christenthums hätte der Verf. geben können, da in des Christenthums allein ausreichender Philosophie die Wahrheit nicht nur in der würdigsten symbolischen Hülle erscheint, sondern auch diese Symbolik so innig die Wahrheit selbst ist, daß letztere von dem Menschen in keiner andern Form der Anschauung erkannt werden kann, und diese Form ihr wesentlich und ewig wie sie selbst ist. Denn bloß die historische Offenbarung hat einen persönlichen, lebendigen, von keines Menschen Vernunft willkürlich gebildeten Gott, der sich nur in die uns unentbehrliche Form, die er selber hergiebt, herabsenkt, um uns begreiflich zu werden, und dabei dennoch der Unbegreifliche, mithin wirklich Gott bleibt. Die Menschenvernunft hat zweierlei Götter, die gleich wenig der Gott sind, dessen wir bedürfen: einen ganz unbegreiflichen, ihre natürliche Ahnung, ohne welche sie nicht ist, noch je war, der an sich ist, weil sonst sein Schrei im Herzen nicht wäre, aber nur halb ist für sie, d. i. von ihr zwar gedacht, aber nicht erkannt oder angeschaut werden kann (wie alles Uebersinnliche), daher gewöhnlich durch ihr Bestreben, ihn zu fassen, entweder ein Nichts oder elementisch würde, und den die philosophische Kritik endlich als Nicht-Substanz, als die unbestimmte höhere Welt, am lautersten auszusprechen glaubte. Der andere Gott ist der aus diesem geahneten, gedachten, unvorgestellten, ins grobe Element herabgezogene und in die Vielheit zersplitterte, der Fetisch. Dagegen zeigt uns die Offenbarung jenes höchste Noumenon, wie es sich selber wesentlich, persönlich, lebendig, begreiflich für das endliche Geschöpf, wie es sich zu einer Substanz gemacht hat; und darum muß eine thörichte Weisheit ergriffen werden, die unter allen Arzeneien dem Menschen am schwersten eingeht, deren Lichtwirkung auch nicht eher empfunden wird, als bis sie eingenommen ist; und der Mund, womit wir sie fassen, heißt Demuth. Hat sie aber gewirkt, so erscheint alles Kümmern und Sehnen um einen Gott, und aller Zweifel an ihm, an Tugend und Unsterblichkeit, und alle wortreiche Fürsprache für sein Daseyn, eitel, bedauernswürdig, überflüssig. Dann ist

auch dieser Gott nicht mehr bloß natürlich durch Gewissen und religiösen Wunsch, sondern mit Gnade und Wahrheit in uns geoffenbart, und leitet nun das Geschöpf auf sicherer Bahn ins Ewige und Unendliche. Hier ist allein das Wort des Räthsels, das der einsame Denker gefunden hätte, wenn er den Felsen durch den Zeigefinger eines Kindes hätte zerschlagen wollen.

Der weitere Inhalt dieses ersten Bandes ist folgender: Ergießungen eines einsamen Denkers, in drei Briefen von den ersten Monaten des Jahres 1793. Im ersten wird Ludwig XVI. mit König Lear, und beide mit Oedipus verglichen. Der zweite betrifft den Revolutions-Eifer, einen neuen Himmel und eine neue Erde zu schaffen. Jac. sieht jedoch in der Revolution (S. 270) die nothwendige Entwickelung einer neuen Epoche der Menschheit. Von der Gewalt der Meinungen. „Das Gute und Wahre in jeder Verwandlung, welche sie auf Erden leiden, zu erkennen, und keine dieser Um- und Einbildungen für das wesentlich Wahre und wesentlich Gute selbst zu halten," wird als Weisheitslehre gegeben, — „und die Zeiten nur mit jenem Geiste der Wahrheit und des Lebens zu vergleichen, der in die Zeiten verhüllt, unwiderstehlich die Zeiten regiert." Rec. erinnert nur, daß der Historiker sich hiermit nicht zu begnügen hat, und es der ächt philosophischen Geschichte Erstes ist, den bestimmten Plan des Ganzen zu erforschen. Rec. gesteht, daß ihm des Verf. Ansicht hier wie anderwärts zu vag ist. „Wenn Altes untergeht und Neues aufkommt, so entsteht eine andere Mischung von Wahrheit und Irrthum, von Gutem und Bösem. Die beste Mischung — wer kann sie bestimmen? Es wäre ungereimt, es nur zu wollen." Wir befürchten, daß in diesen Trostgründen Mancher eher Aussprüche des Skepticismus, als positive Weisheit finden werde. — Der dritte Brief handelt von den Grundsätzen der kantischen Moral, und behauptet die innigste Verknüpfung eines Glaubens an Tugend mit dem Glauben an eine moralische Weltregierung und an die Belohnung der Tugend in einem künftigen Zustande. —

Die feinste aller Haderkünste, eine Anekdote, abgedruckt aus dem deutschen Museum von 1787. — Swift's Betrachtung über einen Besenstiel, und wie sie entstanden ist, aus dems. 1789. — Darauf folgen vermischte Briefe, worunter die letzten und meisten von und an Hamann. Jacobi ist Muster des Briefstyls, wie Cicero und Plinius. Interessant ist der zweite an Heinse, der eine Reisebeschreibung mit leicht angedeuteten Portraits von Lessing, Claudius und anderen berühmten und vorzüglichen Menschen enthält. Von Claudius heißt es hier: „Ihm selbst ist sein Glaube nicht bloß höchste und tiefste Philosophie, sondern etwas darüber noch hinaus, wie ich mir es auch wohl wünschen könnte, aber nicht zu verschaffen weiß." Erlesen und lebendig ist die Schilderung des herrnhauser Springwassers, auch des Rammelsbergs bei Goslar, und der Freuden der Heimkunft. In einem ferneren Briefe heißt es bei der Vertheidigung des letzten Briefs Allwill's S. 357: „Daß ich mich kurz fasse: derjenige ist in meinen Augen allein der gefährliche Schriftsteller, der seinen Leser um den wahren Werth der Dinge betrügt; der philosophische oder moralische Falschmünzer. Ganz dicht an ihm steht der moralische Alchemist, der mich vielleicht im ganzen Ernste reich machen will, aber nichts desto weniger, wenn ihm mein Enthusiasmus aushält, mein ganzes Vermögen in Rauch verwandeln, mich zuverlässig noch ärmer machen wird, als der Falschmünzer." Wir besorgen hierbei, daß es in der Literatur viele gutmüthige Falschmünzer giebt, die dann mit den moralischen Gerngoldmachern einerlei sind. Die erste Frage bleibt denn doch immer: Was ist Wahrheit? — Der merkwürdige J. G. Hamann schenkt uns in den letzten Briefen manchen Zug seiner Gestalt. Höchst wichtig aber, und gleichsam der Aufschluß über Jacobi's ganzes Wesen, ist des Letztern Geständniß über die Hülflosigkeit, worin ihn das System seiner Philosophie läßt, nebst dem daran geknüpften christlich-philosophischen Briefwechsel, die Arzenei des Lebens für müde Seelen

betreffend. Da heißt es S. 366 mit redlicher Aufrichtigkeit in einem Brief an H.: „Wir insgesammt, an Geist reicher oder ärmer, höher oder geringer, mögen es angreifen, wie wir wollen, wir bleiben abhängige, dürftige Wesen, die sich durchaus nichts selbst geben können. Unsere Sinne, unser Verstand, unser Wille sind öde und leer, und der Grund aller spekulativen Philosophie nur ein großes Loch, in das wir vergeblich hinein sehen. In alle Wege läßt uns der Versuch, mittelst einer gewissen Form unsers armen Selbstes bestehen zu wollen, nicht in uns hinein, sondern nur rein aus uns heraus zu erkennen, zu handeln und zu genießen, zu Narren werden, wie jede Nacht im Traume." Wenn dieß der Kommentar zum Allwill ist, so hätten wir dem Verf. oben Unrecht gethan. Aber warum prägte er's dort so aus, daß man irre werden konnte? Vielmehr, warum hat er diese erste aller negativen Wahrheiten nicht allen seinen schriftstellerischen Schöpfungen zur deutlichen Unterlage gegeben? Was Hamann antwortet, enthält so klare Funken, daß wir uns fast schämen möchten, schon so weitläufig über diesen Gegenstand gewesen zu seyn, wenn es nicht Leser gäbe, die in der Zündbarkeit mit Jacobi nicht in Vergleich kommen. Zugleich spricht der Verf. unsere gerührteste Theilnahme an in einem Briefe an H. vom 18. Okt. 1784, worin er die Wunden malt, welche ihm der Verlust seiner Lieben schlug, und den er mit dem Ausruf endigt: „Ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!" Er tastet indeß noch an falscher Stelle, wenn er ebend. S. 380 schreibt: „Philosophiren da hinauf, werden wir uns mit und aus unserm natürlichen Leibe nicht; sondern wenn es eine gewisse Gotteserkenntniß für den Menschen giebt, so muß in seiner Seele ein Vermögen liegen, ihn da hinauf zu organisiren." Alle treffende Winke, die der Autor von Golgatha und Scheblimini ihm giebt, zur Erbauung im Geist, und zum Ruhefinden für die Seele, sein derbzartes, witzreiches Hinweisen, wie es dem Denker geboten werden mußte, auf den, der von ihm lernen heißt, das stumme Gebet für die Gewinnung

des Freundes — wer möchte etwas davon abschreiben, ohne das Ganze? Auch erhält hierbei von ihm und Jacobi selbst jener Mann seine gerechte Würdigung, der bei entschiedener Verstandesgröße und edelm Herzen sich mit der Wahrheit in die fatalsten Händel verstrickte, und verurtheilt zu seyn schien, Proceß gegen sich selbst anzufangen: wir meinen Lessing. Sollten wir zu gut oder zu schlimm von ihm urtheilen, wenn wir vermuthen: Hätte er zu dieser Zeit gelebt, er hätte Bücher für die Rechtgläubigkeit geschrieben? Doch vergessen wir lieber den Wunderlichen, und achten ihn von Seiten, wo ihm Niemand feind werden konnte, den Ausleger des Laokoon, den Dichter der Emilie. Wenn nur nicht das erborgte Räthsel von den drei Ringen, über das auch Jacobi (S. 397) klar sieht, seine grundfalsche Wahrheit noch immer unter uns leuchten ließe! Was Richtiges daran ist, erkennen wir ja gern.

Es soll uns wundern, was Hamann auf den letzten Brief in dieser Sammlung geantwortet hat? Gedacht hat er wenigstens: Du bist nicht fern vom Reiche Gottes. Aber ob er ihm das „göttlich wahr- und weissagende Wesen in ihm" — ein wahres *οὐδὲν καὶ πάντα* — so geradezu stehen gelassen hat? — Ja allerdings „liegt in dem Menschen eine ursprüngliche Kraft, deren Richtung ihn fähig macht, den Geist zu empfangen, von dem er nicht weiß, von wannen er kommt, noch wohin er fährt, der aber die Wahrheit selbst ist" (S. 401). Aber dürfen wir zu den Bibelsprüchen, die Jacobi hier anführt, noch einige hinzuthun? Nur zwei! „Wahrlich, wahrlich, ich sage dir, es sey denn, daß Jemand von Neuem geboren werde, sonst kann er das Reich Gottes nicht sehen." Und: „Es sey denn, daß ihr umkehret, und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht in das Himmelreich kommen." — „Wahrlich, ich sage euch, wer nicht das Reich Gottes nimmt als ein Kind, der wird nicht hineinkommen." Doch noch einen, den Spruch der Sprüche, die Antwort der Antworten: „Bittet, so wird euch gegeben."

2. Beurtheilung der im Druck erschienenen Verhandlungen in der Versammlung der Landstände des Königreichs Würtemberg im Jahre 1815 und 1816. I — XXXIII. Abtheilung.

(Heidelbergische Jahrbücher der Literatur 1817. Nr. 66 — 68, 73 — 77.)

Das vor drittehalb Jahren begonnene Geschäft, eine deutsche Monarchie, die wir in unseren Zeiten entstehen sahen, durch die Einführung einer repräsentativen Verfassung zu vollenden, hat von seinem Beginn an ein so allgemeines Interesse bei dem deutschen Publikum erweckt, daß für dasselbe nichts Angenehmeres geschehen konnte, als daß die Verhandlungen der würtembergischen Ständeversammlung öffentlich bekannt gemacht worden sind. An die Stelle der Hoffnungen, welche den Anfang und Fortgang begleiteten, muß am Schlusse Erfolg und Urtheil treten. Die XXXIII Hefte, auf welche sich diese Betrachtung zunächst beschränkt, enthalten zwar noch nicht die Vollendung des Hauptzweckes, aber sie bilden insofern ein geschichtliches Ganzes, als sie einer Seits den Verfolg bis zum Tode des Königs darstellen, welcher die Monarchie gestiftet und auch den zweiten Schritt, den der innern freien Konstituirung derselben, begonnen hat, und als die eigenthümliche Entwickelung dieser Begebenheit in ihren Hauptzügen als seiner Regie-

rung angehörig angesehen werden konnte; — anderer Seits erscheint die Arbeit von Seiten der Stände als ein Vollendetes, insofern ein von ihnen beauftragter Ausschuß mit seinem Entwurfe einer Verfassung fertig geworden, welcher gleichfalls im Druck erschienen ist.

Diese Verhandlungen stellen ferner zwar vornehmlich nur die eine Seite der Arbeiten jenes Versuchs dar, die öffentlichen Arbeiten nämlich, so weit sie in die Ständeversammlung treten; die innere Geschichte der Arbeiten des Kabinets und des Ministeriums, so wie, was außer der Versammlung im Volke vorging, die etwaigen äußeren Zwecke und Thätigkeiten der Mitglieder der Stände, überhaupt was man sonst zum geheimen Zusammenhange der Ereignisse und Handlungen zu rechnen pflegt, ist hier verdeckt. Das Interesse des Publikums ist aber schon von selbst hauptsächlich auf den öffentlichen Theil der Verhandlungen aufmerksam gewesen, welcher ohnehin vornehmlich den Charakter hat, die würdigen Materialien der Geschichte abzugeben. Die sogenannten geheimen Triebfedern und Absichten einzelner Individuen, Anekdoten und subjektive Einwirkungen wurden in einer noch vor Kurzem beliebten psychologischen Ansicht der Geschichte für das Wichtigste gehalten. Diese Ansicht ist jedoch nun außer Kredit gekommen, und die Geschichte strebt wieder nach ihrer Würde, die Natur und den Gang der substantiellen Sache darzustellen und die Charaktere der handelnden Personen aus dem, was sie thun, zu erkennen zu geben; die Ueberzeugung ist allgemeiner geworden, daß aus Zufälligkeiten weder die Sache, noch die Charaktere in ihrer Gediegenheit hervorgehen und zu erkennen sind.

Die geschichtlichen Vorgänge, die wir hier vor uns sehen, haben den eigenthümlichen Reiz, daß sie nicht einen so beträchtlichen Theil von Vergangenem enthalten, als eine Geschichte fernerer Zeiten; die großen Zwecke und Interessen, wie die kleineren Eigenthümlichkeiten und Aeußerlichkeiten, haben noch Ge-

genwart. Die Begriffe über den Gegenstand des Interesses, welche wir an diese Begebenheit mitbringen müssen, dürfen wir von keinem entfernteren Zeitalter, selbst nicht des gebildeten Griechenlands und Roms, fordern; sie sind unserer Zeit eigenthümlich. Alsdann sehen wir diese Ideen über Staatsverfassung und insbesondere über die Aufnahme eines Antheils daran, wodurch dem Volke eine Einwirkung in dieselbe und ein öffentliches Leben eingeräumt wird, hier nicht als Gedanken eines Schriftstellers etwa mit den Gedanken eines andern verglichen, sondern eine deutsche Regierung und ein deutsches Volk in der geistigen Arbeit um diese Gegenstände begriffen, und die Gedanken in der Wiedergeburt einer Wirklichkeit beschäftigt.

Die Zeit hatte für Würtemberg eine neue Aufgabe und die Forderung ihrer Lösung herbeigeführt, die Aufgabe, die würtembergischen Lande zu einem Staate zu errichten. Nachdem der Unsinn der Einrichtung, welcher deutsches Reich genannt, und wohl am richtigsten von einem wenigstens geistreichen Geschichtsschreiber als die Konstituirung der Anarchie bezeichnet worden ist, endlich sein verdientes, und ihm auch in der äußern Art und Weise gemäßes, schimpfliches Ende erreicht hatte, erhielt das vormalige Würtemberg nicht nur eine Vergrößerung um mehr als das Doppelte gegen seinen vorherigen Bestand, sondern dieses Ganze, dessen Theile vorher deutsche Reichslehen, der Theil, der das Herzogthum ausgemacht hatte, auch ein böhmisches Afterlehen gewesen war, warf diese Unterordnung ab, trat mit der königlichen Würde des Fürsten in die Souverainetät über, und in die Stellung eines Staates, — eines von den wirklichen deutschen Reichen, die den Platz des Undings einnehmen, das nur noch den leeren Namen eines Reichs geführt hatte.

Solche Epochen sind höchst selten, ebenso selten die Individuen, welchen das Schicksal das ausgezeichnete Loos zutheilte, Staaten zu stiften. Das Geschichtliche dieser Wenigen verliert

sich meist in eine graue Vorzeit und in einen Zustand von wilden, wenigstens noch wenig gebildeten Sitten, wo nach Außen zwar ein Staat geworden, die innere Einrichtung aber in einfachen Gewohnheiten des Volks und in dem Charakter des Chefs lag. Die geschichtliche Entstehung gegliederter Verfassungen ist durch eine lange Reihe von Jahrhunderten ausgedehnt; den wenigen Hauptzügen, die zum Grunde lagen, gab das Bedürfniß des Augenblicks, Noth und Gewalt der Umstände jedesmal an irgend einem einzelnen Punkte eine Entwickelung und Zusätze. Der Gesichtspunkt, um den sich die näheren Bemühungen dieser Ausbildung drehen, ist ziemlich einfach; es sind einer Seits die Anstrengungen der Regierung, die Macht und die Anmaßungen des aristokratischen Mittelgliedes zu bezwingen und dem Staate seine Rechte gegen dasselbe zu erwerben, anderer Seits die Anstrengungen des dritten Standes, der oft auch für sich Volk heißt, gegen dieselbe Zwischenmacht, zuweilen auch gegen die Regierung selbst, sich Bürgerrechte zu erringen und abzutrotzen. So zeigt eine Verfassung im Ueberblicke sich als ein Aggregat entstanden, die Entwickelung nicht gleichförmig fortgeschritten, einzelne Theile zurückgeblieben, andere zu störenden Auswüchsen erweitert; so daß solche Verfassung einem alten Hause gleicht, dessen einfache Grundform eine lange Reihe von Besitzern, nach den Erweiterungen der Familie und dem Bedürfnisse des Augenblicks, in eine Sammlung von Anbauten und Winkeln verwandelt hat, die ihre einzelnen Bequemlichkeiten haben, aber zusammen ein unförmliches und unverständiges Ganzes ausmachen. Die Geistesbildung der Zeit hat die Idee eines Staats und damit seiner wesentlichen Einheit, und eine fünfundzwanzigjährige, so eben abgelaufene, meist fürchterliche Wirklichkeit hat die Anschauung der mannigfaltigen Versuche, die Idee zu fassen, und eine kostbare vollständige Erfahrung gegeben. Die Gunst der Umstände endlich gewährte hierzu dem Regenten Würtembergs auch das Dritte, die äußerlichen Bedingungen, und noch den ausgezeichneten Vortheil, daß er den aristokratischen Mittelstand nicht als ein früher festgestelltes Hinderniß, in einem privilegirten Landadel, vorzufinden, sondern daß dieß Element jetzt erst nur aufzunehmen zu seyn schien. Der König schien hiermit auf den in der Geschichte einzigen Standpunkt gestellt zu seyn, eine Verfassung aus Einem Gusse geben zu können.

Von der erlangten Souverainetät war die Eine Seite, die Existenz und Anerkennung des neuen würtembergischen Staats nach Außen, vollbracht. Die erste Zeit ihrer Entstehung war in Umstände gefallen, unter denen Alles für die äußerliche Herstellung und Erhaltung gebieterisch aufgeboten, nach Innen daher die Mittel durch eine kräftige Ministerial-Regierung zusammengenommen und in fester Hand zum Gebrauch bereit gemacht werden mußten. Nun war die Zeit gekommen, wo nicht bloß die Macht des Staats, sondern auch der Wille desselben lebendig werden konnte. Das Glück und die Anstrengungen der europäischen Regierungen und ihrer Völker hatten es vollbracht, die Souverainetät der deutschen Reiche von der Beschränkung, unter der sie noch lagen, zu befreien, und damit die Möglichkeit herbeigeführt, den Völkern freie Verfassungen zunächst zu versprechen. Eine höhere Nothwendigkeit aber, als in dem positiven Bande eines Versprechens, liegt in der Natur der zu allgemeiner Ueberzeugung gewordenen Begriffe, welche an eine Monarchie die Bestimmung einer repräsentativen Verfassung, eines gesetzmäßigen Zustandes und einer Einwirkung des Volkes bei der Gesetzgebung, knüpfen. — Friedrich II. that nun auch diesen zweiten Schritt, den monarchischen Staat nach Innen zu schaffen.

Das Versprechen ließ sich auf eine Weise erfüllen, welche für die klügste gehalten, ja sogar für die rechtlichste ausgegeben werden konnte, welche aber der perfideste Rath gewesen wäre, den Minister hätten geben können. Wenn die Fürsten

der neuen Reiche ihre Völker recht gründlich hätten betrügen, und sich Ehre, so zu sagen, vor Gott und den Menschen hätten erwerben wollen, so hätten sie ihren Völkern die sogenannten alten Verfassungen zurückgegeben; — Ehre vor Gott und der Welt — denn, nach so vielen öffentlichen Stimmen, und insbesondere auch nach der vorliegenden Geschichte könnte man meinen, daß die Völker in die Kirchen geströmt und laute Tedeums gesungen hätten. — Für Machiavelli's Namen hätten sich die Fürsten den Ruhm der feinen Politik der Auguste und der Tibere erworben, welche gleichfalls die Formen des vorhergehenden Zustandes, damals einer Republik, bestehen ließen, während diese Sache nicht mehr war und unwiderruflich nicht mehr seyn konnte, — ein Bestehen und ein Betrug, in welchen ihre Römer eingingen, und wodurch die Errichtung eines vernünftigen, monarchischen Zustandes, dessen Begriff die Römer noch nicht fanden, unmöglich wurde. — Diese Politik konnte unseren Fürsten um so näher liegen, wenn sie aus der Erfahrung der letzten fünfundzwanzig Jahre die Gefahren und Fürchterlichkeiten, welche sich an die Erschaffung neuer Verfassungen und einer vom Gedanken ausgehenden Wirklichkeit geknüpft, mit der gefahrlosen Ruhe und Nullität, in welche die Institute der vormaligen landständischen Verfassungen sich herabgebracht hatten, verglichen; — wenn sie mit dieser schon vorhandenen Nullität weiter die Reflexion verbanden, wie jene Institute in dem ganz andern Verhältnisse, das eingetreten war, wie die römischen Institute, welche August und Tiber bestehen ließen, den wenigen Sinn und Konsequenz vollends verloren, die sie in einem deutschen Reichslehen noch zu haben scheinen konnten.

König Friedrich hat sich über die Versuchung dieser Täuschung erhaben gezeigt. Er berief die fürstlichen und gräflichen Familienhäupter seines Reichs und eine Auswahl aus dem übrigen Adel desselben, ingleichem eine Anzahl von den Bürgern

gewählter Volks-Deputirter auf den 15. März 1815 zusammen, und die Geschichte dieser Verhandlungen eröffnet sich mit der immer großen Scene, daß der König in voller Versammlung dieser seiner Reichsstände zuerst vom Throne eine Rede an sie hielt, worin er, nachdem er zunächst ausgedrückt, was bereits gethan sey, daß nämlich die vorher so verschiedenen Landestheile und Unterthanen in ein unzertrennbares Ganzes vereinigt, der Unterschied des Religionsbekenntnisses und des Standes in bürgerlicher Beziehung verschwunden, die öffentlichen Lasten für Alle in gleiches Verhältniß gebracht, und somit Alle zu Bürgern Eines Staats geworden, — dann seinem Volke das Zeugniß der Treue und Gehorsams, dem Heer das Zeugniß der Tapferkeit und der dem Namen Würtemberg gebrachten Ehre, den Staatsdienern das der Unterstützung in seinen Bemühungen und den Unterthanen aller Klassen das einer willigen Ergebung in die schweren Lasten der Zeit und der Anstrengungen aller Art, durch welche die Sicherheit und Erhaltung errungen worden, ertheilt hatte,

nun erklärte, daß er den Schlußstein zu dem Gebäude des Staats lege, indem er seinem Volke eine Verfassung gebe.

Nachdem er an die anwesenden Stellvertreter, durch welche die Nation berufen sey, sich mit dem Staatsoberhaupte zur Ausübung der bedeutendsten Rechte der Regierungsgewalt zu vereinigen,

zum Schlusse noch den Aufruf gemacht hatte: Laßt Uns vereinigt zur Förderung der Angelegenheiten der Nation, wozu die Verfassung diese Versammlung beruft, das heilige Band zwischen Mir und meinen Unterthanen mit entgegenkommendem Vertrauen befestigen:

— ließ er die Verfassungsurkunde durch den Minister des Innern verkündigen. Nach ihrer Verlesung verpflichtete er sich selbst darauf, und übergab sie eigenhändig dem Präsidenten der Versammlung.

Es kann wohl kein größeres weltliches Schauspiel auf Erden geben, als daß ein Monarch zu der Staatsgewalt, die zunächst ganz in seinen Händen ist, eine weitere und zwar die Grundlage hinzufügt, daß er sein Volk zu einem wesentlich einwirkenden Bestandtheil in sie aufnimmt. Wenn man sonst das große Werk einer Staatsverfassung, ja die meisten anderen Regierungshandlungen nur in einer Reihe zerstückelter Handlungen und zufälliger Begebenheiten ohne Uebersicht und Oeffentlichkeit werden sieht, und die öffentliche Erscheinung der Fürstlichkeit und Majestät sich nach und nach auf Geburtstagsfeier oder Vermählungsfeste beschränkt hatte; so kann man versucht werden, bei jener Scene, wo die Erscheinung der Majestät dem innern Gehalte ihrer Handlung so entsprechend ist, als bei einer wohlthätigen, erhabenen und bekräftigenden Anschauung einen Augenblick zu verweilen. Aber ebenso nahe würde es liegen, zu meinen, man habe sich für einen solchen Augenblick des Verweilens zu entschuldigen. Denn die Veranlassungen, in denen wir die fürstliche Repräsentation zu sehen gewohnt worden, die Leerheit und Thatlosigkeit der vormaligen Staatsversammlung, des deutschen Reichstags, überhaupt die Nullität und Unwirklichkeit des öffentlichen Lebens, haben eine solche Verdrießlichkeit gegen dergleichen Aktus, einen moralischen und hypochondrischen Privat-Dünkel gegen das Oeffentliche und gegen die Erscheinung der Majestät, zur durchgreifenden Stimmung gemacht, daß die Erwähnung derselben und etwa die Ansicht, solche Erscheinung für fähig zur Anregung großherziger Gefühle zu halten, eher für alles Andere als für Ernst, kaum für Gutmüthigkeit genommen, vielmehr als höfische Thorheit und sklavische Verblendung und Absichtlichkeit beurtheilt zu werden, sich der Gefahr aussetzte. Unsere politische Erstorbenheit ist unempfänglich, solcher Scenen froh zu werden, und die Gründlichkeit wendet sich davon als bloßen Aeußerlichkeiten ab zur Substanz der Sache und eigenen Gedanken darüber; und auch hier ist zunächst die Substanz der

Sache, der Inhalt der Verfassungsurkunde, die der König gegeben hat, kurz anzuführen.

Sie besteht aus 66 Paragraphen und zerfällt in 2 Theile, deren der erste von 46 §§. den Titel: Die landständische Verfassung, der zweite von 20 §§. den Titel: Allgemeine Bestimmungen in Beziehung auf die Verfassung des Königreichs und die Rechte und Verbindlichkeiten der königl. Unterthanen, führt, somit der eine sich gleich als der ausführlichere, der andere als der weniger entwickelte zeigt.

Durch den ersten gewährte der König eine ständische Repräsentation mit folgenden Hauptbestimmungen: Sie soll a) aus Viril-Stimmführern und b) aus gewählten Mitgliedern, beide in Einer Kammer, bestehen. Die Wahlfähigkeit für die Letzteren ist an keinen Stand gebunden; die in königlichen Stellen befindlichen Diener, Unteroffiziere und Soldaten, Geistliche, Aerzte und Chirurgen sind ausgeschlossen; die einzige weitere Bedingung ist ein Lebensalter von 30 Jahren, außerdem zu einem der drei christlichen Religions-Bekenntnisse zu gehören; der Besitz eines gewissen Vermögens ist nicht unter die Bedingungen aufgenommen. — Zur Eigenschaft eines Wahlmanns wird der reine Ertrag von 200 Gulden aus liegenden Gründen und ein Alter von 25 Jahren gefordert. Die Stände versammeln sich nur auf Einberufung des Königs und nothwendig alle 3 Jahre; nach welcher Zeit die gewählten Repräsentanten zur Hälfte austreten, doch wieder wählbar sind, und durch neue Wahlen ersetzt werden. Die Versammlung dauert nicht über 6 Wochen, und wird vom Könige entlassen, vertagt oder ganz aufgelöst. Die gewählten Deputirten mit Einschluß des Kanzlers der Universität, des evangelischen Generalsuperintendenten und katholischen Dekans erhalten die Reisekosten bezahlt, und Taggelder (à 5 Fl. 30 Kr.). Die Minister können zu jeder Zeit der Versammlung

beiwohnen. — In den Jahren, in welchen die Ständeversammlung nicht einberufen wird, versammelt sich ein von ihr auf 3 Jahre gewählter Ausschuß von 12 Mitgliedern zur Erledigung der dringenden Angelegenheiten; eine Erhöhung der Abgaben oder Umänderung der Gesetzgebung jedoch ist nicht in seiner Kompetenz.

Für die Einführung neuer Steuern, direkter sowohl als indirekter Abgaben, und für die Erhebung ist die Einwilligung der Stände nöthig; die bestehenden Abgaben bleiben für die Regierung des damaligen Königs als Grundlagen. Die Berechnung der Einnahmen und die Verwendung der Abgaben wird den Ständen alle Jahre vorgelegt. Die Bestimmung einer Civil-Liste für den König ist weiteren Verhandlungen ausgesetzt.

Eben solchen Antheil haben die Stände an der Gesetzgebung; ohne ihre Zustimmung kann kein neues, die persönliche Freiheit und das Eigenthum oder die Verfassung betreffendes allgemeines Gesetz promulgirt werden. Dem Könige kommt dabei die Initiative zu; die Stände können aber Gesetzesvorschläge als Wünsche dem Könige vortragen, im Fall abschlägiger Antwort sie dreimal in künftigen Versammlungen wiederholen, und auf die letzte Antwort, die motivirt seyn muß, in Hinsicht der Motive neue Vorstellungen machen.

Den Ständen ist ferner eingeräumt, allgemeine Wünsche, Vorstellungen und Beschwerden dem Könige vorzulegen, — und der König verspricht auf jeden Vortrag der Stände Entschließung zu geben; — auch die von einzelnen Unterthanen an sie gebrachte Beschwerden anzunehmen, wenn bescheinigtermaßen die Staatsbehörden sich geweigert haben, sie anzunehmen.

Endlich können die Stände gegen königliche Staatsbeamte Anordnung einer Untersuchung verlangen, und auf die vom Könige nie zu versagende Bewilligung soll im Falle des Hochverraths und der Konkussion von einem ständischen Gerichte, in

anderen Fällen auf dem ordentlichen Rechtswege, Urtheil gesprochen werden.

Die unendliche Wichtigkeit und Liberalität der Rechte, welche hier den Landständen eingeräumt sind, so wie die Einfachheit und Offenheit dieser Bestimmungen, unpartheiisch bloß nach ihrem Inhalt ohne alle andere Rücksicht betrachtet, macht gewiß dem Fürsten, der sie gab, so wie der Zeit, in welcher das Staatsrecht sich von Privilegien gereinigt hat und bis zu Grundsätzen gereift ist, die höchste Ehre, und noch mehr gewinnt ein solches Werk durch die Vergleichung mit der Unförmlichkeit, Engherzigkeit und Unklarheit, durch welche in in- und ausländischen Verfassungen, namentlich in der altwürtembergischen, oft Volksrechte in Privilegien und Partikularitäten verhüllt und verkümmert, beschränkt und zweideutig, ja oft ganz zum leeren Scheine gemacht sind. Sind die angeführten Bestimmungen nicht solche Verfassungsgrundlagen, welche nicht anders als mit höchster Zustimmung anerkannt und angenommen werden müssen? Was vermißt werden könnte, kann nicht Etwas seyn, was ihnen entgegen wäre, sondern nur Zusätze und entwickeltere Bestimmungen, aber nur jenen allgemeinen Wahrheiten eines staatsrechtlichen Zustandes gemäß. Was noch aus dem positiven Staatsrechte herrührt, ist vornehmlich nur das Privilegium des aristokratischen Instituts. Außerdem aber, daß das vernünftige Staatsrecht von den demokratischen Abstraktionen zurückgekommen ist, welche ein solches Institut schlechthin verwerfen, so ist das Privilegium dieser ohnehin gegebenen Wirklichkeit durch weitere Statuten vom vormaligen Feudalrechte überhaupt sehr entfernt gesetzt worden. — Hier verdient zunächst nur dieß ausgezeichnet zu werden, daß in der königlichen Verfassungsurkunde diesem Elemente, das mit den gewählten Deputirten in Eine Kammer vereinigt ist, nur 50 Stimmen, den letzteren dagegen 73 Stimmen, hiermit ein bedeutendes Uebergewicht eingeräumt wurde. Dieß Verhältniß politischer

Macht weicht von dem sehr ab, welches bei dem Systeme von zwei Kammern eintritt, und schon durch seine allgemeinere Einführung und sein Alter wichtige Autorität hat. Der Kontrast jenes Stimmenverhältnisses gegen das in der provisorischen Ständeversammlung des Königreichs Hannover angenommene, wo dem Ritterstande Eine Stimme mehr als dem bürgerlichen zugetheilt worden war, kann beiläufig darum angeführt werden, weil die würtembergischen Stände in folgenden Verhandlungen auf die liberalen Aeußerungen der hannöverschen Gesandschaft bei dem Kongresse in Wien in Betreff von deutschen Verfassungsangelegenheiten mehre Male provocirt haben.

Unerwarteter noch konnte die weitere Ausdehnung und beinahe völlige Ungebundenheit scheinen, welche dem demokratischen Princip durch die Wählungsart der Repräsentanten gegeben worden, so daß dieß Element in fast ganz loser Form in die Staatsordnung eintritt. Die wenigen Temperamente, die sich hierbei zeigen, nachdem bereits die Viril-Stimmführer nicht in einer eigenen Kammer gegenüber gestellt worden, sind etwa die Bestimmungen, daß die Wahlversammlungen von den königlichen Oberamtleuten und in den guten Städten von den Landvögten präsidirt werden, daß die zum Wahlgeschäfte zugezogenen Personen, wie der Amtschreiber und dessen Substitut, in dem Bezirke selbst, worin sie diese Funktion haben, nicht wählbar sind; jedoch sind sie es in anderen Bezirken. Die Fähigkeit, zum Repräsentanten gewählt zu werden, ist, wie oben angeführt, auf sehr wenige Bedingungen beschränkt. Vor's Erste sind alle Staatsdiener und Geistliche, wie auch die Aerzte und Chirurgen, ausgeschlossen. Die Rücksicht, welche wohl die letzteren beiden Klassen ausgeschlossen hat, mag auch bei den ersteren genommen worden seyn, daß nämlich ihre Amts-Funktionen ihnen keine längere Entfernung und anderweitige Beschäftigung gestatten. Abgesehen davon, daß dieß auch bei den Viril-Stimmführern, die in königlichen Aemtern stehen, insofern der Fall wäre, als wohl nicht vorausgesetzt wird, daß sie sich jedesmal durch andere vertreten lassen sollen, alsdann daß sich bei den, im Ort der Ständeversammlung, der in der Regel die Hauptstadt seyn wird, Bediensteten jener Grund vermindert, so ist diese Rücksicht gewiß nicht bedeutend genug, um eine für die Hauptsache so höchst wichtige Disposition zu rechtfertigen. Noch in dem Entwurfe der Grundzüge der neuen ständischen Verfassung, mit deren Abfassung sich der König selbst beschäftigt hatte (s. Supplement von Aktenstücken S. 5), und die er in einer im versammelten Staatsrath den 11. Januar 1815 gehaltenen Rede einer eigenen Kommission von Staatsräthen und Oberbeamten zur Berathung übergeben hatte, kommt die Bestimmung vor (s. S. 8), daß auch die königlichen Diener, insofern ihre Dienstverhältnisse es gestatten, wahlfähig seyen.

Referent will sich über diesen Gegenstand, der von großer Wichtigkeit ist, weitläufiger verbreiten. — Schon dieser Umstand darf dabei nicht übersehen werden, daß in großen Staaten, wie Frankreich z. B. und noch mehr England, der ganze gesellschaftliche Zustand im Innern, und der weitreichende Zusammenhang nach Außen die Individuen in ganz andere Verhältnisse des Reichthums, der Bildung und der Gewohnheit, in allgemeineren Interessen zu leben und sich zu benehmen, stellt, als in einem Lande von größerer Beschränktheit des Umfangs, des gesellschaftlichen Zustands und Reichthums. In solchen kleineren Ländern wird sich der größte Theil derer, die sich eine wissenschaftliche, überhaupt allgemeinere Bildung erwerben, veranlaßt sehen, seine ökonomische und gesellschaftliche Existenz in einem Staatsdienste zu suchen; es werden daher, wenn die Staatsdiener abgezogen worden, außer Verhältniß wenigere zu finden seyn, die eine bedeutende Einsicht und Erfahrung in allgemeinen Angelegenheiten in eine Ständeversammlung mitbringen, — ohnehin noch wenigere, welche Staatsmänner ge-

nannt werden könnten. Der Adelstand ist schon zum Theil unter den Viril-Stimmführern weggenommen, ein anderer Theil desselben wird sich in königlichen Diensten befinden; überhaupt ist für die Stellen der zu wählenden Deputirten nicht auf den Adel gerechnet; im Gegentheil. Der Advokaten-Stand, der unter den übrig bleibenden Ständen vornehmlich in Rücksicht kommen kann, ist zunächst in seinen Begriffen und Geschäften an die Principien des Privat-Rechts, überdem des positiven Rechts, gebunden, die den Principien des Staatsrechts entgegengesetzt sind, nämlich des vernünftigen, von dem nur bei einer vernünftigen Verfassung die Rede seyn kann; — so daß der Sinn eines nur zu berühmten Staatsmannes es hierin wohl richtig traf, wenn er die Advokaten für die ungeschicktesten erklärte, in öffentlichen Angelegenheiten zu rathen und zu handeln. Wie der Advokaten-Geist in der Geschichte der würtembergischen Ständeversammlung gewirkt hat, wird sich in der Folge zeigen. — Der gesetzlichen Ausschließung dieses Standes würde von Seiten des abstrakten Rechts wohl widersprochen werden können, doch nicht mehr als der Ausschließung der Aerzte und Chirurgen; eine Staats-Organisation aber beruht auf einer ganz andern konkreten Weisheit, als einem aus dem Privat-Recht abstrahirten Formalismus. Ein ganz eigenthümliches Gebilde des altwürtembergischen Zustandes, das für dortige ständische Verfassung von der ersten Wichtigkeit ist, den Schreiberstand, werden wir im Verfolge kennen lernen. Der Beitrag, den der Stand der Kaufleute, Gewerbsleute, sonstiger Güterbesitzer für eine Ständeversammlung liefern kann, so wichtig er ist, kann für diesen Behuf nicht in so zahlreichem Verhältnisse seyn, als in England etwa, und für sich das nicht ersetzen, was durch die Ausschließung der Staatsbeamten abgeht.

So wichtig diese Ausschließung nun schon durch die Verminderung des Materials ist, aus welchem fähige Deputirte genommen werden können, so ist sie doch noch wichtiger für das Ele-

ment der Gesinnung, welches das Ueberwiegende in einer Ständeversammlung seyn muß, wenn sie nicht in das gefährlichste Uebel ausschlagen soll, das in einem Staate möglich ist. Diese Grundeigenschaft kann im Allgemeinen der Sinn des Staates genannt werden. Sie ist nicht mit abstrakter Einsicht, noch mit bloßer Rechtschaffenheit und einer guten Gesinnung für das Wohl des Ganzen und das Beste der Einzelnen, abgethan. Güterbesitzer, ebenso wohl aber auch die gewerbtreibenden und sonst im Besitze eines Eigenthums oder einer Geschicklichkeit befindlichen Individuen, haben das Interesse der Erhaltung bürgerlicher Ordnung, aber das Direkte ihres Zweckes hierbei ist das Private ihres Besitzes. Wenn landständische Deputirte den Sinn des Privatinteresses und Privat-Rechts als ihres ersten Zwecks mitbringen, wovon das Uebrige abhängig und eine Folge seyn soll; so gehen sie darauf aus, soviel als möglich dem Staate abzudingen und überflüssig, wenn auch sonst nicht unzweckmäßig, doch für ihren Zweck nicht unumgänglich nothwendig zu finden, und sie kommen überhaupt mit dem Willen herbei, für das Allgemeine so wenig als möglich zu geben und zu thun. — Es ist nicht davon die Rede, welche Gesinnungen Deputirte, aus welchem Stande oder Verhältnisse sie hergenommen werden, haben können; bei Einrichtungen des Staats, wie bei jeder vernünftigen Veranstaltung, darf nicht auf das Zufällige gerechnet werden, sondern es kann allein die Frage danach seyn, was die Natur der Sache, hier des Standes, mit sich bringt.

Der Sinn des Staates erwirbt sich aber vornehmlich in der habituellen Beschäftigung mit den allgemeinen Angelegenheiten, in welcher nicht nur der unendliche Werth, den das Allgemeine in sich selbst hat, empfunden und erkannt, sondern auch die Erfahrung von dem Widerstreben, der Feindschaft und der Unredlichkeit des Privatinteresses, und der Kampf mit demselben, insbesondere mit dessen Hartnäckigkeit, insofern

es sich in der Rechtsform festgesetzt hat, durchgemacht wird. Bei der Wahl der Deputirten ist es daher eine wesentliche Rücksicht, daß die Wahlmänner vornehmlich aus solchen Verhältnissen ausgehen, in welchen jener Sinn vorhanden seyn muß und worin er gebildet wird. Der vorige Minister des Innern in Frankreich, Vaublanc, nahm in seinen Entwurf eines Gesetzes für die Wählart der Deputirten-Kammer geradezu die Bestimmung auf, daß die königlichen Beamten aller Art, nebst den Geistlichen, in den Departementen die Mehrzahl der Wähler ausmachen sollten. — Auch meint man allgemein, daß die englische Konstitution durch das allein, was man ihre Mißbräuche nennt, erhalten werde, nämlich durch die ganz ungleichen und daher ungerechten, ja zum Theil völlig sinnlosen Privilegien in Ansehung der Wahlrechte, wodurch es aber allein möglich sey, daß die Regierung im Allgemeinen auf die Mehrzahl der Stimmen rechnen könne. — Es ist dabei eine Ansicht Ununterrichteter, die Oppositions-Parthei als eine Parthei gegen die Regierung oder gegen das Ministerium als solches zu betrachten; selbst wenn die Opposition nicht bloß einzelne Ministerial-Maaßregeln angreift, was auch von den independenten Mitgliedern, die im Ganzen sonst mit dem Ministerium stimmen, geschieht, sondern wenn sie dieses in allen und jeden Stücken bekämpft, so geht ihr Kampf nur gegen dieses einzelne Ministerium, nicht gegen die Regierung und gegen das Ministerium überhaupt. Was man ihr oft als etwas Schlechtes vorwirft, daß sie nämlich nur selbst ins Ministerium kommen wolle, ist gerade ihre größte Rechtfertigung, ganz das Gegentheil von der Tendenz, die man an deutschen Landständen oder Individuen oft als Tapferkeit der Freiheit und Vertheidigung der Bürger und ihrer Rechte gepriesen werden sieht, — der Tendenz, dem Staate an Vermögen so viel möglich für sich abzugewinnen und abzudingen. —

Es muß der deutschen Geschichte überlassen bleiben, aufzu-

zeigen, inwiefern das Erscheinen des ehemaligen sogenannten dritten Standes auf Landtagen seinen Ursprung in dem Verhältniß der Ministerialität hatte, in welchem die Vorsteher der Städte als fürstliche Beamte gestanden, und inwiefern durch das Eintreten in dasselbe nachher die bürgerlichen Rathsverwandten auch Antheil an der Landstandschaft erhalten haben, ingleichem wie die ursprünglichen Beamten anfänglich berathschlagend und erst in der Folge der Zeit ihre Stimmen entscheidend geworden sind. — In dem tübinger Vertrag von 1514, welcher als Grundgesetz in der Verfassung des vormaligen Herzogthums Würtemberg angesehen wird, sind ausdrücklich die fürstlichen Amtleute nebst einem vom Gericht und einem vom Rathe einer Stadt genannt, welche die Deputirten der Landschaft bei den Landtagen ausmachen sollen. — Allein bei den kaiserlichen Kommissarien brachten es die Landstände bereits sechs Jahre nachher, im J. 1520, dahin, daß die Beamten wieder ausgemerzt wurden; die Stände geben dadurch ein schlechtes Beispiel von der Unveränderlichkeit so eben feierlich beschlossener Verträge. — Ganz nahe liegt der Einwurf gegen die Wahlfähigkeit der Beamten zu Deputirten, daß sie, als im Dienste des Fürsten, natürlich auch in seinem Interesse sprechen und handeln werden, wobei der Gedanke etwa mitunterläuft, daß, was im Interesse des Fürsten sey, gegen das Interesse des Volkes und des Staates sey. Ohnehin ist der Dienst bei der Person des Fürsten, Hof-Chargen, etwas Verschiedenes von dem Dienste, welcher der Regierung und dem Staate geleistet wird, und die Meinung, daß, was im Interesse der Regierung und des Staates geschehe, gegen das Interesse des Volkes sey, unterscheidet den Pöbel von den Bürgern. — Die neuesten Weltbegebenheiten, der Kampf um Deutschlands Unabhängigkeit hat der deutschen Jugend auf den Universitäten ein höheres Interesse eingeflößt, als die bloße Richtung auf die unmittelbare künftige Erwerbung des Brods

und auf Versorgung; sie hat auch für den Zweck, daß die deutschen Länder freie Verfassungen erhalten, zum Theil mitgeblutet, und die Hoffnung eines dereinstigen weitern Wirkens dazu und einer Wirksamkeit im politischen Leben des Staats aus dem Schlachtfelde mitgebracht. Da sie durch wissenschaftliche Ausbildung sich die Befähigung dazu verschafft und sich vornehmlich dem Staatsdienste widmet, soll sie, so wie der ganze wissenschaftlich gebildete Stand, der sich meist dieselbe Bestimmung giebt, eben hiermit die Fähigkeit, Mitglieder von Landständen, Repräsentanten des Volks zu werden, verlieren?

Es ist hierbei noch der wichtige Umstand in Betracht zu ziehen, daß die Veränderung im Verhältnisse vormaliger fürstlicher Dienerschaft ein bedeutendes Moment in dem Uebergange Deutschlands von früherer Unförmlichkeit und Barbarei zum vernünftigen Zustande eines Staatslebens ausmacht. — Es läßt sich über diesen Umstand Einiges aus dem Anhang zur 25. Abtheil. der Verhandlungen anführen; daselbst wird S. 25 aus dem dreizehnten und den nächstfolgenden Jahrhunderten erwähnt, daß die Kammerämter zuerst meistens nur Personen aus dem Ritterstande mit einem Bezuge ansehnlicher Einkünfte aus liegenden Gründen und Prästationen der Unterthanen anvertraut wurden, daß diese Personen aber Vorwand fanden, die beschwerlich gewordene Ausübung des Amtes aufzugeben, und solches durch einen Pflegverweser aus dem Bürgerstande mit Anweisung auf eine geringere Benutzung verwalten zu lassen. Später wurden diese, wie die vogteilichen, Richter- und andere Aemter bloß Personen aus dem Bürgerstande übertragen, die dieß aber nicht, wie späterhin, für eine Gnade, sondern für eine große Bürde ansahen und sie annehmen mußten; auch wurde diese Beschwerde Keinem auf zu lange aufgedrungen; es galt für eine besondere Gnade, von solchen Aemtern verschont zu bleiben: — wovon ebendaselbst mehrere Beispiele angeführt werden.

Bei dem Verhältnisse dieser Ministerialen nun fielen we-

nigstens, wenn auch sonst eine Vasallenschaft und selbst etwas von einer Hörigkeit darin liegt, die anderen Umstände weg, wonach man sie nur für das Interesse des Fürsten, gegen das Volk zu seyn, in dem Sinne glauben konnte, in welchem man fürstliche Diener späterhin ungefähr für fürstliche Bediente und für eine vom Volke ausgeschlossene Klasse nahm. Diese letztere Stellung hatten sie insofern, als die Einkünfte, welche sie einziehen und verrechnen mußten, wie auch die richterliche und polizeiliche Gewalt, die sie im Namen des Fürsten auszuüben hatten, mehr für Rechte eines Privat-Besitzes und der Privat-Gewalt eines Dritten gegen die Bürger galten, als für Staatseinkünfte und Staatspflichten. Aber wie der Domanial-Besitz und die Familien-Fidei-Commisse der fürstlichen Familien sich so in späteren Zeiten immer mehr dem Charakter vom Staatsvermögen genähert, und die vogteilichen und anderen Rechte über unterthänige und hörige Leute in den vernünftigern Charakter von Staatspflicht und Staatsgewalt überzugehen angefangen hat; so sind die fürstlichen Diener auch über die Abhängigkeit ihrer Besoldungen von der Willkür hinaus zu Rechten in ihren Aemtern und zu der Würde von Staatsdienern gekommen. Dieser Uebergang von Verwaltung eines Privat-Besitzes in Verwaltung von Staatsrechten ist einer der wichtigsten, welcher durch die Zeit eingeleitet worden, und der auch das Verhältniß der Beamten nicht mehr in der Bestimmung gelassen hat, welche zur Zeit der vormaligen würtembergischen Verfassung Statt hatte; — es ist eine der Veränderungen, welche dann mit dem allgemeinen Uebergange eines nicht souverainen Fürstenthums in einen Staat sich befestigt und vollendet hat. — Da das positive Staatsrecht, welches die ständische Versammlung sich vornehmlich zur Basis ihrer Ansprüche machte, die Geschichte zu seiner Basis hat; so kann die allgemeine Bemerkung hier angefügt werden, daß es gerade die Geschichte ist, welche die Umstände erkennen

lehrt, unter denen eine Verfassungsbestimmung vernünftig war, und hier zum Beispiel das Resultat giebt, daß wenn die Ausschließung der königlichen Beamten von den Landständen früherhin vernünftig war, nunmehr unter anderen Umständen es nicht mehr ist. — Daß die Ständeversammlung sich weder des alten Verhältnisses der Ministerialität und der ausdrücklichen Disposition im tübinger Vertrag, noch des Unterschieds von vormaligen fürstlichen Bedienten und von Staatsbeamten erinnert hat, ist sehr begreiflich. Auffallender aber ist es, daß das Ministerium die Ausschließung von Staatsbeamten veranlaßt zu haben scheint.

Einen andern nahe verwandten Kreis des öffentlichen Geschäfts gab die Verfassung des vormaligen Herzogthums an, nämlich Gericht und Rath der Städte, woraus die Landtags-Deputirten genommen werden sollen. Gewiß ist eine Magistrats-Stelle eine passende Vorbereitungsschule für landständische Funktionen; Magistrats-Personen leben, wie die Beamten, in der täglichen Thätigkeit, die bürgerliche Ordnung handhaben zu helfen, und in der Erfahrung, wie Gesetze und Einrichtungen wirken, ebenso welche Gegenwirkungen der bösen Leidenschaften sie zu bekämpfen und auszuhalten haben. Magistrats-Personen sind ferner selbst aus dem Bürgerstande, sie theilen dessen bestimmtere Interessen, so wie sie dessen näheres Zutrauen theilen können. — Nur war freilich von einem Ende Deutschlands zum andern die Klage über Unfähigkeit, Trägheit und Gleichgültigkeit, — wenn nicht auch über weitere Verdorbenheit und Schlechtigkeit der Gemeindeverwaltungen so laut geworden, daß ihre Einrichtung vor Allem aus eine Wiedergeburt schien nöthig gehabt zu haben, ehe in ihr Männer gebildet und aus ihr hervorgehen konnten, welche Fähigkeit und Zutrauen für einen größern Wirkungskreis besäßen. Das Recht der Magistrate, die Wiederbesetzung der in ihnen ledig werdenden Stellen selbst vorzunehmen, wird wohl ein Hauptumstand gewesen seyn, der sie

so heruntergebracht hat. Was man sonst wohl Despotismus nennen könnte, nämlich daß viele Regierungen die den Stadt-Magistraten und sonstigen Gemeindevorständen zustehende Verwaltung des Gemeindeeigenthums, und der übrigen, Kirchen, Schulen und der Armuth gehörigen Stiftungen und Anstalten abgenommen haben, mag in jener Unfähigkeit nicht nur seine Rechtfertigung finden, sondern sich vielmehr als unumgängliche Pflicht gezeigt haben. Derselbe Grund der Unfähigkeit ist es, der auch von dem Antheil, den die Magistrate als Gerichte an der Rechtspflege haben sollten, häufig nicht mehr als die bloße Formalität übrig gelassen, das Geschäft und die Entscheidung in die Hände der fürstlichen Gerichtsvorstände, der Oberamtleute, gebracht, oder zu Rechtsgutachten von Konsulenten und Advokaten die Zuflucht zu nehmen genöthigt hatte; die Regierungen sahen sich ebenfalls hierdurch veranlaßt, auch den bisherigen Antheil an der Rechtspflege nicht länger in den Händen der Magistrate zu lassen.

Wenn nun auch die Stadt-Magistrate nach ihrer bisherigen Organisation und Beschaffenheit eben keine große Hoffnung für sich erwecken können, tüchtige Landtags-Deputirte zu liefern, so hätte diese Bestimmung doch verdient, nicht ganz vergessen zu werden; aber erweiternde Modifikationen müßten freilich dem Uebertriebenen und Einseitigen jener Beschränkung abhelfen. Das andere, ebenso zu weit gehende Extrem aber sehen wir in der königlichen Verfassung, daß erstens die Wahlfähigkeit zum Deputirten fast so gut als unbeschränkt, und dann zweitens die Bedingungen, um Wähler zu seyn, ebenso unbedeutend sind; — außer einem Alter von 25 Jahren wird hierzu nur eine Vermögens-Summe von 200 Fl. aus Liegenschaften erfordert.

Diese letztere Art von Bedingungen der Fähigkeit zu wählen, ist den deutschen Institutionen bisher fremd gewesen, und erst in neueren Zeiten diese Idee in Umlauf gekommen; wir

wollen Einiges darüber bemerken. Das zunächst Auffallende dabei ist, daß nach solchen trockenen, abstrakten Bestimmungen, als die beiden angeführten sind, die Wähler sonst in keinem Verband und Beziehung auf die bürgerliche Ordnung und auf die Organisation des Staatsganzen auftreten. Die Bürger erscheinen als isolirte Atome und die Wahlversammlungen als ungeordnete, unorganische Aggregate, das Volk überhaupt in einen Haufen aufgelöst, — eine Gestalt, in welcher das Gemeinwesen, wo es eine Handlung vornimmt, nie sich zeigen sollte; sie ist die seiner unwürdigste, und seinem Begriffe, geistige Ordnung zu seyn, widersprechendste. Denn das Alter, ingleichen das Vermögen, sind Qualitäten, welche bloß den Einzelnen für sich betreffen, nicht Eigenschaften, welche sein Gelten in der bürgerlichen Ordnung ausmachen. Ein solches Gelten hat er allein kraft eines Amtes, Standes, einer bürgerlich anerkannten Gewerbsgeschicklichkeit und Berechtigung nach derselben, Meisterschaft, Titel u. s. f. — Die Volksvorstellung ist mit solchem Gelten so vertraut, daß man erst dann von einem Manne sagt, er ist Etwas, wenn er ein Amt, Meisterschaft, und sonst in einem bestimmten bürgerlichen Kreise die Aufnahme erlangt hat; von einem hingegen, der nur 25 Jahre alt und Besitzer einer Liegenschaft, die ihm 200 Fl. und mehr jährlich abwirft, sagt man, er ist Nichts. Wenn eine Verfassung ihn doch zu Etwas macht, zu einem Wähler, so räumt sie ihm ein hohes politisches Recht, ohne alle Verbindung mit den übrigen bürgerlichen Existenzen, ein, und führt für eine der wichtigsten Angelegenheiten einen Zustand herbei, der mehr mit dem demokratischen, ja selbst anarchischen Princip der Vereinzelung zusammenhängt, als mit dem Princip einer organischen Ordnung. — Die großen Anfänge zu inneren rechtlichen Verhältnissen in Deutschland, wodurch die förmliche Staatsbildung vorbereitet worden, sind in der Geschichte da zu suchen, wo, nachdem die alte königliche Regierungsgewalt im Mittel-

alter versunken, und das Ganze sich in Atome aufgelöst hatte, nun die Ritter, die freien Leute, Klöster, die Herren, wie die Handel- und Gewerbtreibenden, sich gegen diesen Zustand der Zerrüttung in Genossenschaften und Korporationen bildeten, welche sich dann so lange an einander abrieben, bis sie ein leidliches Nebeneinanderbestehen fanden. Weil dabei die oberste Staatsgewalt, in deren Ohnmacht gerade das Bedürfniß jener Korporationen lag, etwas so Loses war; so bildeten diese partiellen Gemeinwesen ihre Verbindungsweisen desto fester, genauer, ja selbst peinlich bis zu einem ganz einengenden Formalismus und Zunftgeist aus, der durch seinen Aristokratismus der Ausbildung der Staatsgewalt hinderlich und gefährlich wurde. Nachdem in den neuesten Zeiten die Ausbildung der oberen Staatsgewalten sich vervollkommnet hat, sind jene untergeordneten Zunftkreise und Gemeinheiten aufgelöst, oder ihnen wenigstens ihre politische Stelle und Beziehung auf das innere Staatsrecht genommen worden. Es wäre aber nun wohl wieder Zeit, wie man bisher vornehmlich in den Kreisen der höheren Staatsbehörden organisirt hat, auch die unteren Sphären wieder zu einer politischen Ordnung und Ehre zurückzubringen, und sie gereinigt von Privilegien und Unrechten, in den Staat als eine organische Bildung einzufügen. Ein lebendiger Zusammenhang ist nur in einem gegliederten Ganzen, dessen Theile selbst besondere, untergeordnete Kreise bilden. Um aber ein solches zu erhalten, müssen endlich die französischen Abstraktionen von bloßer Anzahl und Vermögens-Quantum verlassen, wenigstens nicht mehr zur Hauptbestimmung gemacht und vornehin als die einzigen Bedingungen einer der wichtigsten politischen Funktionen gestellt werden. Solche atomistische Principien sind, wie in der Wissenschaft, so im Politischen, das Tödtende für allen vernünftigen Begriff, Gegliederung und Lebendigkeit.

Es kann noch daran zu erinnern seyn, daß die Ausübung eines solchen ganz vereinzelten Berufs, wie der ist, ein Wähler

zu seyn, leicht in Kurzem sein Interesse verliert, überhaupt von der zufälligen Gesinnung und augenblicklichem Belieben abhängt. Dieser Beruf ist mit einer einzelnen Handlung abgelaufen, einer Handlung, die innerhalb mehrerer Jahre nur ein einziges Mal vorkommt; bei der großen Anzahl von Stimmgebenden kann von dem Einzelnen der Einfluß, den seine Stimme hat, für sehr unbedeutend angesehen werden; um so mehr, da der Deputirte, den er wählen hilft, selbst wieder nur ein Mitglied einer zahlreichen Versammlung ist, in welcher immer nur eine geringe Anzahl sich zur Evidenz einer bedeutenden Wichtigkeit bringen kann, sonst aber durch nur Eine Stimme unter vielen einen eben solchen unscheinbaren Beitrag liefert. So sehr also psychologischer Weise erwartet wird, daß das Interesse der Staatsbürger sie antreiben solle, die Stimmfähigkeit eifrigst zu suchen, für wichtig und für eine Ehre zu halten, — so wie sich zur Ausübung dieses Rechts zu drängen, und es mit großer Umsicht wie ohne alles andere Interesse wirklich auszuüben; — so zeigt dagegen die Erfahrung, daß der zu große Abstand zwischen der Wichtigkeit der Wirkung, die herauskommen soll, zu dem sich als äußerst geringfügig vorstellenden Einfluß des Einzelnen, bald die Folge hat, daß die Stimmberechtigten gleichgültig gegen dieß ihr Recht werden; und wenn die ersten Gesetze sich mit dem Ausschließen vieler Bürger vom Stimmgeben beschäftigen, werden bald gesetzliche Dispositionen nöthig, die Berechtigten zu vermögen, sich zum Stimmgeben einzufinden. — Das so oft oberflächlich gebrauchte Beispiel von England von dem starken Umtrieb bei den Wahlen zum Parlament paßt auch hier nicht; denn in diesem Theile der englischen Verfassung sind gerade die Privilegien und Ungleichheiten der Berechtigung der einflußreichste Umstand, — wovon vielmehr das Gegentheil in jener atomistischen Methode liegt.

Uebrigens versteht es sich von selbst, daß diese Bemerkungen gegen die abstrakten Principien der Anzahl, des Vermögens-Quantums, des Alters, nicht dahin gehen können, diesen Umständen ihre Bedeutung und ihren Einfluß benehmen zu wollen. Im Gegentheil, wenn die Berechtigung zum Stimmgeben bei den Wahlen, und die Wählbarkeit selbst mit den anderen Institutionen des Staats zusammenhängt, so üben diese Umstände schon von selbst ihren Einfluß aus; und wenn dieser hier gesetzlich angeordnet, und z. B. für die Fähigkeit, Mitglied eines Stadt-Magistrats, Gerichts, Vorstand und Mitglied einer Korporation, Zunft und dergleichen zu seyn, ein gewisses Alter, Grundvermögen u. s. f. gefordert wird, so steht dieß bei weitem mehr im Verhältniß, als wenn solche trockenen, doch nur äußerlichen, Bedingungen dem hohen Interesse der ständischen Mitgliedschaft so schroff gegenübergestellt werden. — Die Garantie, welche durch dergleichen Bedingungen für die Tüchtigkeit der Wählenden und Gewählten gesucht wird, ist ohnehin Theils negativer Art, Theils eine bloße Präsumtion; da es hingegen eine ganz andere, positive Garantie giebt, durch das Zutrauen der Regierung zu Staatsdiensten, — oder durch das Zutrauen der Gemeinden und der Mitbürger zu Gemeindedienstен, Aemtern erwählt und in Genossenschaften aufgenommen worden zu seyn, ferner durch wirkliche Thätigkeit und Antheil am organischen Staats- und Volksleben die Geschicklichkeit, so wie den Sinn desselben, den Sinn des Regierens und Gehorchens sich erworben, und Gelegenheit gegeben zu haben, daß die Wähler die Gesinnungen und Befähigung kennen lernen und erproben konnten.

Bestimmungen jener Art, welche das Volk statt als einen Staat, vielmehr als einen Haufen voraussetzen, und diesen nun nach Anzahl in besondere Haufen, und nach Alter und einer einzelnen Vermögensbestimmung in zwei Klassen überhaupt abtheilen, können eigentlich nicht Staatseinrichtungen genannt werden. Sie reichen nicht hin, dem Antheil des Volkes an den allgemeinen Angelegenheiten seine demokratische Unform-

lichkeit zu nehmen, und näher den Zweck, tüchtige Deputirte für eine Landesversammlung zu erhalten, dem Zufall zu entziehen. Eine Staatseinrichtung kann nicht bloß bei der Forderung stehen bleiben, daß etwas geschehen solle, bei der Hoffnung, daß es geschehen werde, bei der Beschränkung einiger Umstände, welche es erschweren könnten, — sie verdient jenen Namen nur, wenn sie die Anordnung ist, daß geschieht, was geschehen soll.

Da Referent über diesen Punkt so weitläufig geworden ist, müssen die Bemerkungen über die anderen kürzer gefaßt werden. — Den Ständen ist die Gerechtsame eingeräumt, daß ohne ihre Einwilligung keine neue Steuern eingeführt und die bestehenden nicht erhöht werden sollen. Würtemberg möchte wohl das erste deutsche Land gewesen seyn, worin allgemeine Landstände so frühe auf eine so offene und bestimmte Weise in den Besitz dieses Rechts gekommen sind; die Landstände, die wir anderwärts hatten hervorkommen oder wieder ausleben sehen, enthalten Theils aus der Feudal-Verfassung sehr beschränkende Elemente, Theils scheint ihre Bildung und die Bestimmung ihrer Wirksamkeit noch zu sehr in provisorischem und trübem Lichte, als daß sie mit der freien, freimüthigen und klaren Form verglichen werden könnten, in welche der Monarch Würtembergs die seinigen setzen wollte. — Der blutige Kampf der Tyroler gegen Staatsverwaltungsformen, die sie ihren alten angestammten Rechten zuwider glaubten, hat allgemeines Interesse erweckt; bei der endlich erfolgten Wiedereinführung ihrer vormaligen Verfassung hat der Monarch die Bestimmung der Summe der Staatsabgaben sich vorbehalten, und den Ständen nur die Repartition überlassen. Es läßt sich nun darüber streiten, ob die alten würtembergischen Stände das ihnen durch die Verfassung des Königs zugestandene Recht schon gehabt, oder nicht; — und ob sie früher nicht ein viel weiter greifendes besessen haben; — ein Streit, der, ohne praktisches Interesse, eben darum

um so mehr geeignet wäre, eine rechte querelle d'Allemand abzugeben. Man kann wohl sagen, daß die würtembergischen Stände durch die Bestimmung, daß die bestehenden Steuern belassen und nur eine Erhöhung nicht ohne ihre Bewilligung eintreten sollte, formell ungefähr auf den Standpunkt wieder versetzt wurden, auf welchem sich die vormalige würtembergische Landschaft befand. Denn die direkten und indirekten Abgaben, die in die fürstliche Kammer vormals wie jetzt flossen, und auf Bodenzinsen, Gilten, Zehnten, Leistungen von Arbeit u. s. f. beruhen, sind Dominikalrenten, und in privat-rechtlichem Sinne Eigenthum des Regenten oder des Staats; sie haben das Bestehende zu ihrer Basis, und sind somit aller Einwilligung der Landstände entnommen. Der andere Theil der eigentlichen, direkten und indirekten Steuern, der Abgaben, die in staatsrechtlichem Sinne erhoben wurden, war sowohl dem Betrag als ihrer Verwendung zu Staatszwecken nach, nämlich zur Abtragung der Staatsschulden, zur Bezahlung des Kreis- und Haus-Militairs, durch Vertrag unter oberstrichterlicher Einwirkung und Bestätigung der Reichsbehörde festgesetzt, so daß die Landstände auch hierin an das Bestehende als an ein Gesetz gebunden waren. Möchten nun aus allen Verklausulirungen und besonderen Verumständungen heraus, unter denen die vormaligen Landstände, außer im Falle einer Erhöhung, die Steuerbewilligung überhaupt ausübten, auch ein allgemeiner Gesichtspunkt und die Behauptung gezogen werden können, daß sie dieses Bewilligungsrecht in umfassendem Sinne besessen haben; so hat doch solches Recht eine ganz neue Stellung und einen unvergleichbar größern Umfang und Wichtigkeit dadurch erhalten, daß das würtembergische Land aus einem Reichslehen ein selbstständiger Staat geworden ist. In jenem Zustande wurde Krieg und Frieden, nicht vom einzelnen Reichsstand, sondern von Kaiser und Reich gemacht; die Anstrengungen, welche ein Krieg erforderte, waren zum Theil

ein für alle Mal durch eine Matrikel festgesetzt. Davon nicht zu sprechen, daß der formelle Eigensinn der deutschen Stände, ja nicht mehr zu leisten, als rechtlich oder unrechtlich nicht abzuwehren war, die Folge hatte, daß die passiven Anstrengungen um so größer wurden, — ein Aufwand, welcher ebenso unabwendbar auf die Landschaft zurückfiel. — Gegen Weigerungen der Landstände hatte der Fürst überhaupt an den Reichsgerichten eine Stütze und Hülfe. Nachdem aber Würtemberg ein selbstständiger Staat geworden, erhält das Recht der Steuerbewilligung durch Stände eine eben solche Selbstständigkeit und damit einen ganz neuen Sinn, worüber sich auf den vorhergehenden Zustand gar nicht berufen läßt. Hier bedarf denn auch der Staat ganz neuer Garantien gegen Privat-Sinn und gegen Anmaßlichkeit der Stände, da die vorigen Garantien, welche die Regierung an Kaiser und Reich hatte, nicht mehr vorhanden sind; es ist ein ganz neues Element, das politische, entstanden, in welches die Stände versetzt werden, dessen sie vorher entbehrten. — Die deutsche Special-Geschichte liefert Beispiele genug, daß der Trieb vormaliger Landstände in ihrer politischen Nullität auf die passive Neutralität ging, lieber das Eingreifen in Weltverhältnisse ganz von sich abzuhalten und mit Schande über sich ergehen zu lassen, was ergehen mochte, als zu einem Selbstentschluß, zum Handeln und zur Ehre zu greifen. Mit solchem Triebe zur Ehr- und Thatlosigkeit nach Außen hängt die Richtung zusammen, die Aktivität statt gegen die äußeren Feinde, vielmehr gegen die Regierung zu kehren. Nur zu oft haben die Landstände in kritischen Umständen nichts Anderes als eine vortheilhafte Gelegenheit gesehen, die Regierung in Verlegenheit zu setzen, und für die Anstrengungen, welche diese zu ihrer und ihres Volkes Ehre und Wohl verlangte, Bedingungen vorzuschreiben, und sich Vergünstigungen an Rechten gegen sie zu erwerben. Nur zu oft bewirkten sie dadurch, daß Unglück und Schimpf einem Lande für den ge-

genwärtigen Augenblick widerfuhr, für die Zukunft aber eine Beschränkung und Schwächung der Regierungskraft, und damit eine fortdauernde Grundlage für innere und äußere Zerrüttung. Aus der politischen Nullität, zu welcher das deutsche Volk durch seine Verfassung herabgebracht war, aus der Unvermögenheit der vielen kleinen Ganzen, des größern Theils der Reichsstände, einen eigenen Entschluß und Willen zu haben, mußte ein Geist der Versumpfung in's Privat-Interesse und der Gleichgültigkeit, ja der Feindschaft gegen den Gedanken, eine National-Ehre zu haben und für sie Aufopferungen zu machen, hervorgehen. — Wenn z. B. in der englischen Nation das Gefühl der National-Ehre die verschiedenen Volksklassen allgemeiner durchdrungen hat, so hat das Recht des Parlaments, die Abgaben jährlich zu verwilligen, einen ganz andern Sinn, als dasselbe Recht in einem Volke haben würde, das in dem Privat-Sinne auferzogen, und weil es außerhalb des politischen Standpunkts gestellt, in dem Geiste der Beschränktheit und der Privat-Eigensucht gehalten war. Schon gegen solchen Geist bedürften die Regierungen zur Erhaltung des Staats neuer Garantie, da sie die ohnehin wenig genügende von Kaiser und Reich verloren haben. Das Recht der Theilnahme an der Bestimmung der Staatsabgaben, wie es auch vormals beschaffen seyn mochte, ist nunmehr, da die Stände keinen Oberen als ihre Staatsregierung über sich haben, der sie zugleich gegenübertreten, an und für sich eine unendlich höhere, unabhängigere Befugniß als vorher, zugleich erhalten hierdurch die Stände Einfluß auf Krieg und Frieden, auf die äußere Politik überhaupt, so wie auf das innere Staatsleben.

Durch den Umstand, daß die bestehenden Abgaben durch die königliche Verfassung für die Lebzeiten des regierenden Monarchen zur Grundlage genommen worden, wurde dem Recht der Steuerbewilligung allerdings der Form nach eine Beschränkung gegeben, denn der Sache nach beschränkt es

sich ohnehin durch die Nothwendigkeit des Bedürfnisses. Diese Nothwendigkeit konnte nun in Ansehung der Größe der Abgaben sehr wohl vorhanden seyn; — in allen Staaten hat das Bedürfniß der letzten Jahre — und in den reichsten, wie England, am meisten — die Auflagen zu einer vorhin nie geahnten Höhe getrieben, und Frankreich, Oesterreich und andere haben sich in diesen Finanz-Verlegenheiten nur durch eigenmächtige, gewaltsame Operationen geholfen. Abgesehen nun von dem Bedürfnisse, von dem man nirgend Erweise gesehen hat, daß es nicht vorhanden gewesen, abgesehen von der Unmöglichkeit, eine Finanz-Verfassung auf einmal auf andere Principien zu basiren, konnten die würtembergischen Landstände sich diesen Artikel aus Dankbarkeit gegen den Fürsten gefallen lassen, der der erste, und bis jetzt nach drittehalb Jahren fast der einzige gewesen, der seinem Lande eine solche offene und liberale Verfassung gegeben, — gegen einen Fürsten, gegen den, wie Hr. Graf von Waldek in der ersten Rede, die von Seiten der Ständeversammlung die Sitzungen eröffnete, gleich zu Anfang (Verh. II. Abth. S. 3) sagt, alle Stände des Landes, alle Provinzen des Reichs in Gefühlen der Dankbarkeit über dessen Entschluß der Herstellung einer Konstitution wetteiferten, — gegen einen Fürsten, welchem Hr. Graf von Waldek das Lob zu ertheilen fortfährt, (ebendaselbst):

„daß derselbe Würtemberg in allen Stürmen der letzten Jahrzehnde mit seltener Stärke geleitet," (— „seltene Eigenschaften, heißt es im Verfolg der Rede (ang. Ort S. 4), haben von jeher die Regenten Würtembergs ausgezeichnet;" für dieses unbestimmte Wort giebt die weitere historische Ausführung daselbst bei ihnen, außer bei Herzog Christoph, die nähere Bedeutung herrischer Willkür oder Schwäche des Charakters.) —

das Lob, „daß derselbe Würtemberg eine beträchtliche Ausdehnung gegeben," — (nämlich durch die sogenannte Mediatisirung deutscher vorher reichsunmittelbarer Stände —

eine Ausdehnung, welche Hr. Graf von Waldek (VI. Abth. S. 93) als einen widerrechtlichen Zustand, eine Beeinträchtigung der Rechte der Standesherren und ihrer ihnen von Gott anvertrauten Unterthanen, als eine Ausdehnung charakterisirt, welcher sich die, durch deren Einverleibung sie Statt hatte, nur deswegen nicht entziehen konnten, weil sie der Gewalt weichen mußten.) —

das Lob, „daß derselbe nun keinen Augenblick verliere, um die seinem Willen fremden Folgen der Umstände des Jahres 1806, nämlich die Aufhebung der von Seinen Erlauchten Ahnherren für ewige Zeiten gegründeten Verfassung, wieder aufzuheben." (Der ganze Verfolg der Verhandlungen zeigt, daß die Widersetzung der Landstände den einzigen Punkt betraf, daß durch die gegebene königliche Verfassung die vormalige nicht wiederhergestellt, jene Folge nicht aufgehoben sey.)

Uebrigens hat bekanntlich die Forderung der Landstände, daß auch noch bei Lebzeiten des Königs ihre Konkurrenz sich auf die schon bestehenden Steuern erstrecke, wegen des frühzeitigen Todes des Königs keinen Erfolg gehabt; so wie die Stände auch wegen ihrer Nichtannahme der königlichen Konstitution, welche ihnen neue Verhandlungen über die Steuern bei einer Regierungsveränderung einräumte, solche Verhandlungen abgeschnitten haben.

Um die geschichtliche Angabe der Haupt-Momente der Verfassungsurkunde zu vollenden, wäre noch der zweite Theil derselben, — die allgemeinen Bestimmungen in Beziehung auf die Verfassung des Königreichs und die Rechte und Verbindlichkeiten der königlichen Unterthanen, anzuführen. Diese leiden aber weder einen Auszug, noch eine Beurtheilung, es sind einfache organische Bestimmungen, welche für sich selbst sprechen und die vernünftige Grundlage eines staatsrechtlichen Zustandes ausmachen. Z. B. §. 52. Alle Unterthanen sind vor dem Gesetze gleich; sie

haben zu allen Staatsämtern Zutritt; weder Geburt, noch eines der drei christlichen Religions-Bekenntnisse schließt davon aus. — §. 53. Zu den öffentlichen Lasten und Abgaben haben nach den Gesetzen Alle verhältnißmäßig gleich beizutragen. — §. 55. Jeder Unterthan hat, wenn er von der Militair-Pflichtigkeit frei ist, oder ihr Genüge geleistet, das Recht der Auswanderung. — §. 56. Jedem Unterthan steht es frei, seinen Stand und Gewerbe nach eigener freier Neigung zu wählen und sich dazu auszubilden u. s. f. Diese Grundsätze lassen nur die Bemerkung zu, daß es Reichsständen nie wird einfallen können, sie zu verwerfen, und nur widrige Verkehrtheit, Verstocktheit, oder wie man es nennen wollte, eine solche Versammlung dahin bringen könnte, ihrer nicht zu erwähnen und dem Regenten nicht die Ehre zu geben, der sie ausdrücklich zu Grundbestimmungen der Rechte und Verbindlichkeiten seiner Unterthanen macht. Wie auch ältere Verfassungen sich zu solchen Grundsätzen verhalten mögen, so sind diese darin an partikulare und äußerliche Umstände geknüpft, in ihnen befangen, ja oft verdunkelt; es ist nicht um des Princips willen, d. i. um der Vernünftigkeit und eines absoluten Rechts willen, daß darin Rechte vorhanden erscheinen, sondern sie erscheinen als einzelne Erwerbungen, welche besonderen Umständen zu verdanken, auch nur auf diese und jene Fälle eingeschränkt sind, als ob sie durch unglückliche Umstände ebenso gut auch verloren gehen könnten. Es ist ein unendlich wichtiger Fortschritt der Bildung, daß sie zur Erkenntniß der einfachen Grundlagen der Staatseinrichtungen vorgedrungen ist, und diese Grundlagen in einfache Sätze als einen elementarischen Katechismus zu fassen gewußt hat. Wenn die Ständeversammlung veranlaßt hätte, daß die 20 §§., welche diese allgemeinen Bestimmungen enthalten, auf Tafeln in den Kirchen aufgehängt, der erwachsenen Jugend bei-

gebracht und zu einem stehenden Artikel des Schulen- und kirchlichen Unterrichts gemacht worden wären; so würde man sich weniger darüber verwundern können, als daß die Landesversammlung dieselben ignorirt und den Werth der öffentlichen Anerkennung durch die Regierung und der allgemeinen Kenntniß solcher Grundsätze nicht empfunden hat.

Aber um dieser Allgemeinheit willen machen sie nur erst den Grundriß für eine zu entwerfende Gesetzgebung aus, wie die mosaischen Gebote oder die berühmten Droits de l'homme et du citoyen der neuern Zeit. Für eine bestehende Gesetzgebung und schon vorhandene Regierung und Verwaltung sind sie die bleibenden Regulatoren, auf welche sich eine Revision, so wie eine Erweiterung des bereits Bestehenden gründen muß, wenn die eine oder die andere nöthig ist. Die königliche Verfassungsurkunde bleibt bei diesen allgemeinen Grundlagen stehen und enthält die weitere Entwickelung derselben nicht, noch die Aufnahme näherer Bestimmungen, welche schon als Staatseinrichtungen vorhanden seyn konnten. Organische Verfassungsbestimmungen und eigentliche Gesetze grenzen überhaupt sehr nahe an einander, und die weitere Arbeit der Entwickelung und Subsumtion der schon bestehenden Einrichtungen konnte vornehmlich einen Gegenstand der Thätigkeit der Ständeversammlung abgeben.

Dieß sind nun die Haupt-Momente der Art und Weise, wie der König die bisherige Staatsverfassung seines Reichs durch das wichtige Glied einer Volksvertretung, und die Anerkennung und Proklamation der allgemeinen Grundsätze der Gerechtigkeit im Staatsleben, ergänzt zu haben schien, und wie er die Einverleibung jenes Gliedes, und damit das Legen der Grundlage für die weitere Ausbildung und Anwendung der Rechts-Principien, durch die wirkliche nach Vorschrift der Verfassungsurkunde vorgenommene Einberufung von Landständen, durch seine eigene öffentliche Verpflichtung auf die Urkunde,

und deren feierliche Uebergabe an die Stände und Bekanntmachung, als der Instruktion, welche ihnen ihre Berechtigung ertheilte, bewerkstelligt und vollendet zu haben glaubte. Man erwartete nun etwa, daß der weitere Verlauf der Geschichte darstellen werde, wie dieß neue Geschöpf, die Landstände, sich in dem ihnen eingeräumten Kreise bewegt, wie dieß wichtige, zum Organismus des Staats hinzugefügte Lebens-Element in diesem gewirkt habe. Aber es ist nicht die Geschichte einer solchen assimilirenden und lebensthätigen Wirksamkeit, die sich vor unsern Augen entwickelt, sondern die dazu berufenen Mitglieder verweigern, sich als dieses Glied in den Staat aufnehmen zu lassen, erklären sich dennoch für Landstände, aber einer andern Welt, einer vergangenen Zeit, und fordern, daß die Gegenwart zur Vergangenheit, die Wirklichkeit zur Unwirklichkeit umgeformt werde.

In derselben Sitzung, am 15. März, worin der König sein Reich vollends nach Innen konstituirt zu haben hofft, geschieht der Anfang, daß Theils die vormals privilegirten Klassen, Theils die, um Landstände zu seyn, Einberufenen gemeinschaftlich erklären, daß sie sich außerhalb der neuen Rechtsverfassung des Staates befinden, und daß sie in die vom Könige gegebene Verfassung gar nicht eintreten.

Für's Erste erklären die Agnaten des königlichen Hauses, (I. Abth. S. 26 ff.), daß sie sich und allen künftigen Agnaten, Erben und Erbes-Erben des königlichen Hauses die Rechte des vormaligen Zustandes ausdrücklich vorbehalten wollen. — Alsdann erklärt eine Anzahl von Standesherren, daß sie von dem Kongreß der Monarchen in Wien die Bestimmung ihrer Rechte und Verhältnisse erwarten, und sich daher einer partikular-landständischen Verfassung nicht zum Voraus untergeben können; sie sagen sich daher von einer Theilnahme an den Verhandlungen los. — Ueberhaupt wurde in die erste Adresse der Stände die Erklärung eingeschaltet (ohne daß eben ersichtlich

ist, aus welcher Bevollmächtigung), daß auch die übrigen Fürsten und Grafen und der Gesammtadel sich nur mit Vorbehalt ihrer Rechte und des Ausspruches des Kongresses einlassen können. — Diesen vorbehaltenen Rechten wird insbesondere in einer an die Stände gerichteten Beschwerdeschrift des Herrn Grafen von Waldek im Namen des hochgräflich limpurgischen Hauses (VI. Abth. S. 91 ff.) ein auffallend weiter Sinn gegeben. Es heißt daselbst S. 93, daß dieses hochgräfliche Haus die Abdikation des römischen Kaisers nie angenommen habe (eine Abdikation, welche sonst von allen Potentaten Europa's angenommen worden ist), und (S. 97) nach Aufhebung des Rheinbundes in den rechtlichen Besitz aller seiner früheren Rechtszuständigkeiten getreten sey, und es fehle bis auf diesen Augenblick nur widerrechtlich der wirkliche Besitz derselben; — d. h. mit anderen Worten, es wird sich hiermit von der rechtlichen Einverleibung in den würtembergischen Staat und von dem Unterthänigkeitsverhältniß zu demselben förmlich losgesagt, und sogar hinzugefügt, daß der Hr. Graf bereit sey, seiner Zeit, wenn erst ein konstitutioneller Zustand in Würtemberg zu Stande gekommen, diejenigen Bestimmungen anzugeben, unter welchen die Grafschaft Limpurg durch einen Vertrag in ein Subjektions-Verhältniß gegen Würtemberg zu treten bereit seyn werde. — Wie das königliche Ministerium dergleichen, sogar ins Lächerliche, bis zur Nichtanerkennung der Abdikation des römischen Kaisers gehende Anmaßungen von Standesherren ansehen konnte, gehört nicht hierher; aber an einer Ständeversammlung kann es unbegreiflich scheinen, die Theilnahme und Stimmgebung bei ihren Berathschlagungen und Beschlüssen solchen Mitgliedern zuzugestehen, welche förmlich erklären, daß sie rechtlich dem Königreich Würtemberg noch gar nicht angehören, daß sie wohl daran Theil nehmen wollen, für das würtembergische Volk verbindliche Beschlüsse zu fassen, daß aber diese für solche Helfer noch

nicht verbindlich seyen, und daß sie erst, wenn ein konstitutioneller Zustand, mit ihrer Hülfe, zu Stande gekommen, sich erklären wollen, auf welche Bedingungen sie sich daran anzuschließen belieben werden. — Wenn auch sonst das Phänomen der Anmaßung, Gesetze für Andere zu machen, sich selbst aber für denselben nicht unterworfen zu erklären, näher bei der Hand liegen mag; so wird es dagegen schwerer seyn, Beispiele von einem solchen Grade der Schlaffheit an Landständen zu finden, dergleichen sich gefallen zu lassen, und auf solche gegen den König ebenso eigenmächtige Bedingung einen Antheil an den Berathschlagungen und Beschlüssen zuzugestehen.

Noch ein Stand, die Prälaten nämlich, machten nach etlichen Tagen den unbedeutenden Schritt, in einer Adresse, doch nur als Wunsch, vorzutragen, daß sie als ein besonderer Stand in der Ständeversammlung repräsentirt*) und ihnen die vormaligen Rechte eingeräumt werden möchten. — Von den beiden Prälaten, welche bereits Mitglied der Ständeversammlung waren, erklärte der eine, der als Kanzler der Universität Tübingen berufene, daß er nicht wisse, ob er die Universität, oder die Kirche, oder den gelehrten Stand repräsentire; der andere, der als evangelischer Generalsuperintendent berufene, machte die naive Aeußerung, daß ihm ein guter Freund gerathen, jene Eingabe der anderen Prälaten nicht zu unterschreiben, um als impartiell zu erscheinen, und desto mehr ihre Sache unterstützen zu können (II. Abth. S. 64 ff.).

Die gesammte Ständeversammlung selbst stellt sich ebenso auf einen den wirklichen Weltverhältnissen entgegengesetzten Standpunkt. Sie verwirft die vom Könige gegebene Verfassung und damit die Instruktion, kraft der sie versammelt ist,

*) Da in der Landesversammlung des vormaligen Herzogthums Würtemberg die sämmtlichen vierzehn Prälaten Sitz und Stimme hatten, so waren sie somit darin nicht repräsentirt, sondern traten als Viril-Stimmen, als Pairs, auf.

nimmt sich einen eigenen Beruf heraus, und beschließt die Nichtannahme jener Verfassung in einem Sinne, welcher der allgemeinen, so eben von sämmtlichen europäischen Mächten neu begründeten Verfassung Europa's und Deutschlands widersprach. — Die Ständeversammlung verwarf die königliche Verfassung nicht deßwegen, weil sie dem Rechte, welches Unterthanen aus dem ewigen Rechte der Vernunft für sich in der Staatsverfassung fordern können, entgegen sey. Wovon man erwarten mußte, daß sie es ihrer Verwerfung vorausgehen lassen würde, eine Untersuchung jener Urkunde, darauf ließ sie sich gar nicht ein, und hätte wohl die allgemeinen Grundsätze derselben anerkennen müssen; — sondern sie verwarf dieselbe deßwegen, weil sie nicht die altwürtembergische Verfassung sey, — auch nicht bloß insofern, als sie von dieser verschieden wäre, auch diese Untersuchung schickte sie nicht voran, sondern trocken und ausdrücklich, weil es nicht namentlich diese vormalige Verfassung sey, weil der Akt, wodurch sie eintreten sollte, nicht das bloße Wiederherstellen und Wiederaufleben des Alten sey. — Das Todte kann aber nicht wieder aufleben; die Ständeversammlung bewies in ihrer Forderung, daß sie von der Natur der Aufgabe, welche zu lösen war, nicht nur keinen Begriff, sondern auch keine Ahnung hatte. Sie zeigte, daß sie das Nothwendige der Aufgabe als ein Belieben und Privat-Willkür des Königs oder seines Ministeriums betrachtete, und es mit einer Zufälligkeit, nicht mit der Natur der Sache zu thun zu haben glaubte. Sie gab zwar zu, daß einige Umstände neu wären und in Ansehung derselben Modifikationen einzutreten hätten. Für diese neuen Umstände galten ihr bloß ein paar Aeußerlichkeiten, welche das Wesen in dem Unterschiede des alten und neuen Verhältnisses so gut als gar nicht betrafen; — nämlich das Hinzukommen eines Adelstandes, welcher, wie oben bemerkt worden, sich dafür ansehen wollte, daß er rechtlich, somit in Beziehung auf Verfassung, wo allein vom Rechtszustande die Rede war, eigentlich noch gar

nicht einen Theil der Unterthanen ausmache, ja welcher die Bestimmung einer staats- und privat-rechtlichen Stellung im Reiche vom Staate mit Konkurrenz der Ständeversammlung, zu erhalten, ausschlug. Der andere Umstand war die Aufnahme der einer andern christlichen Konfession angehörigen Unterthanen in die gleichen Staatsbürgerrechte mit den Lutheranern; ein Umstand, der ohnehin die Natur der Verfassung nicht betraf, wie der erstere noch kein Gegenstand derselben seyn sollte. Als eine weitere Veranlassung zu Modifikationen wurde die Vergrößerung des Landes um mehr als die Hälfte gegen seinen vorherigen Bestand betrachtet. In der That konnte dieser Umstand einen sehr wichtigen Grund gegen die trockene Einführung der vormaligen Verfassung Altwürtembergs abgeben, wogegen die Ständeversammlung mit Advokaten-Gründen aus vormaligen Fällen, dem alten positiven Staatsrecht, dem formellen Begriffe der Inkorporation, zu erweisen suchte, daß der neuhinzugekommene Theil ein Recht an die Wohlthat der Verfassung des andern Theils habe. Im Grunde besehen aber war für die Hauptsache die ganze Betrachtung dieser Rücksicht, und vollends die Advokaten-Beweise, etwas sehr Müßiges, nahezu eine querelle d'Allemand; denn wenn Würtemberg auch gar keine Erweiterung erhalten hätte, und ganz nur in seinem vorigen Gebiete, das die alte Verfassung hatte, geblieben wäre; so wäre die Veränderung der Stellung für dasselbe, das Bedürfniß und die Nothwendigkeit einer neuen Verfassung, die nämliche geblieben.

Für die nähere Beleuchtung dieser Nothwendigkeit ließen sich nun nach sehr vielen Seiten hin die nachtheiligen Folgen entwickeln, welche die Wiedereinführung der altwürtembergischen Verfassung unter den ganz anders verschiedenen Umständen, als nur den eben erwähnten, gehabt haben würde. Die Bildung der Zeit forderte schon, wenigstens eine Zusammenstellung und Sichtung der, gleich der deutschen Reichsverfassung,

zu einem unförmlichen Gebäude ausgelaufenen Konstruktionen und Konstitutionen. Man braucht nur die verdienstliche, von unserm Herrn Geh. Kirchenrath Paulus veranstaltete Sammlung der Haupturkunden der würtemb. Landesgrundverfassung zu betrachten, um zu sehen, daß ein solcher Zustand der Verfassungsgrundlagen eine unerschöpfliche Rüstkammer für Advokaten und Konsulenten zu Deduktionen, aber zugleich eine Fassung ist, wodurch die Verfassungskenntniß und damit mehr oder weniger die Sache selbst dem Volke entzogen wird, eine Fassung, mit der sich die Zeit nicht mehr begnügen kann. Daß in Ansehung dieser Förmlichkeit etwas zu Stande gekommen, und daß ein bloß die Form zu betreffen scheinendes Geschäft auch auf die Materie Einfluß haben mußte, davon wird unten noch die Rede seyn. — Was aber die nachtheiligen Folgen betrifft, so können ihnen die sogenannten wohlthätigen Folgen, vornehmlich aber das Recht, welches nicht von Folgen abhängig gemacht werden soll, entgegengestellt werden; in Ansehung des Letztern insbesondere ist dieß auch von den Ständen zur Genüge und zum Ueberdruß geschehen. — Es entsteht mit solcher Auseinandersetzung das gewöhnliche endlose Hin- und Herreden, weil solche Gründe und Gegengründe keine letzte Entscheidung in sich haben, wenn der Prätor fehlt, der diese Entscheidung geben müßte. Worauf es ankommt, ist allein die Natur der Sache, und diese ist im vorliegenden Falle sehr einfach. Die Veränderung, die sich seit Jahrhunderten vorbereitet und spät genug vollendet hat, ist der schon genannte Uebergang der beträchtlicheren deutschen Länder aus dem Verhältniß von Reichslehen in das Verhältniß von souverainen Ländern, d. i. von Staaten. In jenen konnten einer Seits der Fürst, anderer Seits Land und Leute, — obgleich die Letzteren als Unterthanen, (selbst oft bis zum Grade der Leibeigenschaft), — mit einer Unabhängigkeit einander gegenüberstehen, welche von beiden Seiten sich fast Souverainetäts-Rechten nähern konnte.

Denn zwischen Beiden stand Kaiser und Reich als ein äußerliches Band, welches Beide nothdürftig vereinigte und zugleich in solcher Unabhängigkeit erhielt, wie der Privat-Mann gegen den Privat-Mann eine unabhängige Person ist; in den Verhältnissen, die sie mit einander knüpfen, gehen sie von dem subjektiven Bedürfniß und der Willkür aus; aber allein, weil sie zugleich in Einem Staate sind, eine Obrigkeit und Gerichte über sich haben, werden Verhältnisse zu Verträgen, hat es einen vollständigen wirklichen Sinn, Verträge zu schließen, und werden die Einzelnen in ihrer Selbstständigkeit und in ihren Verhältnissen aufrecht erhalten. Je unmächtiger aber jene Zwischen- und Obermacht sich bewies, desto schlimmer mußten beide Theile in ihren Kollisionen daran seyn, weil sie, bei ihrer Unabhängigkeit zugleich als Regierung und Unterthanen aneinander gebunden, nicht auseinander kommen konnten.

Ein solcher Zustand, in welchem Fürst und Volk durch eine so äußerliche Macht verknüpft waren, führte es mit sich, daß eigentliche Staatsrechte sich auf Seiten der Unterthanen befanden. Zu Rechten dieser Art gehören die meisten derjenigen, welche aus dem Lehensverhältnisse flossen; doch wäre es überflüssig, hier selbige zu berühren, weil sich in Altwürtemberg nur ein unbedeutender Adel vorfand, dessen Rechte überhaupt von keiner großen Konsequenz für das Staatsverhältniß waren. Eine wesentliche Erwähnung aber verdient das Recht der vormaligen würtembergischen Landstände, die Steuerkasse in Händen zu haben. Es war damit das Recht für sie verbunden, nicht nur selbst Diäten zu genießen, sondern auch Beamte, Konsulenten und vornehmlich einen Ausschuß zu ernennen, und dessen Mitgliedern, so wie jenen Beamten Besoldungen aus der Steuerkasse anzuweisen. Ja dieser Ausschuß hatte selbst die Verwaltung der Kasse, aus der er seine im Ganzen von den Ständen bestimmte Besoldung bezog; aber außerdem erstreckte sich sein Verwaltungsrecht so weit, daß er sich sogar auch Besoldungszuschüsse

und Remunerationen dekretirte, ferner seinen Mitgliedern, so wie anderen Individuen für wirkliche oder eingebildete Dienste Belohnungen und Pensionen dekretirte und ausbezahlte; ja gerade diese Verwendung der Landesgelder für's Persönliche, für sich selbst, welche geheim zu halten die Ehre am allermeisten verschmähen wird, war aller Kontrolle entzogen. — Der inneren Zerrüttung und sittlichen Versumpfung, die in einer solchen Privat-Plünderung und einem solchen Zustande überhaupt liegt, ist die förmliche Staatszerrüttung ganz nahe verwandt, daß Landstände durch die Kasse, welche sie in Händen haben, sich für sich als eine Art von souverainer Macht für ihre Zwecke mit äußeren Mächten in Verbindung setzen. Von der eigenen Kasse ist kein großer Schritt zur Unterhaltung eigener Truppen, und es würde nur lächerlich seyn, das Letztere Ständen gesetzlich zu verbieten, durch die erstere ihnen aber die Macht und die Mittel dazu in die Hände zu geben. Wenn die vorgenannte Zwischen- und Obermacht des Kaisers und Reichs noch vorhanden war, dann konnte eine solche Folge in einzelnen Fällen verhütet werden: — wo nämlich jene Macht wirksam war, so wie auch im Fall es ihr beliebte; aber es blieb eine Zufälligkeit, ob diese Folge verhütet wurde oder nicht. Doch fehlte es im deutschen Reiche auch nicht an Fällen, wo Stände zur Haltung eigener Truppen berechtigt waren, wie z. B. in Ostfriesland die Stadt Emden, ebenso wenig daran, daß in eben diesem Lande, das entfernter von der Einwirkung des Reichs lag, die Stände selbst Truppen gegen ihren Fürsten warben, mit ausländischen Mächten Traktate schlossen, und deren Armeen ins Land riefen und sie besoldeten. Es giebt in dieser Rücksicht nicht leicht eine lehrreichere Geschichte, als die vortreffliche von Wiarda verfaßte Geschichte von Ostfriesland; wir sehen darin ein zusammenhängendes Gemälde der schmählichsten, widrigsten und zerstörendsten Zerrüttung, die aus dem Verhältnisse vom Fürsten und von Landständen hervorging, in deren Hände

sich Rechte befanden, die der Souverainetät zustehen. In größeren Zügen ist dergleichen übrigens z. B. in Frankreichs, Englands Geschichte vorhanden, ehe diese Länder ihre Bildung zu Staaten vollendet hatten, um Polens nicht zu erwähnen, nur daß diese Geschichten auch von der ekelhaften Seite, nämlich dem vollständigen Rechts- und Papier-Formalismus des deutschen Landes, mehr befreit sind.

Dem genannten Geschichtschreiber waren die Archive der ostfriesischen Landstände, bei denen er selbst in Diensten steht, und auf deren Auftrag er sein Werk schrieb, geöffnet. Die würtembergischen Landstände haben eine solche Geschichte nicht veranlaßt; den berühmten Moser, der dazu befähigt, der auch ihr Konsulent war, haben sie aus ihrer Mitte vertrieben. Doch unter anderen Einzelnheiten, die dem Publikum vorliegen, zeichnet sich eine Broschüre aus, die in eine Seite des berührten Gegenstandes, in die unabhängige ständische Kassenverwaltung, während einer Periode wenigstens, Blicke thun läßt, und unter dem Titel erschienen ist: Die Verwaltung der würtembergischen Landeskasse durch die vormaligen, nun kassirten Ausschüsse der würtembergischen Landstandschaft; aus landschaftlichen Rechnungen, Akten und Urkunden gezogen (ohne Druckort) 1799. Die Landesversammlung, welche im Jahre 1796 nach etwa 25 Jahren wieder einmal zusammenberufen wurde, untersuchte die Rechnungen der von ihr vorgefundenen Ausschüsse; die genannte Broschüre liefert wenigstens einen Theil der Resultate dieser Untersuchung. Die Vorrede sagt darüber summarisch: „Die „Resultate dieser Rechnungen enthalten nicht nur etliche Tonnen „Goldes, welche gesetzwidrig verwendet worden sind, sondern „sie laufen in Millionen, und betragen von dem letztern Land„tage 1771 bis zu Anfange des gegenwärtigen, im März 1797, „wo dem Unwesen ein Ende gemacht wurde, die enorme Summe „von 4,238,000 Fl., sage: Vier Millionen, zweihundert

„acht und dreißig tausend Gulden Staatsvermögen, „über deren treue Verwaltung und Verwendung die Ausschüsse „Eid und Pflicht hatten."

Dieß Resultat mag hinreichend seyn zu erwähnen; ein detaillirtes Gemälde, wie tief die Unabhängigkeit diese ständische Verwaltung hat sinken lassen, daraus auszuziehen, gehört nicht hierher. Es wären insbesondere die vielfachen Remunerationen auszuheben, welche die Ausschußmitglieder für jedes bedeutende und unbedeutende Geschäft außer ihrem ordentlichen Gehalt (z. B. einem Kanzellisten dafür, daß er sich nach dem Befinden des Herzogs erkundigte) sich selbst zutheilten, und so Manches, was eine förmliche Prellerei scheint genannt werden zu können, wobei dieselben Familiennamen besonders häufig vorkommen. Alsdann wären auch die sauberen Proben diplomatischer Versuche und Sendungen, und vornehmlich deren Belohnungen merkwürdig; in der Rechnung von 1778 — 81 kommt eine Summe von 5000 Fl. vor, die einem auswärtigen Hofrath im Jahre 1770 zu einer Reise nach Petersburg übermacht wurden, um die dort verlegenen (??) Landesangelegenheiten zu betreiben; eine Reise nach München in Kommerz-Angelegenheiten à 8700 Fl. u. s. w. — Es hilft nichts zu sagen, daß Vergeudungen und Plünderungen der Staatskasse Mißbräuche und Gesetzwidrigkeiten gewesen seyen; wenn in 26 Jahren die Summe von gesetzwidrig verwendetem Landesgelde sich auf 4 Millionen belaufen kann, so taugen gewiß die Gesetze nicht, bei welchen dergleichen Gesetzwidrigkeit möglich ist; eine gute Verfassung ist ja wohl nur dann eine solche, wenn durch sie Gesetzwidrigkeiten bestraft und noch mehr verhütet werden. — Wenn solches geschah am grünen Holze, möchte man fragen, was soll's am dürren werden? Wenn Plünderung und Vergeudung geschah, zu einer Zeit, wo Kaiser und Reichsgerichte noch über den Landständen standen, — wo die Stände selbst einen langwierigen, höchst kostspieligen Proceß gegen ihren Für-

sten wegen Erpressungen und Gesetzwidrigkeiten beendigt, und eine große Schuldenmasse, — deren Abtragung seit bald 50 Jahren bis diese Stunde noch nicht vollendet seyn mag, — übernommen hatten; — zu einer Zeit, die man als eine Zeit deutscher Redlichkeit, ländständischer Würdigkeit, einer durch die Verfassung erschaffenen Glückseligkeit, im Gegensatze gegen das Verderben, den Luxus und das Unrecht neuerer Zeit lobpreisen hört!

Das Uebel aber, daß die Selbstständigkeit der Landstände es ihnen möglich machte, die Staatskasse zu plündern, sey nun eine nothwendige Folge, oder es könne ihm durch Gesetze und veränderte Einrichtungen gesteuert werden; so bleibt immer der weit größere Uebelstand im Verhältniß zum Staat, daß die Selbstständigkeit der Landstände in der Disposition und Verwaltung einer Staatskasse ihnen gestattet, den Gang des Staates zu erschweren, ja zu hemmen, Theils nach der Seite der inneren Angelegenheiten, Theils insbesondere nach der Seite des politischen Verhältnisses zu anderen Staaten, welches den Landständen ohnehin entfernter liegt, ja oft verhaßt ist, den deutschen aber überhaupt bisher fremd war. Der Einfall, Landständen, oder welcher Korporation im Staate es sey, eine von der Regierung unabhängige Militair-Macht und Armee in die Hände geben zu wollen, würde allgemein als eine den Staat zertrümmernde Maaßregel angesehen werden; aber es wäre kein großer Unterschied, wenn die Disposition der ganzen oder eines Theils der Staatskasse und die Befugniß, daraus Besoldungen und Pensionen zu ertheilen, einer solchen Korporation zustehen sollte. Es kann scheinen, daß Stände eines vormaligen deutschen Landes, welche eine solche Disposition hatten, wenn ihnen diese nicht mehr zugestanden wird, an Befugniß und Macht sehr viel verlieren. Allein es ist schon bemerkt worden, daß durch die Veränderung eines Landes aus einem Reichslehen in einen souverainen Staat die Stände unendlich an Befugniß und Macht gewonnen, und eben um dieses neuen Zuwachses willen,

mit demselben jene frühere Befugniß nicht vereinigt bleiben kann. Der Staat würde mit solchen Bestimmungen aufhören, ein Staat zu seyn, und durch die zwei souverainen Gewalten, die sich in ihm befänden, zertrümmert werden; — oder vielmehr die Einheit würde sich herstellen, entweder, daß die sogenannten Stände, wie wir dieß in der neuern Geschichte gesehen, die bisherige Regierung stürzten und an sich rissen, oder, was wir gleichfalls gesehen, daß die Regierungen solche Landstände fortjagten und Staat und Volk dadurch retteten. Die größte Garantie und Sicherheit der Landstände ist gerade dieß, daß sie eine der Natur der Sache widersprechende Macht nicht besitzen; das Thörichste dagegen, in einer solchen Macht für sich und für das Volk einen Schutz zu suchen; denn eine solche Macht macht es zum Recht und früher oder später zur Nothwendigkeit, solche Landstände aufzuheben.

Es ist noch hinzuzufügen, daß mit der qualitativen Verschiedenheit eines Lehens und eines Staates auch die nähere Förmlichkeit ganz verändert ist, die in jenem das Verhältniß zwischen Fürst und Unterthanen hatte. Indem Fürst und Land als Eigenthümer und Inhaber von besonderen Gerechtsamen in der Weise von Privat-Berechtigten einander gegenüber, und so unter einem Dritten, der Gewalt von Kaiser und Reich, standen, waren sie wie unter einem Prätor im Falle, Verträge mit einander schließen und sich nach der Weise des Privat-Rechts gegen einander verhalten zu können. Auch in neuerer Zeit, wo wahrhaftere Begriffe an die Stelle der vormals gedanken- und vernunftlos genommenen Vorstellung, daß die Regierungen und die Fürsten auf göttlicher Autorität beruhen, getreten sind, hat der Ausdruck: Staatsvertrag, noch immer den falschen Gedanken zu enthalten geschienen, als ob im Staate auf das Verhältniß von Fürst und Unterthanen, von Regierung und Volk, der Begriff vom Vertrag wahrhaft passen und die gesetzlichen Bestimmungen des Privat-Rechts,

welche aus der Natur eines Vertrags folgen, hier ihre Anwendung finden könnten, ja sollten. Ein geringes Nachdenken läßt erkennen, daß der Zusammenhang von Fürst und Unterthanen, von Regierung und Volk eine ursprüngliche, substantielle Einheit zur Grundlage ihrer Verhältnisse hat, da im Vertrage hingegen vielmehr vom Gegentheil, nämlich der gleichen Unabhängigkeit und Gleichgültigkeit beider Theile gegen einander ausgegangen wird; eine Vereinbarung, die sie mit einander über Etwas eingehen, ist ein zufälliges Verhältniß, das aus dem subjektiven Bedürfniß und der Willkür Beider herkommt. Von einem solchen Vertrage unterscheidet sich der Zusammenhang im Staate wesentlich, der ein objektives, nothwendiges, von der Willkür und dem Belieben unabhängiges Verhältniß ist; es ist an und für sich eine Pflicht, von der die Rechte abhängen; im Vertrag dagegen räumt die Willkür gegenseitig Rechte ein, aus denen dann erst Pflichten fließen. — Mit dem Uebergange eines Landes aus seiner Reichslehenschaft in einen Staat ist die vorherige, durch eine dritte Zwischen- und Obergewalt vermittelte Selbstständigkeit der beiden Seiten, und damit auch das ganze Vertragsverhältniß hinweggefallen.

Der Grundirrthum der Stellung, die sich die würtembergischen Landstände geben, liegt hierin, daß sie von einem positiven Rechte ausgehen, sich ganz nur ansehen, als ob sie noch auf diesem Standpunkte ständen, und das Recht nur fordern aus dem Grunde, weil sie es vormals besessen haben. Sie handeln, wie ein Kaufmann handeln würde, der auf ein Schiff hin, das sein Vermögen enthielt, das aber durch Sturm zu Grunde gegangen ist, noch dieselbe Lebensart fortsetzen und denselben Kredit von Anderen darauf fordern wollte, — oder wie ein Gutsbesitzer, dem eine wohlthätige Ueberschwemmung den Sandboden, den er besaß, mit fruchtbarer Dammerde überzogen hätte, und der sein Feld auf dieselbe Weise beackern und bewirthschaften wollte wie vorher. —

Man sieht in der Art, wie sich die in Würtemberg berufenen Landstände gehalten, gerade das Widerspiel von dem, was vor 25 Jahren in einem benachbarten Reiche begann, und was damals in allen Geistern wiedergeklungen hat, daß nämlich in einer Staatsverfassung nichts als gültig anerkannt werden solle, als was nach dem Recht der Vernunft anzuerkennen sey. Man konnte die Besorgniß haben, daß der Sauerteig der revolutionairen Grundsätze jener Zeit, der abstrakten Gedanken von Freiheit, in Deutschland noch nicht ausgegohren und verdaut sey, und Ständeversammlungen sich die Gelegenheit nehmen würden, ähnliche Versuche zu machen, und Verwirrungen und Gefahren herbeizuführen. Würtemberg hat das allerdings auch bis auf diesen Grad tröstliche Beispiel gegeben, daß solcher böse Geist nicht mehr spuke, zugleich aber auch, daß die ungeheure Erfahrung, die in Frankreich und außer Frankreich, in Deutschland so gut als dort gemacht worden ist, für diese Landstände verloren war, — die Erfahrung nämlich, daß das Extrem des steifen Beharrens auf dem positiven Staatsrechte eines verschwundenen Zustandes, und das entgegengesetzte Extrem einer abstrakten Theorie und eines seichten Geschwätzes, gleichmäßig die Verschanzungen der Eigensucht und die Quellen des Unglücks in jenem Lande und außer demselben gewesen sind. — Die würtembergischen Landstände haben auf dem Standpunkte wieder anfangen wollen, worauf die vormaligen Landstände sich befanden; sie haben sich auf den Inhalt der königlichen Verfassungsurkunde nicht eingelassen, und nicht gefragt und zu beweisen gesucht, was und daß Etwas vernünftiges Recht sey; sondern sind schlechthin bei dem Formalismus beharrt, ein altes positives Recht zu fordern, auf den Grund, daß es positiv und vertragsmäßig gewesen sey. Man mußte den Beginn der französischen Revolution als den Kampf betrachten, den das vernünftige Staatsrecht mit der Masse des positiven Rechts und der Privilegien, wodurch jenes unterdrückt worden war, einging;

in den Verhandlungen der würtembergischen Landstände sehen wir denselben Kampf dieser Principien, nur daß die Stellen verwechselt sind. Wenn damals die Majorität der französischen Reichsstände und die Volksparthei die Rechte der Vernunft behauptete und zurückforderte, und die Regierung auf der Seite der Privilegien war; so stellte in Würtemberg vielmehr der König seine Verfassung in das Gebiet des vernünftigen Staatsrechts; die Landstände werfen sich dagegen zu Vertheidigern des Positiven und der Privilegien auf; ja sie geben das verkehrte Schauspiel, daß sie dieses im Namen des Volks thun, gegen dessen Interesse noch mehr, als gegen das des Fürsten jene Privilegien gerichtet sind.

Man konnte von den würtembergischen Landständen sagen, was von den französischen Remigranten gesagt worden ist, *sie haben nichts vergessen und nichts gelernt*; sie scheinen diese letzten 25 Jahre, die reichsten wohl, welche die Weltgeschichte gehabt hat, und die für uns lehrreichsten, weil ihnen unsere Welt und unsere Vorstellungen angehören, *verschlafen* zu haben. Es konnte kaum einen furchtbarern Mörser geben, um die falschen Rechtsbegriffe und Vorurtheile über Staatsverfassungen zu zerstampfen, als das Gericht dieser 25 Jahre, aber diese Landstände sind unversehrt daraus hervorgegangen, wie sie vorher waren. — *Altes Recht und alte Verfassung* sind ebenso schöne, große Worte, als es frevelhaft klingt, *einem Volke seine Rechte zu rauben*. Allein ob das, was altes Recht und Verfassung heißt, recht oder schlecht ist, kann nicht auf's Alter ankommen; auch die Abschaffung des Menschenopfers, der Sklaverei, des Feudaldespotismus und unzähliger Infamien war immer ein Aufheben von Etwas, das ein altes Recht war. Man hat oft wiederholt, daß *Rechte nicht verloren gehen können*, daß *hundert Jahre Unrecht kein Recht machen können*, — man hätte hinzusetzen sollen: wenn auch das hundertjährige *Unrecht* diese hundert Jahre lang *Recht* geheißen hätte; ferner daß hundertjähriges und wirkliches positives *Recht* mit Recht zu Grunde geht, wenn die Basis wegfällt, welche die Bedingung seiner Existenz ist. Wenn man das Belieben hat, leeres Stroh zu dreschen, so mag man behaupten, daß dem einen Ehegatten auch noch nach dem Tode des andern sein Recht auf den andern, dem Kaufmann, dessen Schiff von der See verschlungen worden, noch sein Recht auf dasselbe verbleibe. Es ist von jeher die Krankheit der Deutschen gewesen, sich an solchen Formalismus zu hängen und damit herumzutreiben. So ist denn auch noch bei dieser würtembergischen Ständeversammlung beinahe der ganze Inhalt ihrer Thätigkeit auf die unfruchtbare Behauptung eines formellen Rechts mit Advokaten-Eigensinn beschränkt. Vergebens versuchten einige wenige Stimmen sie auf die Sache selbst zu führen, unter anderen der Präsident der Versammlung, der Herr Fürst zu *Hohenlohe-Oehringen*, sie gelegentlich von dem processualischen Gange abzubringen; hatte ja der Mörser, in welchem die Zeit 25 Jahre lang zerstoßen worden, nichts auf sie vermocht.

Aus diesem Eigensinn der Landstände, da sich in dem Formalismus des positiven Rechts und dem Standpunkt des Privat-Rechts zu halten, wo es sich vom vernünftigen und vom Staatsrecht handelte, folgt für die Geschichte ihrer anderthalbjährigen Verhandlungen, daß sie höchst leer an Gedanken sind, und für einen so großen Gegenstand, als der ihnen vorgelegte, *die freie Verfassung eines deutschen Staats jetziger Zeit*, wenig oder fast nichts Lehrreiches enthalten. Statt einer fruchtbaren Arbeit bietet sich daher fast nur eine äußerliche Geschichte dar, von der jetzt der Hauptgang anzugeben ist.

Es ist schon angeführt worden, daß, nachdem der König am 15. März 1815 die Ständeversammlung feierlich eröffnet, und nach Uebergabe der Konstitutions-Urkunde jene sich selbst überlassen hatte, Hr. Graf von Waldek, kein Altwürtemberger, auch nicht für sich ein Viril-Stimmführer, sondern ein Sub-

stitut einer solchen, mit einer Rede auftrat, welche mit dem vorhin erwähnten Lobe des Königs begann, des „erhabenen Monarchen, der seltene Stärke bewiesen, Würtemberg beträchtlich ausgedehnt, und nun die von seinen Erlauchten Ahnherren, — lauter Fürsten von seltenen Eigenschaften, auf ewig gegründete Verfassung herstellt." — Es konnte nicht wohl anders gemacht werden, als daß die erste Aeußerung von Seiten der Ständeversammlung, wenn nicht eine Anerkennung der so eben vollzogenen königlichen Handlung, seinem Reiche eine Verfassung zu geben, doch eine sich als schicklich zeigende Lobpreisung ins Allgemeine enthielt. Diese Lobpreisung ist nun, wie die ganze Rede, so geschraubt und zweideutig gehalten, jedem Worte so der Stempel der Feinheit aufgedrückt, daß die Ständeversammlung sich darin der Geschicklichkeit ihres Redners, nach Außen die schuldige Devotion bewiesen, nach Innen aber Alles vorbehalten zu haben, erfreuen konnte; — der König dagegen und das Ministerium konnten diese verdrehten und versteckten Ausdrücke als Hohn aufnehmen, um so mehr, als jenem ausdrücklich der Entschluß zugeschrieben wird, das seit Jahrhunderten als wohlthätig anerkannte Band zwischen dem Regenten und allen Ständen des Staates und eine alle Theile zufriedenstellende Konstitution herzustellen, und die seit 9 Jahren geschehene Aufhebung der von den Erlauchten Ahnen für ewige Zeiten gegründeten Verfassung wieder aufzuheben. Man konnte diese Versicherung für eine kecke Voraussetzung nehmen, wenn sogleich und nur in ihrem Sinne gehandelt worden; aber sie mochte, wie gesagt, mehr nur höhnisch und hämisch erscheinen, da die Beschwerniß der Ständeversammlung gleich von dieser ersten Sitzung an nur den Inhalt hatte, daß im Gegentheil der König eben jene alte Verfassung nicht habe wiederherstellen wollen, daß mit der von ihm herrührenden Verfassung vielmehr kein einziger der

Stände seines Staates, kein Theil desselben (außer dem Könige selbst und seinen Ministern) zufrieden sey.

Der weitere Verfolg dieser Rede ist eine historische Zusammenstellung der Schicksale Würtembergs unter seiner Verfassung; als allgemeines Resultat erscheint, daß der Zustand des Landes zu allen Zeiten, während es jene Verfassung hatte, elend, niedergedrückt, unglücklich war. Hieraus wird der mit solcher Prämisse kontrastirende Schluß gemacht, „daß die alte würtembergische Verfassung das Land seit Jahrhunderten beglückt, daß sie die entschiedensten Vorzüge vor allen Verfassungen anderer Länder habe, ohne Zweifel von jeher die beste Verfassung eines deutschen Landes, der Gegenstand nicht allein der Bewunderung Deutschlands, sondern sogar wiederholt der Aufmerksamkeit Englands gewesen sey." Hiermit und weil in ihr Alles vertragsmäßig bestimmt, und nichts Zweifelhaftes, weil sie garantirt, von allen Regenten beschworen sey, das Volk nicht auf sie Verzicht geleistet habe u. s. f., sey sie ganz allein als Grundgesetz und Grundvertrag anzuerkennen. Einige Modifikationen, welche durch die veränderten Umstände nothwendig geworden, die oben erwähnten, seyen nur auf sie zu gründen. Die hiernach vom Redner vorgeschlagene und von der Versammlung angenommene Adresse drückt diese Gedanken nicht in direktem Style aus, sondern bringt sie schiefer Weise in die Form von indirekten Hypothesen, auf folgende Weise: Wenn das Volk Repräsentanten nur gewählt habe, in der Voraussetzung, daß die alte vererbte, Würtemberg seit Jahrhunderten beglückt habende, bestätigte u. s. f. Verfassung allen Modifikationen zu Grunde gelegt werden müsse, wenn ferner die Mehrzahl der Standesherren sich ihre Rechte und den Ausspruch des Kongresses vorbehalten müssen; so erkennen die Stände mit allerunterthänigstem Danke, daß der König in der Eröffnung von diesem Tage ihnen eine Veranlassung zur Berathung über die An-

wendung der neueren Verhältnisse auf die alten Verhältnisse des Landes an die Hand gegeben habe. So wie daher die Versammlung sich vorbehalten müsse, den Erfolg ihrer Berathung dem Könige vorzutragen, so zweifeln sie nicht u. s. f.

Ganz anders, als dieser hypothetische versteckende Styl lautet, ganz anders, als daß nur eine Berathung vorbehalten, daß ein Erfolg der Berathung erst künftig, und wenn ein solcher erhalten werde, alsdann dem Könige vorgetragen werden sollte, spricht die Versammlung gleich in ihrer nächsten Sitzung die Meinung ihrer Adresse ausdrücklich dahin aus, daß sie damit erklärt habe, nur auf die Basis der altwürtembergischen Verfassung könne über die neueren, durch besondere Umstände herbeigeführten Modifikationen unterhandelt werden.

Auf die Rede des Herrn Grafen von Waldek und die Ablesung seiner vorbereiteten Adresse erfolgte, nachdem nur noch ein Deputirter einige auffordernde Bemerkungen zur Unterzeichnung der Adresse gemacht, die stumme einmüthige Annahme derselben von der Versammlung.

Der abgewogene, einer Seits mit Keckheit, die man sogar Hohn nennen konnte, durchwobene und anderer Seits geschrobene, versteckte, steife Berichts-Styl und Inhalt der Rede und Adresse ist schon bemerklich gemacht worden. Die diplomatischen Verhandlungen neuerer Zeit zeigen bei aller Vorsicht, Besonnenheit und Abgewogenheit der Ausdrücke eine offene, direkte, würdige Haltung, und bei der größten Klugheit am wenigsten eine selbstgefällige Pfiffigkeit. Wie viel mehr hätte man von einer deutschen Ständeversammlung Freimüthigkeit, Lebendigkeit und würdige Offenheit in ihrer ersten Erklärung erwarten sollen, statt der anwidernden Geschrobenheit und Versteckheit und dann der Stummheit, womit sich die übrige Versammlung hinter jene Geschrobenheit steckte!

Aber worauf sie sich hierbei nachher immer sehr viel zu

Gute that, ist die Einmüthigkeit, womit der Beschluß, die Adresse anzunehmen, gefaßt worden sey. Welche Bewandtniß es hiermit, und mit der äußern Manier, die Adresse in der Sitzung durchzusetzen, gehabt habe, zeigt die folgende Sitzung und der fernere Verlauf der Verhandlungen. In dieser Sitzung (vom 17. März) verwahren sich sechs Herren von Adel gegen die in der Adresse enthaltene Angabe, daß der anwesende Gesammtadel sich seine Rechte vorbehalten habe. Ihre hierüber abgegebene Erklärung führt an, daß die Reden der zwei Mitglieder, wovon die Adresse die Folge gewesen, Theils so schnell, Theils mit so schwacher Stimme vorgetragen worden, daß sie nicht vernommen werden konnten; ferner ist bemerkt, daß das Aufstehen von den Sitzen die Stelle einer förmlichen Abstimmung habe vertreten sollen, die Veranlassung und der Zweck dieses Aufstehens sey aber nicht allgemein bekannt gewesen. — Die Förmlichkeit des Abstimmens mußte in einer Versammlung vor Allem aus bestimmt und den Mitgliedern bekannt seyn; wenn auch für den ersten Augenblick eine Art und Weise zu erfinden war, mußte sie von einer Aeußerung und Erklärung begleitet werden, daß ihre Bedeutung keinem Zweifel unterliegen konnte. Das Bild der Stummheit macht sich durch die Erwähnung des schnellen Ablesens der Vorträge und der leisen Stimme dabei vollständig. Ist dieß ein Bild, des ersten Auftretens einer Ständeversammlung würdig, eines Auftretens, womit sie den entscheidenden, ja ihren einzigen Beschluß für immer faßte? — Jene sechs Mitglieder gaben die unumwundene Erklärung, daß sie die vom Könige gegebene Konstitution dankbarlich annehmen. Diese Ausdrücklichkeit sticht sehr mit den Wendungen der Adresse ab, auf deren Sinn man sonst vorbereitet und unterrichtet seyn mußte, um zu wissen, daß er die Nichtannahme der Konstitution seyn sollte. Offener und einer Versammlung von deutschen Männern und Volks-Repräsentanten würdiger hätte es gelassen, wenn sie ihre Nichtan-

nahme der königlichen Verfassung ebenso unumwunden erklärt hätte, als jene sechs Adelichen ihre Annahme. Es wird im Folgenden zuweilen der gegen den König zu beobachtenden Delikatesse erwähnt; die ächte Delikatesse liegt aber ohne Zweifel in einer gebildeten Freimüthigkeit, und das gegen den König und gegen sich selbst undelikateste Benehmen und Ton ist wohl die oben erwähnte Geschrobenheit und Haltung.

Wichtiger ist jedoch, daß einem Hauptbeschlusse nicht lediglich zwei, die Materie beinahe nicht berührende Vorträge hätten vorangehen müssen, daß überhaupt die Einmüthigkeit des Beschlusses, statt für einen Vorzug gelten zu können, vielmehr der Versammlung zum größten Vorwurf und Tadel gereichen mußte. Man sieht eine Ständeversammlung, wohl der großen Mehrheit nach, über ihren Beschluß schon zum Voraus einverstanden und die Sache im Stillen abgemacht. Ein anderer Theil zeigt späterhin wohl zum Theil eine Opposition, vornehmlich aber zeigt er gänzliche Gleichgültigkeit gegen den Nerv des Beschlusses, nämlich gegen die alte Verfassung; dieser Theil macht für sich weder einen Anspruch auf das formelle Recht, noch auf den Inhalt derselben; sondern will nur eine gute, und daher vielmehr eine bessere Verfassung als die altwürtembergische. — Man sieht also eine in ihrem Verhältnisse noch neue Versammlung, welche von der Unkenntniß ihrer Bestandtheile, der Ungewißheit dessen, was werden soll, der Ungewohntheit und Ungeübtheit zur Zurückhaltung und Stummheit gebracht ist, und welcher die Geschrobenheit und versteckende Entschiedenheit einiger Mitglieder imponirt. Wenn die Versammlung ihre Stellung und Begriff klarer und muthiger erfaßt hätte, so hätte sie vielmehr die größte Offenheit und Ausführlichkeit zu ihrem Gesetze machen, und statt stumm zu seyn, es für das Größte halten müssen, da es ihr eingeräumt worden, das Wort zu haben. Wäre die Einmüthigkeit auch der wirklichen Intention nach vorhanden gewesen, oder aus Einschüchterung und Mangel

an Selbstzutrauen hervorgegangen, so mußte sie in allen Fällen es sich selbst zur Pflicht machen, wenn man es so nennen will, einen Advocatum Diaboli zu erwählen, — und dieser Name scheint nicht zu unpassend in Betracht der bewiesenen Animosität gegen die königliche Konstitution, — sie mußte von Amtswegen alle Gründe, welche sich für die Annahme der königlichen Verfassung ergeben konnten, selbst entwickeln und ins hellste Licht setzen lassen, dann aber ebenso eine unumwundene Angabe ihrer wirklichen Meinung und eine ausführliche Auseinandersetzung ihrer Beweggründe ihren Beschlüssen voranschicken. Aber eine solche Berathung ist weder dem Beschlusse vorangegangen, noch nachgefolgt; dazu ist aber eine Ständeversammlung vorhanden, nicht nur daß sie nicht unberathen handle, sondern daß sie vor dem Volke und der Welt ihre Berathungen über die Interessen des Staats anstelle. — Als etliche Monate später Hr. Gleich, Repräsentant von Aalen, einen Vortrag hielt, der den bisher unberathenen Voraussetzungen der Versammlung ganz entgegengesetzt war; so führte das Comité, welches einen Bericht darüber abzustatten hatte, demselben zu Gemüth, daß eine solche Erscheinung befremden und allgemeine Mißbilligung erregen müsse in einer Versammlung, wo Eintracht und patriotische Redlichkeit bisher jeden fremden unlautern Einfluß entfernt gehalten habe. Wie? ein Deputirter, der den Muth faßt, seine dissentirende Meinung gegen diese stumme und todte Unanimität endlich laut werden zu lassen, muß sich damit der Anspielung auf fremden unlautern Einfluß aussetzen? Ohnehin wäre die direkte Bezüchtigung der Unlauterkeit, oder die gänzliche Enthaltung von bloßer Insinuation würdiger gewesen. — Dem Vortrag des Hrn. Gleich wird übrigens sogleich im Anfang des Berichts vom Comité der Zweck beigelegt, — oder vielmehr gesagt, daß er den Zweck zu haben scheine, eine Oppositions-Parthei zu bilden — in der durch Eintracht bisher so rühmlichst charakterisirten Versammlung. Wer

nur etwas über die Natur einer Ständeversammlung nachgedacht hat, und mit ihren Erscheinungen bekannt ist, dem kann es nicht entgehen, daß ohne Opposition eine solche Versammlung ohne äußere und innere Lebendigkeit ist, daß gerade ein solcher Gegensatz in ihr zu ihrem Wesen, zu ihrer Rechtfertigung gehört, und daß sie nur erst, wenn eine Opposition sich in ihr hervorthut, eigentlich konstituirt ist; ohne eine solche hat sie die Gestalt nur einer Parthei, oder gar eines Klumpens.

Referent hat sich mit der Art und Weise, wie die Ständeversammlung aufgetreten ist, so lange aufgehalten, weil sie nicht nur für sich merkwürdig, sondern auch für die ganze Folge charakteristisch ist. In Ansehung der Förmlichkeit des Ganges, mit der die Versammlung ihr Geschäft betrieb, verdienen noch zwei Umstände bemerklich gemacht zu werden. — Der Gang ihrer Verhandlungen innerhalb ihrer selbst war im Allgemeinen dieser, daß von ihr für einen vorkommenden Gegenstand ein Comité ernannt, von diesem ein Bericht erstattet, dann debattirt und hierauf der Beschluß gefaßt werden sollte. — Bei der Wahl des Comité's war es am häufigsten, besonders anfangs, wo es am meisten darauf ankam, sich in Besitz zu setzen und zu imponiren, durchgängig der Vicepräsident, welcher namentlich die Mitglieder vorschlug. Dieser von der Versammlung gewählte Vorstand schlug in die ersten Comité's, nachdem sich nur erst zwei Mitglieder in der Versammlung öffentlich gezeigt hatten, gleich die Mitglieder vor, welche sich für immer als Häupter der altwürtembergischen Parthei auszeichneten. Es erfolgte daraus, daß das Wort vollständig in ihre Hände kam, um so mehr, wenn man die sonstige Delikatesse der Mitglieder der Ständeversammlung gegen einander sieht. Diese ging so weit, daß in einem Fall, wo die Versammlung beschlossen hatte, ein Comité von zwölf Mitgliedern zu ernennen, und elf die Majorität erhielten, für die zwölfte Stelle aber vier Mitglieder gleiche Stimmen hatten, sie nun nicht aus diesen

vier einen dazu wählte, womit drei davon ausgeschlossen worden wären, sondern vielmehr gegen ihren Beschluß alle fünfzehn in ihr Comité von zwölf Mitgliedern ernannte. — Gleich bei dem zweiten Comité, das zu ernennen war, kommt dann eine auffallende Geschrobenheit vor, um es zu Stande zu bringen, daß die vier in das erste ernannten Häupter auch nicht ermangelten, Mitglieder des zweiten zu werden. Es ist für die Freiheit einer Versammlung sehr wesentlich bei dem großen Einfluß eines Comités überhaupt, daß nicht dieselben Individuen alle Comités besetzen, wenn jedes vorkommende Geschäft durch ein solches vorbereitet werden muß, damit nicht diese Vorbereitung für Alles in denselben Händen bleibt. Dieser Einfluß ist vollends beinahe unbedingt in einer Versammlung, wo fast der einzige, wenigstens der Hauptvortrag in einer Sache vom Comité ausgeht, und so zu sagen, eigentlich gar nicht diskutirt wird.

Das andere Bemerkenswerthe ist nämlich die Art und Weise der Vorträge. Man findet in den Verhandlungen nicht freigehaltene Reden, sondern am allermeisten nur abgelesene Vorträge, wenigere und nur kurze mündliche Aeußerungen, überhaupt keine lebendige Rede und Gegenrede; nur gegen das Ende der Versammlung einmal, als statt der Sache die Persönlichkeit eines dissentirenden Mitglieds, des Herrn D. Cotta, zum Gegenstande gemacht wurde, fielen die Aeußerungen, und darunter ziemlich unanständige Persönlichkeiten, nicht wie sonst gewöhnlich als vota scripta, sondern dieß Mal ohne Vorbereitung Schlag auf Schlag; es zeigte sich die natürliche Beredsamkeit, die sich auf unseren Märkten auch noch für solche Fälle erhalten hat: die Beredsamkeit aber, die auf einem römischen Forum herrschend war, hat man nicht zum Vorschein kommen sehen. — Daß die Berichte der Comités schriftlich verfaßt und abgelesen wurden, versteht sich auch sonst von selbst. Was aber das etwa hierauf folgende Debattiren hieß, bestand meist darin, daß, und dieß zuweilen mehrere Tage und Wochen nachher, eins

oder einige Mitglieder ein mitgebrachtes volum scriptum ablasen, und wieder vielleicht Tage und Wochen später ein anderes Mitglied ein eben solches volum producirte. In einer und derselben Sitzung konnte daher ein Ablesen mehrerer Aufsätze aufeinander folgen, deren jeder sich auf einen ganz verschiedenen Gegenstand bezog, auch sehr häufig eben keine weitere Folge hatte, als daß er eben abgelesen war. Gerade das Belebende, welches daraus hervorgeht, daß eine Versammlung von Männern sich gegenüber gestellt wird, um von Angesicht zu Angesicht, von Mund zu Mund mit lebendiger Gegenwart des Geistes zu behaupten, zu beweisen, zu widerlegen, zu bewegen, fällt durch jene schriftliche Methode so gut als ganz hinweg. — Diskutiren kann man ein Ablesen von vielerlei Abhandlungen nach einander nicht nennen. Mit Recht ist es im englischen Parlament Gesetz, daß das Ablesen schriftlicher Vorträge nicht gestattet wird, Theils weil ein solcher Aufsatz sehr leicht die Arbeit eines Andern seyn kann, Theils aber vorzüglich, weil die ganze Natur einer solchen Versammlung dadurch geändert wird. Außer wenigeren, mit lebendigem Sinne verfaßten, jedoch gleichfalls abgelesenen Reden bilden die vorliegenden Hefte der Verhandlungen vornehmlich eine Sammlung von rechtlichen Bedenken, von citatenreichen, nicht bloß aus der Litanei von Landtagsabschieden, Erbvergleichen, fürstlichen Testamenten u. s. f., sondern auch z. B. aus dem Corpus Juris, Montesquieu, Zonaras, Cramer in der Abhandl. de tacente dissentiente (in Opusc. T. II, und im Usus philosoph. Wolf, in jure spec. XII) und dergl. stattlichen Gelehrsamkeiten, gespickten Deduktionen und todtgeborenen Advokaten-Schriften. — Wenn eine Ständeversammlung das Volk vorstellt, ist ein solches Verhandeln die Art, wie ein Volk sich äußert, wie auf eine solche Versammlung und auf ein Volk selbst gewirkt wird? Abhandlungen, in jener Weise auf der Studier-Stube verfaßt, sind auch nur an Studier-Stuben adressirt, oder zu Akten für Geschäftsmänner bestimmt. Ständeversammlungen aber haben ihr wesentliches Publikum an dem Volke; wie kann dieses an dergleichen Papierverhandlungen und pedantischen Deduktionen Interesse nehmen und damit fortgehen? Vielmehr isoliren sich seine Repräsentanten auf solche Art von einander, und noch mehr vom Volke selbst, und treiben die Angelegenheiten des Volkes vielmehr mit Ausschließung desselben, wenn auch die Sitzungen öffentlich wären. Die Physiognomie der Verhandlungen der würtembergischen Versammlung ist auf solche Weise nicht viel von der der Thätigkeit einer Gesellschaft junger Leute verschieden, die sich verbindet, zu ihrer Uebung und zum Fortschreiten ihrer Bildung Aufsätze zu verfertigen, und sich gegenseitig dazu herleiht, sie ablesen zu hören. — Von dem Materiellen abgesehen war diese schriftliche Manier mit den Folgen, die sie auf den ganzen Gang der Geschäftsbehandlung haben mußte, wohl auch ein Grund zu der, Abtheilung VIII. S. 20 angeführten, freilich für unziemlich erklärten Aeußerung eines Repräsentanten, „daß wenn die eingekommenen Petitionen nicht Stoff zur Unterhaltung gewährt hätten, man sich der Langeweile nicht zu erwehren gewußt hätte." — Ohnehin wenn die Debatten von Landständen vornehmlich in einer Mittheilung von schriftlichen Deduktionen bestehen sollten, so wäre ihr persönlicher Zusammentritt ziemlich überflüssig, und die Kosten desselben zu ersparen; das Ganze ließe sich durch Cirkulation der Aufsätze abthun. Wer das Lesen gewohnt ist, zieht ohnehin vor, solche Aufsätze selbst zu lesen, als sich zum Anhören herzugeben; jeder hätte aber auch die Wahl, sie sich von seiner Frau oder einem guten Freunde ablesen zu lassen, und die Vota ließen sich dann ebenso schriftlich einschicken.

Um nun aber das Geschichtliche weiter zu verfolgen, so erfolgte gleich im Anfange der Sitzungen der Ständeversammlung das große politische Ereigniß, die Ankunft Bonaparte's in Frankreich aus der Insel Elba. Der König setzte schon

zwei Tage nach der Eröffnung der Stände sie von den in Wien getroffenen Maaßregeln in Kenntniß. Eine Begebenheit dieser Art war geeignet, die Gesinnung und den ganzen Charakter einer deutschen Ständeversammlung, durch ihr Benehmen und Haltung dabei, ins Licht zu setzen. Wenn es möglich gewesen wäre, daß ein deutsches Volk dieses Ereigniß mit Freude und Hoffnung aufgenommen hätte; so würde es gefährlich geschienen haben, daß Landstände, die in den schon angegebenen, dem Willen ihres Königs entgegengesetzten Absichten waren, in diesem Zeitpunkte sich beisammen befanden. Da aber jenes unmöglich war, so mußte eine solche Versammlung um so erwünschter scheinen, um mit vereinter Energie Mittel aufbieten zu können, welche eine so weit aussehende, die Ruhe Europa's aufs Neue zu bedrohen scheinende Begebenheit, besonders in den Frankreich nahe liegenden Ländern, erforderte.

Es ist nur allzuhäufig der verderbliche, unpatriotische, ja in höherem Sinne oft verbrecherische Kunstgriff von Landständen gewesen, den Drang politischer Umstände, in den ihre Regierung versetzt war, statt mit ihr offen gemeinschaftliche Sache zur Abwehrung der Noth des Staates zu machen, vielmehr benutzen zu wollen, um Vortheile für sich der Regierung abzudringen, und zugleich mit der äußeren eine Verlegenheit nach Innen hervorzubringen; womit die Kraft der Regierung nach Außen, statt vermehrt zu werden, geschwächt, und dem Wesen und der That nach mit dem Feinde gemeinschaftliche Sache gemacht wurde. — Am 28. März trug ein Mitglied im ganzen Gefühle der Wichtigkeit der Umstände darauf an (II. Abth. S. 41), daß die Versammlung ihrer Seits dem Könige erklären solle, daß der letzte Tropfen Bluts, die letzte Gabe ihres Guts für Ihn und die gute Sache bereit sey; wie die Versammlung dieß durch allgemeine Bewaffnung, durch ein zu eröffnendes Darlehen bezwecken wolle, wie sie dieß aber nur im alt-konstitutionellen Wege auszuführen sich im Stande sehe. —

Ein Theil des Adels erkannte in einer Adresse an die Stände (II. Abth. S. 14), daß die höchste Gefahr die höchste Anstrengung erfordere, und bat, ohne Bedingungen hinzuzufügen, die Versammlung um Einleitung dahin, daß der König eine allgemeine Landesbewaffnung und Waffenübung anordnen möge. Adressen von vielen Oberämtern liefen in ähnlichem Sinne ein. Eine von Eßlingen vom 29. März (II. Abth. S. 48, die anderen sind ungedruckt geblieben) drückte bei der vom Könige bereits getroffenen Verfügung der Aufstellung eines Land-Bataillons in jedem Oberamte von 500 Mann die Besorgniß aus, daß zu viele schonende Rücksichten vorgeschrieben seyen und die Vertheidigungsanstalten dadurch Schwierigkeiten und Aufschub leiden könnten; sie wünschte ein allgemeines Aufgebot. Ein beigelegter Bericht des Schultheißen Reinhard von Obereßlingen ist als eine „kräftige Erklärung" gleichfalls (II. Abth. S. 50) abgedruckt; er besagt: „Der Versuch, Freiwillige zu Feldwebeln zu erhalten, scheint vergebens zu seyn bei den ausgedienten Soldaten. Die Menschen haben, so wie viele oder die meisten vom Volk, ein zu stumpfes Gefühl für Vaterlandsliebe und Vertheidigung. Alles soll die Waffen ergreifen, was gesund ist, vom 18. bis 40. Jahr. Wenn die Schwaben in Masse aufgeboten werden, so gehen sie und schlagen mit Kraft, wenn sie aber freien Willen haben, so geschieht nichts!!" — Diesem Schultheißen, indem er so von seinem Volke, unter dem er mitten drinnen steht, spricht, hat die Ständeversammlung wohl nicht den Vorwurf von Volksverläumdung — ein in unseren Tagen beliebt gewordener Ausdruck — machen wollen, als sie seinem Berichte die Auszeichnung, ihn abdrucken zu lassen, und den Titel einer kräftigen Erklärung gab.

Die Ständeversammlung hatte sich nun aber für diese, wie für ihre anderen Angelegenheiten bereits dadurch Fesseln angelegt, daß sie annahm, Anträge und Vorschläge, die sie mache,

könnten ihr für eine Ausübung des in der königlichen Konstitution ihr zugestandenen Petitions-Rechts, und als Konsequenz hiervon, für eine faktische Anerkennung dieser Konstitution ausgelegt werden. Als ob das Beisammenseyn der Ständeversammlung auf den Grund dieser Verfassung nicht schon ein ganz förmliches Faktum gewesen wäre, und als ob die Repräsentanten eines Volks, die unter solchen Umständen, unter welchem Titel, Form und Bevollmächtigung es sey, versammelt sind, nicht alle anderen Rücksichten, insbesondere die Furcht vor Konsequenzen-Macherei verbannen, und allein kräftig für die Rettung ihres Volkes denken und handeln müßten! — Die Versammlung ließ anfangs jene eingelaufenen Adressen ablesen und legte sie ad acta. Von der allgemeinen Landesbewaffnung wurde wohl ziemlich unzeitig als ein Verdienst der Stadt Tübingen bemerkt, daß diese bereits den Antrag dazu gemacht, wo die Verhältnisse in Frankreich noch nicht bekannt waren. Wenn der bloße Patriotismus bei einer auswärtigen Gefahr so leicht auf den Einfall einer allgemeinen Volksbewaffnung gerathen kann; so war einer Ständeversammlung eine reifere, bessere Einsicht auch in die militairische, vornehmlich aber in die politische Rathsamkeit einer solchen Maaßregel zuzutrauen, — zu einer Zeit, wo das neue Beisammenseyn der Stände selbst die mannigfaltigsten Umtriebe und innere Spannung veranlaßte. In welches Licht aber konnte der Vorschlag einer solchen Bewaffnung gestellt werden, wenn er noch früher erschien, eh' das Ereigniß in Frankreich eine solche Maaßregel äußerlich motivirte! Ohnehin hatte die Erfahrung gelehrt, daß eine solche verfassungsmäßige Bewaffnung in den vielen Fällen seit 25 Jahren, wo Würtemberg insbesondere mit Krieg überzogen war, nicht die geringste Wirksamkeit, ja sich überhaupt nicht gezeigt hatte, wie es nach ihrer ganzen Absicht und Zustand nicht wohl anders seyn konnte; es kann insofern fast lächerlich scheinen, an eine solche Landesbewaffnung unter der

damaligen Gefahr nur zu erinnern. Wenn die Landstände einen Vorschlag vorbrachten, von dem sie die große Wahrscheinlichkeit haben mußten, daß ihm vom Könige keine Folge gegeben würde; so wurde der Glauben an ihren Ernst und guten Willen zweifelhaft, um so mehr, als sie zu den militairischen Maaßregeln, welche der König für zweckmäßig erkannte und anordnete, von ihrer Seite mitzuwirken unterließen. — Zu den Mitteln gehörte insbesondere die Aufbringung des außerordentlichen Kriegsaufwands, worüber der König den Ständen unter dem 17. April die Berechnung vorlegen ließ. Nach derselben überstiegen allein die Kosten der Ausrüstung und der Unterhaltung einer Armee von 20,000 Mann, zu deren Stellung sich der König gegen seine Alliirten verbindlich gemacht hatte, den Friedens-Etat um $3\frac{1}{2}$ Millionen; dazu kamen die Lasten der Durchzüge der alliirten Heere, worüber gleichfalls eine Konvention abgeschlossen worden war. Der König verlangte von den Ständen eine Berathung und in kurzmöglichster Zeit eine Erklärung, wie diese außerordentlichen Hülfsmittel aufzubringen seyen. — Die Antwort auf die Frage, — was die würtembergischen Stände, von ihrem König, so wie von ihren Kommittenten ausdrücklich zur Mitwirkung aufgefordert und zur Unterstützung der Sache Europa's berechtigt, für die Abwendung jener Gefahr von einziger Art und von ganz außerordentlichem Charakter, gethan, — fällt dahin aus, daß sie gar nichts gethan haben. Das ganze Verdienst, wie Würtemberg in der Reihe sämmtlicher europäischer Mächte damals aufgetreten ist, haben sie vielmehr dem Könige, dem damaligen Kronprinzen, dem Ministerium und der Armee überlassen. — Die Regierung hat zur Erfüllung ihrer allgemeinen, moralischen und positiven Verbindlichkeiten für sich ihren Gang mit Ehre und Ruhm verfolgt, und wie es scheint, durch die Verweigerung der ständischen Mitwirkung sich im Geringsten nicht aufgehalten gefunden. Die Stände dagegen haben nichts erlangt, als nur ihren übeln

übeln Willen, das Verkennen ihrer schönen Position, und die Entbehrlichkeit ihrer Mitwirkung gezeigt zu haben.

Weiterhin wurden von ihnen noch einige diesen Gegenstand direkt betreffende Adressen an das Ministerium eingegeben, welche nicht mehr von der Bereitwilligkeit zu Aufopferungen sprachen, sondern für die Erleichterung des freilich erschöpften Landes dadurch sorgen sollten, daß sie die Konkurrenz der königlichen Domainen-Kammer, des Kirchenguts u. s. f. zu den Kriegslasten forderten. Für jenen Zweck hatte der König bereits mit seinen Alliirten und den treffenden Armee-Kommando's wirksam unterhandeln lassen; die Antwort, welche die Stände auf ihre Forderung erhielten, war einfach diese, daß, soviel aus besonderen Staatseinkünften beigeschossen würde, dem Finanzetat wieder aus anderen Quellen ersetzt werden müßte, und hier gerade von außerordentlichen Hülfsmitteln die Rede sey. — Im Sinne des frühern Verhältnisses, wo Fürst und Land jedes gleichsam seine Privatkasse hatte, mußte das Bestreben beider Theile dahin gehen, dem andern soviel als möglich von den Lasten zuzuwälzen. Da es für die Stände überhaupt von dem bestehenden Verhältnisse eines Staats noch gar nichts Anerkanntes gab, und insbesondere die Ausscheidung einer Civil-Liste, zu der sich der König schon in der Konstitution willfährig erklärt hatte, noch nicht regulirt, ja noch nicht zur Sprache gekommen war; so konnten die aus vergangenen Verhältnissen genommenen, in der veränderten Zeit um so mehr verworrenen Vorstellungen von Entgegensetzung des Landes-Interesses und Staats-Interesses, einer Landes-Kasse und der Staats-Kasse keine Bedeutung, vielweniger Anwendung und Wirksamkeit haben.

Die Haupterwiederung aber, welche die Stände auf die Aufforderung des Königs zur Mitwirkung in den außerordentlichen Verhältnissen des Vaterlands gaben, war die, daß sie ihren Beistand von der Gewährung ihrer Forderung, der Zurücknahme der königlichen Konstitution und der Wiedereinführung der alt-

würtembergischen, abhängig machten. Derjenige Adel, welcher den 4. April für sich und, da er auch für den Gesammtadel des Reichs in dieser Rücksicht gutstehen zu können glaubte, auch für diesen in einer Adresse an die Stände als seine Pflicht erklärte, in den Reihen der allgemeinen Landesbewaffnung zu streiten, und mit den übrigen Ständen Gut und Blut für das Vaterland zu opfern, — erläuterte dieß den folgenden Tag dahin, daß sich die eingereichte Erklärung bloß für die Ständeversammlung eigne, keineswegs für das königliche Staats-Ministerium, da Aufsätze, die aus dem Herzen fließen, so mannigfaltiger Erklärungen ausgesetzt seyen. — In der That war diese Erläuterung das unmittelbarste Beispiel von solcher mannigfaltigen Erklärungsfähigkeit. — Er unterwarf daher seine Bereitwilligkeit, mit Gut und Blut der Vertheidigung des Vaterlandes beizutreten, der von der Ständeversammlung zu treffenden Einleitung. — Diese Einleitung aber bestand darin, daß die Versammlung in einer Adresse an den König von demselben Datum Beides, die Verfassungsangelegenheit und die Maaßregeln, welche die gegenwärtige Lage erforderte, in Eins zusammen brachte, obgleich der König ihr so eben hatte eröffnen lassen, daß er für eine definitive Entschließung über den erstern Gegenstand die Rückkehr des Kronprinzen erwarte. Dieser für den Augenblick ausbeugende Grund war an die Stände ein Argumentum ad hominem, da diese in weitläufigen staatsrechtlichen Deduktionen bewiesen, den Agnaten komme das Recht zu, daß über Verfassungsangelegenheiten ihre Genehmigung erhalten werde; die Stände konnten aus der Zuziehung des Kronprinzen die Konsequenz einer faktischen Anerkennung dieses Rechts ziehen. — Die Stände erklärten sich in ihrer Adresse näher dahin, daß nichts dringender sey, als das Volk durch vereinte Leitung des Monarchen und der Stände in die Lage zu setzen, das Vaterland zu vertheidigen, und daß der Wille des biedern Volkes zu allem — sei-

nem Eifer nöthig Scheinenden sich erbiete; sie könnten ihre Handlungen aber nur auf die Grundlagen der erbländischen Verfassung bauen, und die Widerherstellung des Staats-Kredits sey nur durch ein konstitutionell garantirtes Anlehen möglich, — d. h. indem den Ständen die Einziehung der Steuern und die Disposition über diesen Theil der Staats-Kasse übergeben würde. Ein Gleiches geschah in einer Adresse vom 18. April, worin sie angeben, „daß für alle Unterthanen, für die neuen wie für die alten, der Name alte Verfassung eine magische Kraft habe." Es hatte sich aber aus den eingegangenen Petitionen und Adressen gezeigt, daß der allgemeine Unwille gegen die Wiedererscheinung Bonaparte's, das Gefühl der daraus dem Vaterlande drohenden Gefahr, für sich eine magische Kraft bewiesen, wie ein elektrischer Schlag gewirkt hatte. Wenn in der Adresse unmittelbar vorher angeführt wird, daß die Obst- und Weinerndte erfroren sey und daher ein großer Theil der Unterthanen buchstäblich mit der Verzweiflung ringe; so ist nicht einzusehen, wie die alte Verfassung hier ihre magische Kraft hätte beweisen können, wie die Stände sich enthalten konnten, unter so harten äußeren und inneren Umständen mit der That vereinte Hülfe zu bewerkstelligen. — Gleichfalls hat sich ferner zur Genüge gezeigt, daß die altwürtembergische Verfassung auf die neueren Unterthanen — mehr als die Hälfte des Landes — ganz und gar keine magische Kraft ausübte, daß sie das, was sie von derselben zu genießen bekommen hatten, vielmehr für eine Art von Pest, für die ärgste Landplage ansahen, — wie weiterhin angeführt werden wird. Sonst aber läßt sich der ganze Verlauf der ständischen Verhandlungen wohl als eine Geschichte der magischen Kraft jenes Namens ansehen, der sich die Versammlung gleich von Anfang an ergeben hatte, ohne in die Sache einzugehen; — oder vielmehr ist oben schon bei Erwähnung der ständischen Kasse-Haushaltung berührt worden, was ehemals unter jenem Namen für

eine Sache steckte, und die noch zu machende Anführung der niederdrückenden Landplage wird noch Anderes ergeben. Im vorliegenden Falle ist es die schwarze Magie des Wortes, welches die Worte, für die gute Sache Gut und Blut aufzuopfern bereitwillig zu seyn, zu weiter nichts gedeihen ließ, als Worte zu bleiben. — Von dieser magischen Kraft geben die Stände näher an, daß nichts das Vaterland gegen das Gift der gefährlichen Grundsätze, welche jetzt wieder, wie vor 25 Jahren, von Frankreich verbreitet werden, so gewiß sicher stelle; — es ist oben schon bemerkt worden, daß jene Kraft die Stände nicht nur vor dem Gifte der verflossenen 25 Jahre, sondern auch, so zu sagen, noch vielmehr vor den vernünftigen Begriffen derselben bewahrt hat.

Was nun die näheren Seiten der Stellung betrifft, welche sich die Stände gaben, so waren sie, indem sie die königliche Konstitution verwarfen, auf deren Grund sie sich zusammen befanden, in Ungewißheit, ob sie überhaupt existirten oder nicht. Konsequenter Weise hätten sie sich, nach der vom Könige geschehenen Eröffnung, sogleich auflösen und auseinandergehen, oder vielmehr, da schon die Wählart nicht der alten Verfassung angemessen war, sich gar nicht wählen lassen, und die Wähler gar nicht wählen müssen. — Da es jetzt eine Grund-Maxime ihrer Thätigkeit wurde, nichts zu thun, woraus eine Konsequenz auf ihre faktische Anerkennung der königlichen Konstitution gezogen werden könnte, so gingen sie auch in den äußerlichsten Förmlichkeiten wie auf Eiern. Gleich in der ersten Adresse vom 15. März enthielten sie sich wohlweise der Unterschrift: Ständeversammlung, und unterzeichneten sich: Zur Ständeversammlung Einberufene. Als ihnen in der königlichen Resolution vom 17. desselb. Mon. hierauf bemerklich gemacht wurde, daß der König nicht von solchen, sondern nur von der durch Ihn konstituirten Landesversammlung in der vorschriftsmäßigen Form Eingaben und Anträge zu erwarten habe,

indem nur der Landesversammlung die in der Konstitutions-Urkunde bestimmten Rechte zustehen, daß er übrigens sich durch Formalitäten nicht aufhalten lassen und über den Mangel an Form vorerst hinwegsehen wolle, — wie sich diese Resolution wirklich auf den Inhalt der ständischen Eingabe einließ; — so fand die Majorität in der Unterschrift: Ständeversammlung, ein Präjudiz und Inkonsequenz, bis der Repräsentant von Marbach, Hr. Bolley, dieser Skrupulosität durch das saubere Expediens abhalf, in ihrer nächsten Eingabe (vom 22. März) zwar so zu unterzeichnen, aber darin zugleich eine Verwahrung niederzulegen! In dieser Eingabe heißt es auch, daß eine Bedenklichkeit in Rücksicht auf Formalitäten ein Vergehen gegen den einzigen Zweck, das Wohl des Monarchen und der Unterthanen, gewesen wäre; — nämlich in Beziehung auf ihre Wählart und ihre Erscheinung nach der Einberufung. Warum bleiben sie denn aber für's Uebrige wegen der Formalitäten so bedenklich? haben sie sich nicht dadurch an jenem einzigen Zwecke, wie sie sagen, vergangen? — Jenes Conclusi und der angebrachten Verwahrung ungeachtet hatte der Sekretair doch in der Sitzung vom 28. anzuzeigen, daß ihm erst nach gemachter Ausfertigung der Eingabe — welche ausgefertigte Eingabe übrigens in der nächsten Sitzung vom 23. März noch einmal in der Versammlung öffentlich verlesen und vom Präsidenten, Vicepräsidenten, einem Viril-Stimmführer und einem gewählten Deputirten und den beiden Sekretairs unterzeichnet worden war — eingefallen sey, daß darin doch noch das Schlußwort „Ständeversammlung" abgehe. Dieser Mangel wurde denn durch eine nachträgliche Eingabe beseitigt. In der nächsten königlichen Resolution wurde die Versammlung angewiesen, durch einen geordneten Geschäftsgang die Fehler selbst der äußern Form, die in ihren bisherigen Eingaben aufgefallen, zu beseitigen, zu dem Ende sich an den in der Konstitutions-Urkunde vorgezeichneten Geschäftsgang zu halten, und insbesondere einen Vicepräsidenten, ingleichen Sekretairs und die landständischen Officialen zu wählen.

Es würde zu weitläufig und zu langweilig seyn, den pedantischen Gang dieser Vorsichtigkeiten weiter zu verfolgen. Obgleich der durchlauchtige Hr. Präsident die Versammlung wiederholt zu den Wahlen jener Beamten, denen der König freilich auch die Ablegung von Diensteiden vorgeschrieben hatte, aufforderte und sie (Abth. III, S. 151) von ihren beständigen, „um nichts weiter führenden Wiederholungen einmal geäußerter Sätze," „von ihrem processualischen" Advokaten-Gange abzubringen suchte, sie, da ohnehin eine solche Wahl ohne Präjudiz geschehen könne, erinnerte, „über dem Hängen an Formen und an dem leeren Schall des Worts das Gute selbst nicht auf's Spiel zu setzen;" so waren sie in ihrer Bedenklichkeit und Klugheit viel zu beharrlich, um sich zu solchen für ihre Ansprüche unbedeutenden Handlungen bewegen zu lassen, — wenn nur aber ihre übrigen Handlungen mehr Inhalt und Bedeutung gehabt hätten!

Die bestimmtere Behauptung der Landständeversammlung war, daß dem Rechte nach die alte Verfassung nicht untergegangen und aufgehoben sey; daß sie und das Volk den königlichen Entschluß, nach dem Aufhören der bisherigen Hindernisse eine Verfassung zu geben, nur in dem Sinne habe nehmen können, daß die alte wieder in Wirklichkeit treten sollte. Zugleich verlangte sie, daß der König zu Verordnungen, welche er während des Beisammenseyns der Versammlung ergehen ließ, ihre Berathung und Bewilligung einholen lassen sollte; somit verlangte sie, als wirkliche alte Landstände Rechte auszuüben. So ernannte sie sich auch keinen Vicepräsidenten aus dem Grunde, weil diese Stelle kein Institut der altwürtembergischen Landständeversammlung sey, ließ sich aber die Präsidenz des Hrn. Fürsten von Hohenlohe-Oeh-

ringen, das Mitstimmen der Standesherren, gleichfalls keine Institute der alten Verfassung, gefallen. — Für ihre einzige und simpliciter gemachte Forderung der Wiederherstellung der alten Verfassung stützte sie sich auf den bei den Wahlen und in einer Menge eingereichter Adressen ausdrücklich ausgesprochenen Willen des Volks. — Dieß ist ein großes Wort; am meisten haben sich die Repräsentanten des Volks zu hüten, dieß Wort zu entweihen, oder leichtsinnig zu gebrauchen. Welche Bewandtniß es mit dem Willen des neuwürtembergischen Volkes hatte, ist schon erwähnt. Auch ist angeführt, was ein Mann des Volks, der Schultheiß Reinhard sagte, daß so Viele, ja die Meisten vom Volke ein zu stumpfes Gefühl für Vaterlandsliebe und Vertheidigung haben. Aber abgesehen hiervon, so gehört es zum Schwersten und darum zum Größten, was man von einem Menschen sagen kann, daß er weiß, was er will. Zu Volks-Repräsentanten werden nur deßwegen nicht die Ersten Besten aus dem Volke aufgegriffen, sondern sollen die Weisesten genommen werden, weil nicht das Volk weiß, aber sie wissen sollen, was sein wahrhafter und wirklicher Wille, d. h. was ihm gut ist. Wie sehr verkennen sie ihre Würde und Bestimmung, wenn sie sich darüber an das laute Geschrei, vollends an ein so dürres Geschrei, wie alte Verfassung, halten, ja gar sich auf die dießfalsigen Petitionen und Adressen stützen wollen.

Wenn sie aber in solchen Grund die Natur ihrer ganzen Bevollmächtigung setzten, und sich weigerten, die königliche Bevollmächtigung anzuerkennen; so gaben sie sich eine aus dem Staats-Organismus tretende, der Regierung als selbstständige Macht gegenüberstehende Stellung, deren Basis, wenn nicht schon das Gift eines revolutionairen Princips darin ist, wenigstens nahe daran streift. Nach dieser Stellung nannte die Ständeversammlung ihre Verhandlungen mit der Regierung Unterhandlungen, — es waren Noten, welche sie mit

derselben wechselte; sie nannte ihr Eingeben von Adressen an das Ministerium einen diplomatischen Weg, Abth. VIII, S. 81, — einen Weg, den nur souveraine Staaten gegen einander betreten. Die Lage, in welcher sich die Regierung durch die Noth des Augenblicks und selbst durch die Spannung befand, die durch das Beisammensein einer solchen Ständeversammlung unter solchen Umständen verursacht wurde, — außerdem der Umstand, daß der König sein selbstständig angefangenes Werk wohl nicht sobald wieder abbrechen mochte, mögen das Ihrige beigetragen haben; aber immer ist auch die Mäßigung des Königs anzuerkennen, das Unförmliche und Anmaßende eines solchen Verhältnisses zu übersehen, sich auf diese Weise mit der Versammlung einzulassen, und obgleich sie es verschmähte, die Landstände seines Reichs zu seyn, doch sie fortwährend als solche zu behandeln.

Soviel über die Förmlichkeit des Verhältnisses, in welches sich die Landstände setzten. Um aber das Wesentliche desselben näher zu betrachten, so läßt sich bemerken, daß sie, nachdem ihnen der König seine Konstitution bekannt gemacht hatte, dreierlei thun konnten; — entweder sich weigern, sie ungeprüft als verbindlich gelten zu lassen, daher in eine Untersuchung über sie eingehen und erst nach dem Ergebniß derselben sich erklären; — zweitens sie annehmen, aber sich vorbehalten, das noch Vermißte und Unentwickelte zu bearbeiten, und dem gemäße Gesetzesvorschläge zu veranlassen; oder drittens die königliche Verfassung unbesehen verwerfen, ihrer Seits eine hervorbringen, und vom Könige die Annahme derselben fordern. — Die Forderung kann nicht bloß billig, sondern absolut gerecht scheinen, daß ein Volk die Verfassung, welche ihm gegeben wird, selbst prüfen müsse, und ihr gar nicht anders Gültigkeit gegeben werden könne, als indem das Volk mit seinem Willen und Einsicht sie annehme; wenn dem nicht so wäre, kann man hinzusetzen, so könnte der Despotismus, die Tyrannei,

die Infamie das Volk in beliebige Fesseln schlagen. — Und doch, um die Sache von keiner anderen Seite zu betrachten, so kann man sich auf die Erfahrung berufen, Theils daß Völker selbst, und zwar von den freisinnigsten, ihre Ungeschicklichkeit, sich eine Verfassung zu geben, anerkannt, und einen Solon, Lykurg damit beauftragt haben, welche Männer ferner eine List gebrauchten, um den sogenannten Willen des Volks und die Willenserklärung desselben über seine Verfassung zu beseitigen; — Theils daß Moses wie Ludwig XVIII. von sich aus die Verfassung gaben, und nicht den Volkswillen, sondern die göttliche oder königliche Autorität zum Grunde der Gültigkeit derselben machten. — In Rücksicht auf Würtemberg hätte aber der oben angeführte Schultheiß Reinhard von Ober-Eßlingen in seinem Diktum Alles erschöpft: Wenn die Schwaben freien Willen haben, so geschieht gar nichts. — Die Besorglichkeit aber wegen despotischer Verfassungen, die, wenn der Volkswille nicht zu Rathe gezogen wird, herauskommen könnten, möchte aus einem gegründeten Mißtrauen, oder aus seichter Wohlweisheit und muthloser Mißkenntniß der wahrhaften Macht des Volks- und Zeitgeistes herrühren; hier ist nicht von einer Hypothese, sondern von einem bestimmten Falle die Rede. — Wie es die Erfahrung ergiebt, so ist ebenso leicht auch nach der Natur der Sache einzusehen, daß Niemand weniger Geschick haben kann, eine Verfassung zu machen, als das, was man das Volk nennen mag, oder als eine Versammlung seiner Stände; wenn man auch nicht betrachten will, daß die Existenz eines Volks und einer Ständeversammlung bereits eine Verfassung, einen organischen Zustand, ein geordnetes Volksleben, voraussetzt. — Die dritte Parthie, welche die würtembergischen Landstände ergriffen, geradezu die königliche Verfassung zu verwerfen, — ohne sie zu prüfen und ohne das auszuscheiden, was sie anerkennen könnten, und was nicht, und was sie noch vermißten,

— ist wohl die ungeschickteste, unschicklichste, unverzeihlichste gewesen. Sie gaben sich damit zugleich umgekehrt gegen den König die Stellung, ihrer Seits von ihm zu verlangen, daß er unbesehen und unbedingt die Verfassung, welche sie und das Volk zu wollen meinten, annehme, weil ihm eigentlich ein Akt des Annehmens gar nicht mehr zustehe, sondern er schon an und für sich zu derselben verbindlich sey. Es thut wenig zur Sache, daß sie von der Anmaßung frei zu seyn schienen, die ihrige selbst machen zu wollen oder gemacht zu haben, da es die altwürtembergische Verfassung war, welche sie der königlichen entgegensetzten; sie ergaben sich damit nur unter die Autorität von Etwas, das an und für sich nicht mehr stehen noch gehen konnte, und von dem sie nachher naiv genug erklärten (XI, S. 282), daß es in seinem vollen Umfang anzugeben ihnen dermalen ganz unmöglich sey, — und warum dieß? — weil ihnen das alte Landschafts-Archiv noch vorenthalten werde! — Daß der Büchergelehrte etwa auf dem Sande ist, wenn er den Schlüssel zu seiner Bibliothek verloren hat, ist in der Ordnung; aber wenn die Landstände ihre Verfassung anzugeben für unmöglich finden, weil sie das Archiv nicht zur Benutzung haben, welchen Moderbegriff von Verfassung setzt dieß voraus? Aber es ist ebendaselbst noch näher angegeben, welches die Quellen seyen, aus denen „der Inhalt der Grundgesetze der Verfassung aufgezählt und entwickelt werden müsse;“ es ist dieß charakteristisch genug, um es auszuheben, nämlich nicht bloß „aus den würtembergischen Haus- und Regierungsordnungen, den Landtags- und Ausschuß-Recessen, den Testamenten der Regenten;“

„sondern auch aus den verschiedenen einzelnen Gesetzbüchern, z. B. dem Landrechte, der Landesordnung, den sogenannten Allerhandordnungen, der Kirchen- und Kastenordnung, der Ehe- und Ehegerichtsordnung, der

Kanzel-Ordnung, der Forstordnung, der Kommun-Ordnung u. s. w."

„Aus unzähligen (!!) einzelnen Reskripten, und hauptsächlich aus den vielen Resolutionen, welche auf ständische Beschwerden, Bitten und Wünsche ertheilt wurden."

„Manche wichtige Sätze lassen sich nur durch Kombination verschiedener Quellen des würtembergischen Staatsrechts, manche nur durch Induktion, manche nur durch die in den Gesetzen bestätigte Kraft des Herkommens erweisen."

In derselben Adresse ist weiter vorne die Besorgniß geäußert, daß man ohne Voraussetzung der fortdauernden verbindenden Kraft dieser positiven Verfassung in die Labyrinthe des natürlichen Staatsrechts geführt würde. Kann es aber ein ärgeres Labyrinth geben, als jene angegebene Quellenmasse? Einem Advokaten mag fröhlich zu Muthe seyn, eine solche Rüstkammer zu haben, um Konsequenzen, Kombinationen, Induktionen, Analogien für seine Deduktionen in Hülle und Fülle zu schöpfen; aber wie kann eine Ständeversammlung sich vor der Vernunft, der Quelle des sogenannten natürlichen Staatsrechts fürchten, und gegen eine solche Furcht Hülfe und Sicherheit in dem Vertiefen in solches Papier-Labyrinth suchen! Wenn die Stände einer Seits dem Könige zumutheten, ihre in Jahr und Tag an's Licht zu bringenden Konsequenzen, Kombinationen, Induktionen u. s. f. (es heißt ebendaselbst, es würde ein Unternehmen mehrerer Jahre seyn) aus solchen Quellen als Rechte der würtembergischen Unterthanen zum Voraus anzuerkennen, wollten sie anderer Seits behaupten, daß dieß der Volkswille sey, der ein solches Gebäude von Verfassung nicht kennen konnte, da die Stände selbst es für unangebbar erklärten!

Man hätte übrigens noch die Ansicht fassen können, daß es den Ständen mit ihrer Forderung der vergangenen Verfassung nicht eigentlich so Ernst gewesen wäre, und daß sie nur

die verständige Absicht gehabt, Abänderung einiger Punkte der königlichen Konstitution, vornehmlich umfassendere Entwickelung der Grundsätze zu erlangen, zugleich aber ein wirksames Mittel zur Erreichung dieses Zwecks gesucht hätten. Man kann zugeben, daß sie zu keinem Mittel greifen konnten, das wenigstens von mehr äußerlicher Gewalt gewesen wäre, als die Erweckung der Zauberformel, wie der Name der altwürtembergischen Verfassung auch von ihnen genannt wird. Die sogenannte Einmüthigkeit der Versammlung hierüber haben wir gesehen. Derjenige hohe und niedere Adel, welcher noch Rechte ansprach, die mit dem Interesse und Rechte des Volks und des Staats im Widerspruche standen, ja der es überhaupt als problematisch stellte, ob er bereits zu Würtemberg gehörte, und von Bedingungen sprach, unter welchen erst er in ein Subjektions-Verhältniß zu treten geneigt zu seyn belieben würde, — mußte für seine Ansprüche, die Zauberformel, gutes altes Recht, ganz passend finden. Die sogenannten Neuwürtemberger, welche zunächst die Abhülfe des mannigfaltigen Drucks, unter dem sie seufzten, nicht unmittelbar in der königlichen Verfassung erblicken konnten, schlossen in der ersten Unklarheit über die Sache ihre Opposition gegen den gegenwärtigen Zustand an jenen Titel an. — Von allen Seiten liefen Adressen und Petitionen der Städte und Aemter ein, Deputationen erschienen, welche das Verlangen der Wiederherstellung der erbländischen Verfassung ausdrückten, ein großer Theil der Sitzungen der Versammlung wurde mit dem Verlesen der Adressen verbracht. So verbraucht und außer Kredit gekommen das Mittel der Volks-Adressen ist, so wurde es hier nicht verschmäht; es war um so leichter anzuwenden, je größer der Einfluß der Schreiber-Klasse bei dem Volke ist, wovon nachher die Rede seyn wird; aber um so weniger Gehalt und Autorität konnte jenes Mittel in den Augen des Einsichtsvollern haben; es war eher geeignet, einen Schatten auf die Versammlung zu werfen.

— Ohnehin ist es an sich der Beruf einer Ständeversammlung, das vermittelnde Organ zwischen Fürst und Volk zu seyn; und bei den vorwaltenden äußeren Umständen, den neuen Unruhen in Frankreich, bei dem mit allem guten Willen gewöhnlichen Unverstande des sogenannten Volkes, wenn es über allgemeine Angelegenheiten zu sprechen kommt, noch mehr bei der Neuheit der Lage, dem Mangel der Begriffe im Volke über eine Staatsverfassung, da es die Sache noch nie gehabt hatte, bei dem Uebergange aus seiner politischen Nullität in einen bisher unbekannten Antheil und Einfluß auf das Ganze eines Staates, — war es um so mehr die Stellung der Landständeversammlung, das Volk mit seinen bisherigen Meinungen aus dem Spiele zu lassen. — In der fünften Sitzung fand es Hr. Graf von Waldek für nöthig, da nach sicheren Nachrichten das Volk durch Publikation der königlichen Konstitutions-Urkunde beunruhigt sey, dasselbe zu beruhigen, und trug als das Mittel, dieß ohne Aufsehen zu thun, vor, daß die Repräsentanten dem Volke berichten sollten, daß sie sich an die Spitze seiner Vorurtheile gestellt haben. Wer möchte das Beruhigung des Volkes nennen, wenn ihm die Ständeversammlung erklärt, daß es in ihr — im Gegensatze gegen den König, die Stütze seiner Unruhe zu sehen habe! — — Uebrigens so viele Petitionen verlesen wurden und so viel die Ständeversammlung sich auf sie zu Gute that; so sieht man auch wieder, daß sie sehr vernachlässigt worden sind, und erkennt eben nicht aus den Protokollen den Grund der Auswahl bei der Anordnung, einige zu verlesen, andere, wie es scheint, nicht einmal zu erwähnen und im Protokoll zu bemerken. Nur einige Beispiele: In einer Sitzung vom 20. Dec. 1815 (Abth. XVII, S. 49), kommt ein Antrag vor, eine Anzahl eingekommener Adressen wenigstens im Protokoll zu bemerken, sie für verlesen anzunehmen, und zu den Akten zu legen. Am 21. Febr. 1816 kommt eine Petition der Stadt Riedlingen vom 12. April 1815

zum Verlesen. Am 5. April 1816 bittet ein Repräsentant, eine schon am 11. Juni vor. Jahres übergebene Petition einer Sektion der Versammlung übergeben zu dürfen; aber weder unter diesem Datum, wo keine Sitzung war, noch am 12. Juni, wo eine Sitzung gehalten wurde, geschieht jener Petition Erwähnung. — Viele andere dergleichen Data zeigen eben nicht, daß die Ständeversammlung für die Petitionen des Volks eine objektive Achtung, d. h. insofern sie nicht bloß zweckdienlich für die Absichten der Versammlung waren, gehabt habe.

Was übrigens den Ernst um die alte Verfassung betrifft, so ergiebt sich aus dem Verfolge so viel, daß es der Versammlung nicht bloß um die Stütze zu thun war, welche sie durch jene Zauberformel an der öffentlichen Meinung fand; der Majorität nach behauptete sie bleibend ihren Ernst um jene Verfassung, und machte insbesondere die Forderung zur Hauptsache, daß das formelle Rechts-Princip anerkannt werde. Der Geist des Formalismus und der Partikularität hat bekanntlich von jeher den Charakter und das Unglück Deutschlands in der Geschichte gemacht; dieser Geist hat sich hier in seiner ganzen Stärke gezeigt. Will man ihn Deutschheit nennen, so hätte nichts deutscher seyn können, als die Gesinnung der altwürtembergischen Deputirten, den Adel mit eingeschlossen. Verstände man aber unter Deutschheit etwas, bei aller Verschiedenheit der Territorial-Herrschaft, seinem Begriffe nach Allgemeines und Vernünftiges, so wird es schwer seyn, etwas Undeutscheres zu finden, als jene Gesinnung. —

Die nächste Folge der Stellung aber, welche sich die Ständeversammlung gab, indem sie die königliche Verfassung verwarf, bei Seite setzte, ignorirte, war, daß sie sich einer organischen Lebensthätigkeit unfähig machte. Sie stellte sich der Regierung gerade gegenüber, formirte nicht eine Opposition innerhalb eines gemeinschaftlichen Bodens, und setzte sich selbst aus dem Verhältnisse, wirksame Arbeiten über Staats-Institutionen

vornehmen und zu Stande bringen zu können. Als einem neuwürtembergischen Repräsentanten, Hrn. Gleich aus Aalen, nach Verlauf von drei Monaten und vergeblichem Harren, daß etwas Gedeihliches zum Vorschein käme, endlich die Geduld riß, und er der Versammlung (Abth. VIII, S. 20 f.) unter Andern den Vorwurf machte, daß sie sich fast immer nur mit Nebensachen beschäftige und die Hauptsache außer Augen lasse; so wurde ihm dieß für ganz falsch erklärt, denn die Versammlung habe in einer Sitzung den Beschluß gefaßt, das jedes Mitglied aufgefordert werde, sich auf einen Entwurf der Konstitutions-Urkunde vorzubereiten! — Als ob nicht jeder Deputirter seine ganze Vorbereitung schon hätte mitbringen sollen; und als ob ein solcher Beschluß der Versammlung, daß jedes Mitglied sich vorbereiten solle, eine Arbeit gewesen wäre, und eine Antwort, wenn nach der dreimonatlichen Arbeit einer Versammlung gefragt wird. — Uebrigens aber hat man vorhin gesehen, daß am darauf folgenden 26. Okt. der Versammlung einfiel, daß ihr die Angabe der Grundgesetze ihrer Konstitution unmöglich sey, weil sie das Landschafts-Archiv noch nicht habe benutzen können.

Unthätig sind darum freilich die Landstände nicht gewesen, sondern auf ihrem diplomatischen Wege haben sie des formellen Geschäfts genug getrieben. Da dasselbe aber ganz in die bedingten Grenzen eines bloß positiven Standpunkts, und der selbst als positiver keine Wirklichkeit mehr hat, — eingeengt ist; so bietet sich, je lebhafter das Interesse in der Behauptung des formellen Rechts wird, desto weniger ein unabhängiger vernünftiger Inhalt dar, und in dieser Darstellung, welche die wichtigsten Gesichtspunkte schon berührt hat, kann der überdieß im Publikum bekannte geschichtliche Gang nur nach seinen Haupt-Momenten weiter angeführt werden.

Auf die oben erwähnte erste Eingabe der Stände, worin sie auf eine delikate, eigentlich aber auf eine nicht offene und

freimüthige, sondern versteckt seyn sollende und geschrobene Weise die Verwerfung der königlichen Verfassung erklärt hatten, wurden sie vom Könige schon zwei Tage nachher einfach auf die ihnen vermöge dieser Verfassung zustehenden Rechte verwiesen, und daran erinnert, daß ihnen, wofern sie einzelne Wünsche in Rücksicht auf dieselben vorzutragen hätten, der Weg dazu geöffnet sey; es wurde die Versicherung hinzugefügt, daß solche Wünsche und Bitten geneigtes Gehör finden sollten, sobald der König die Ueberzeugung erlangt habe, daß sie dem Interesse des gesammten Königreichs gemäß seyen.

Was konnte der König auf ihre undeutliche Erklärung mehr und anders erwiedern? — Der König verlangte Sachen, die sie ihm vorlegen sollten; sie bleiben in ihrer Erwiederung vom 23. März beim Stofflosen und Formellen stehen. Einen von Hrn. Volley verfaßten ausführlichern Entwurf einer Eingabe, in dem zwar gleich Anfangs die Erklärung gemacht wird, daß die Stände sich enthalten, in eine vollständige Prüfung der neuen Urkunde einzugehen, der aber doch Bemerkungen gegen viele Punkte derselben vortrug, hielten sie zurück; er sollte aber für die Urkunde ihres politischen Glaubensbekenntnisses und der Rechenschaft ihres Benehmens gelten, und wenn es nöthig wäre, seiner Zeit dem königlichen Staats-Ministerium vorgelegt werden (I. Abtheilung S. 67). Wohl wäre nichts nöthiger gewesen, als die Gründe, weshalb die Stände die königliche Urkunde nicht annehmen, dem Ministerium vorzulegen, vor Allem aus aber sich in die vollständige Prüfung einzulassen. — Auch sind es nicht Bemerkungen, deren Vorlegung an das Ministerium die Sache fördern konnte; auf Bemerkungen macht man Gegenbemerkungen. Der sogenannte diplomatische Weg, der auf solche Weise eingeleitet ist, und zu Resultaten führen kann, wie er mag, bringt sonst auch dieß mit, daß die unterhandelnden Partheien Gründe und Gegengründe vorlegen. Außer dem, daß er nicht für

das Verhältniß von Regierung zu Unterthanen, — ein Verhältniß, in welches freilich die Standesherren erst zu treten zu haben angaben, — paßt, ist er ganz etwas Anderes, als was eine Hauptthätigkeit einer Ständeversammlung seyn soll, Prüfungen und Diskussionen innerhalb ihrer selbst über ihre Gegenstände. — Man kann den Gedanken haben, daß wenn die Staats-Minister, wie dieß in der königlichen Urkunde §. 26 enthalten ist, jetzt den Sitzungen beizuwohnen angefangen und das Wort genommen hätten, den Verhandlungen vielleicht schon von vorne herein eine andere Form gegeben worden wäre. Die Gegenbemerkungen, Widerlegungen, Ausführungen von Gründen konnten in den Styl königlicher Reskripte nicht eingehen, nicht Aufsätze gegen Aufsätze, wohl aber Inhalt mündlicher Vorträge der Minister oder Staatsräthe in den Sitzungen der Stände werden. Diese konnten gleichfalls zur Prüfung, überhaupt zu Entwickelungen und Diskussionen geleitet, und wo möglich aus der oben bezeichneten Stummheit und Papierverhandlung herausgerissen werden.

Die Eingabe der Stände vom 22. März, von Hrn. Grafen v. Waldek, wiederholte die gesuchte weder offene noch verständige Wendung, in ihrer Schlußbitte die direkte Forderung der alten Verfassung wegzulassen, und diese vorauszusetzen. Wenn eine solche Wendung recht würdig, und tapfer scheinen konnte, so Etwas gar nicht zum Gegenstande einer Bitte machen, und allen Schein einer Zweifelhaftigkeit entfernt halten zu wollen, so konnte dieß zu Nichts führen: die Sache mußte doch, nur später, zur direkten Sprache kommen. — Die Schlußbitte ging daher seiner Weise nur dahin, daß der König in die Ausdehnung der Verfassung der Erblande auf das ganze Königreich einwilligen möchte, zu welchem Behuf eine Deduktion der rechtlichen Ansprüche der inkorporirten Landestheile auf die erbländische Verfassung hinzugefügt wurde. — Ferner, nachdem die königliche Resolution von den Ständen die Angabe ihrer

weiteren Wünsche verlangt hatte, kehrten sie dieß um, und wollten es der Regierung zuschieben, mit solcher Angabe anzufangen. In Verwickelungen von Privat-Angelegenheiten, in der Advokatenpraktik mag es zu den Klugheiten gehören, sich verschlossen zu halten, nicht zuerst zu sprechen, den Andern kommen zu sehen, ihm zuzuschieben, zuerst mit seinen Ansprüchen und Mitteln herauszugehen; man behält den Vortheil, angriffsweise gehen zu können, ohne sich Etwas zu vergeben und sich auszusetzen und dergl. Allein eine Ständeversammlung muß ihre Klugheit am wenigsten aus der Advokatenpraktik hernehmen. — Anstatt ihre Wünsche über Artikel der königlichen Urkunde abzugeben, setzen sie die zweite feine Bitte hinzu — um die Angabe derjenigen Modifikationen, welche die gegenwärtigen Verhältnisse fordern, zur Treffung einiger gemeinschaftlichen Uebereinkunft; — als ob es bereits um weiter nichts zu thun gewesen wäre. — Wenn man eine solche Sicherheit und eine solche Bitte nicht für Hohn nehmen wollte, so muß der unbegreifliche Unverstand auffallen, der von keinem Strahl einer Reflexion auf die Stellung des gegenüberstehenden Theils getroffen, ganz gemüthlich seinen Weg fortsetzt ohne allen Gedanken, daß, um eine Uebereinkunft zu bewirken, in der That auch Rücksicht auf die Ansicht und den Willen dessen, mit welchem sie zu Stande kommen soll, und welcher sogar der Fürst und Regierung ist, genommen werden muß.

Das Ministerium erklärte hierauf am 4. April, daß der König die ausführliche Beantwortung dieser Eingabe bis zur Rückkehr des Kronprinzen und der mit demselben zu nehmenden Rücksprache auszusetzen beschlossen habe. Jedoch am 17. April ließ der König den Ständen, zu der Zeit, wo er sie zugleich zur Mitwirkung beim Herbeischaffen der außerordentlichen Kriegsbedürfnisse auffordern ließ, eine weitere Antwort zugehen. In derselben wird der Gesichtspunkt, von welchem bei der königlichen Verfassung ausgegangen worden, vor Augen gestellt, daß

„nämlich bei der Unabhängigkeit des Staats von einem Obern die Verhältnisse zwischen dem Staatsoberhaupt und den Ständen nach dem Beispiel anderer unabhängiger Staaten bestimmt worden, wie es zur Begründung eines dauerhaften Zustandes, zur Sicherstellung der Rechte des Volks, und für die Festigkeit und Energie der Staatsregierung für nothwendig erachtet worden, — unangesehen, ob die Rechte der Landstände unter der vormaligen Reichs-Territorial-Verfassung des Herzogthums Würtemberg ausgedehnter oder beschränkter waren; wie sie denn wirklich in der neuen Verfassung in mehreren wesentlichen Punkten, namentlich in Absicht auf die Unabhängigkeit in den landständlichen Verhandlungen, in dem Antheil an der Gesetzgebung, selbst in der Besteuerung, welche in Allem, was die Reichs- und Kreisverhältnisse mit sich brachten, von der landständischen Zustimmung nicht abhängig war, größer sind, als in der vormals bestandenen."

Ferner erklärt der König, zur Erzielung eines gemeinschaftlichen Einverständnisses über die Anwendbarkeit der Anträge mündliche Verhandlungen durch Bevollmächtigte von beiden Seiten eröffnen zu lassen.

Die Stände machten, wie oben angegeben, ihre Mitwirkung zur Aufbringung der außerordentlichen Bedürfnisse von der Zugestehung ihrer Forderungen abhängig. Das unmittelbare Mittel sahen sie in einem Staatsanlehen; um ein solches mit vortheilhaften Bedingungen zu erlangen, wäre die Garantie der Landstände ohne Zweifel wesentlich gewesen. Hier war der Zeitpunkt, von der im Munde geführten Bereitwilligkeit, Gut und Blut für das Vaterland aufzuopfern, die Wahrheit und Wirklichkeit zu beweisen, — ein Beweis, der nur mit der That geführt werden kann. — Dieser werkthätige Beweis würde zugleich eine Einleitung für ein Einverständniß überhaupt, und näher zur Etablirung einer gemeinschaftlichen Schuldentilgungs-Kasse haben werden können. Sie boten aber diese Garantie nicht an, sondern überschickten am 18. April dem Könige ein Paar ihrer Aufsätze, welche sie im Vorrath hatten, wiederholten ihre eintönigen Vorstellungen, erklärten sich dann bereit, ihrer Seits zur Wahl von Bevollmächtigten zu schreiten.

Die Versammlung ernannte am 24. April ein Comité von 25 Mitgliedern, welche die Unterhandlungen vorbereiten sollten, und vier Kommissarien zur Unterhandlung mit den vier vom Könige dazu ernannten Staatsräthen, welche, soviel man sich entsinnen mag, sämmtlich Altwürtemberger gewesen zu seyn scheinen. Nun schien eine nähere Einleitung eingetreten zu seyn, welche zur Sache zu führen Hoffnung geben konnte. Es zeigte sich gleich, daß das Comité unter der aufgetragenen Vorbereitung die Leitung der Unterhandlungen und die Instruirung der ständischen Unterhandlungs-Kommissarien verstanden, daß es in diesem Sinne seine Thätigkeit begonnen, und sich de facto mit Ausschließung der Versammlung selbst der Unterhandlungen ganz bemächtigt hatte. Auf die Bemerkung eines Mitglieds in der Versammlung, am 28. April, daß die Verhältnisse des Comité bestimmter auszusprechen seyen, versicherte Hr. Amtschreiber Volley, eins der thätigsten Mitglieder des Comité, daß dasselbe keine gefährliche Schritte thun, und da, wo es nöthig sey, mit der Ständeversammlung kommuniciren werde; bei Unterhandlungen seyen gewisse Dinge geheim zu halten. Auf diese Versicherung übertrug die Versammlung dem Comité förmlich die Leitung der Unterhandlungen salva ratificatione der Versammlung, so wie die Instruirung der Kommissarien. — Die eigentliche Thätigkeit der Versammlung, das Geschäft in Beziehung auf die Verfassungsangelegenheit, war hiermit auf das Comité übergegangen. Es wird nun erwähnt, daß Zusammentritte der ständischen Kommissarien mit den königlichen Statt gehabt haben; vom 28. April

an, wo eine aber nicht im Druck bekannt gemachte Relation über diese Verhandlungen, und vom 2. Mai an, wo eine ebenfalls nicht abgedruckte Note des Comité an die Kommissarien verlesen wird, erfährt man von diesem Unterhandlungsgeschäfte nichts mehr bis zum 29. Mai, wo Hr. Dr. Cotta (VI. Abth. S. 79) im Namen der ständischen Kommissarien eine ihnen an demselben Tage mitgetheilte königliche Entschließung in Betreff von sechs Gegenständen der Verfassung der Versammlung vorlegt. Erst aus der in vielen Rücksichten bemerkenswerthen Rede des Hrn. Gleich von Aalen vom 23. Juni (VII. Abth. S. 81) erfährt man etwas Näheres von dem Geiste und dem Benehmen des Comité. Man ersieht nämlich daraus, daß dasselbe sich in eine Entwickelung und Arbeit über die Sache gar nicht eingelassen, sondern kurz weg sechs Punkte, welche, wie Hr. Gleich richtig bemerkt, Theils aus der alten würtembergischen Verfassung, Theils aus der königlichen Konstitution genommen waren, Verfassungsbruchstücke, als Präliminar-Artikel aufgestellt hatte. — Als die delikate, eher aber ungereimte Absicht für solche Handlungsweise wird angegeben, dem Hofe einen schicklichen Weg zu öffnen, um mit guter Art in die Wünsche der Versammlung einzugehen. — Ebenso merkwürdig ist aus der angeführten Rede zu ersehen, daß von dem Comité aus diesen sechs Punkten der Ständeversammlung selbst ein Geheimniß gemacht worden war. Es heißt ebendaselbst, daß, nachdem verlautete, mehrere Mitglieder wollten aus Unzufriedenheit darüber den Landtag verlassen, denselben eine Art von vertraulicher Eröffnung gemacht wurde. — Oben ist der Charakter der Stummheit bemerklich gemacht worden, den die Versammlung gleich von Anfang an zeigte; jetzt aber wurde sie von ihrem Comité dazu noch in den Zustand — nicht der Taubheit gesetzt, — denn taub ist nur der, der nicht hört, wenn in seiner Gegenwart gesprochen wird, — sondern in den Zustand, nicht zu hören, weil nichts vor ihr gesprochen wurde. —

Man verliert hier vollends alle Vorstellung, die man von der Bestimmung und den Arbeiten einer Ständeversammlung haben kann. — Es heißt in derselben Rede, was ebenso aus den Protokollen hervorgeht, daß an das Unerläßliche und Einzige, was hätte geschehen müssen, — „an die Diskussion dieser sechs Artikel in der Ständeversammlung nun und nimmermehr gedacht wurde." — So war die Versammlung immer noch nicht zu einer Materie in ihren Verhandlungen und einer gehaltvollen Thätigkeit über die Verfassung gekommen. —

Das Geheimniß der sechs Präliminar-Artikel des Comité, welche nunmehr den Wendepunkt ausmachen, lernt man erst aus einem Aufsatze der Stände vom 26. Juni kennen. (VIII. Abth. S. 89.) Da sie wirkliche Materien betreffen, so sollen sie hier kurz angeführt werden, zugleich mit der Angabe desjenigen, was die Resolution des Königs vom 29. Mai darüber zugesteht, und was von der größten Wichtigkeit ist.

Das Erste, was die Kommissarien verlangten, nannten sie sehr ungeschickt: Selbst-Taxation; mit der näheren Bestimmung, daß eine vorgängige Vorlegung der Staatsbedürfnisse und einer Berechnung der Kammereinkünfte, Einsicht in die Rechnung dieser, Prüfung der wirklichen Verwendung der verwilligten Gelder, eine ständische Administration der Landesgelder damit verbunden seyn solle. — Der König nahm die in seiner Verfassung gemachte Beschränkung der Konkurrenz der Stände zurück, und gab zu, daß nicht nur die Erhöhung, sondern überhaupt die direkten und indirekten Steuern von den Ständen bewilligt werden sollten; nur vom Jahre 1815 bis 1818 sollten die gegenwärtigen bestehen bleiben. Einen Antheil an der Erhebung dagegen, so wie auch eine unter ihrer Direktion stehende Kasse gestand er den Ständen nicht zu; aber die genauste Einsicht in alle Staatseinnahmen und Ausgaben, und eine vollständige Kontrolle rücksichtlich der Verwendung, mit Ausnahme der Einkünfte aus dem königlichen Patrimonial- und

Domanial-Eigenthum; wobei der König sich einer und zwar auf das Domanial-Eigenthum zu fundirenden Civil-Liste nicht entgegen zu seyn erklärte. Ferner soll eine Schulden-Zahlungs-Behörde niedergesetzt werden, mit Zuziehung und gleicher Zahl ständischer Deputirten wie königlicher Deputirten. — Es bedarf keiner Bemerkung über die Liberalität dieser königlichen Konzessionen. Daß wohl in einem Reichslehen, aber nicht in einem Staate Stände die Administration der Staatskasse haben können, davon ist oben die Rede gewesen. Daß die Kammern in Frankreich, das Parlament in England eine solche Administration nicht hat, ist bekannt; ebenso auch, daß im erstern Lande die Deputirten-Kammer Deputirte aus ihren Mitgliedern zur Amortisationskasse ernennt. Der Ausdruck Landesgelder, den die ständischen Kommissarien statt Staatsgelder gebrauchen, diente dazu, das Recht zu bezeichnen, welches das Land habe, da die Gelder die seinigen sind, sie auch selbst zu verwalten. — Die frühere Gewohnheit des Reichslehens, Regierung und Land entgegenzusetzen, konnte ihre Rechnung nicht bei dem Ausdrucke Staat finden, in welchem der alte Sinn jener Entgegensetzung wegfällt, und Gelder der Privaten, wie sie zu Steuern, zu öffentlichen Geldern werden, nur dem Staate angehören.

Die zweite Forderung war die Herstellung des Kirchenguts. Der König gestand sie ganz zu, nur die vormalige abgesonderte Administration schlug er ab.

Der dritte Artikel war eine Form der Repräsentation, wobei alle Klassen der Unterthanen verhältnißmäßig gleich vertreten werden sollten. — Es ist oben schon ausführlicher über die sehr demokratische Repräsentations-Form gesprochen. Auf dieß ganz unbestimmte, versteckte Verlangen erwiederte der König, daß er weitere Anträge darüber erwarte; nur dieß erklärte er, daß er in eine besondere Repräsentation des Adels nicht eingehen werde, worauf es hier etwa abgesehen zu seyn

schien. — Hr. Gleich sagt noch am 23. Juni über diesen Punkt: (VII. Abth. S. 130) „Welche Vorstellung und Absicht die Kommissarien mit demselben hatten, ist nicht leicht zu errathen. Darum hätten sie sich billig auch in der Versammlung darüber erklären sollen." Also noch am 23. Juni war der Sinn dieses Artikels ein Geheimniß geblieben.

Der vierte Artikel war ein solcher, der denjenigen Mitgliedern der Stände, welche das bekannte alte Ausschußwesen vermißten, sehr am Herzen liegen mochte; — ununterbrochene Ausübung der ständischen Rechte durch einen bleibenden Ausschuß. — Der König erwiederte, daß die in der königlichen Urkunde dem Ausschusse für seine jährliche Sitzung auf 4 Wochen anberaumte Zeit sehr wohl verlängert und die Zusammenberufung wiederholt werden könne, wenn die Geschäfte dieß erfordern. Uebrigens mache er die Stände auf die Kostenvermehrung aufmerksam. — Dieser letztere Umstand war bei den alten Ausschüssen allerdings sehr beachtenswerth; er konnte, wie man wohl sagen darf, vielmehr ein stiller Grund für die Verlängerung, ja ununterbrochene Dauer der Sitzungen, wenn es auch die Geschäfte nicht erforderten, — als dagegen werden. In Beziehung auf die alten Ausschüsse möchte dieser Gedanke insofern aber überflüssig seyn, als sich in der oben S. 1078 angeführten Broschüre: Die Verwaltung der würtembergischen Landeskasse, Beispiele ergeben, daß der engere Ausschuß, der die Verwaltung der Kasse und das Recht, den größeren Ausschuß einzuberufen hatte, demselben Geldentschädigungen dekretirte und bezahlen ließ, dafür, daß er denselben nicht einberufen hatte; er wußte also eine Kostenvermehrung hervorzubringen, ohne daß Geschäfte vorhanden waren, und ohne daß Sitzungen gehalten wurden. — Erst vor Kurzem ist es im Publikum bekannt geworden, daß die Ständeversammlung, deren Verhandlungen hier betrachtet werden, dem Staat 260,000 Fl. gekostet hat. In den vorliegenden gedruck-

ten Protokollen wird zwar einige Mal erwähnt, daß über die Gehalte der ständischen Mitglieder und sonstige Unkosten referirt, auch ein Comité darüber in Thätigkeit war; es bleibt aber in den gedruckten Protokollen immer nur bei diesen Anzeigen, ohne daß der Inhalt der Berichte oder Beschlüsse angegeben, ohne daß irgendwo Summen namhaft gemacht wären. Gerade diesen Gegenstand mußte die Ständeversammlung am allerwenigsten mit Geheimthun behandeln, sondern ihm vielmehr mit aller Offenheit Publicität geben, wenn sie einmal für ihre Arbeiten oder wenigstens für ihr Beisammensеyn Geldbezahlung annahm. Diesen Artikel wenigstens des Grundgesetzes, so sehr sie die anderen ignorirte, hatte sie utiliter acceptirt. — Es ist in hohem Grade mißliebig, wenn landständische Mitglieder Besoldungen oder Diäten beziehen; dieser Umstand ist von der höchsten Wichtigkeit, er ändert etwas Wesentliches in dem Charakter und der Stellung einer Volks-Repräsentation; durch die Nichtbesoldung wird von selbst dem Eigenthume bei den Wahlen das Uebergewicht gegeben, außerdem daß sie sonst mit der Ehre einer solchen Versammlung auf's Engste zusammenhängt. Landstände können, im Falle sie besoldet sind, nie dem Verdachte oder Vorwurfe entgehen, daß, ob zwar nicht allen, doch vielen oder einigen Mitgliedern ein solcher Bezug eine Rücksicht sey. In den Verhandlungen dieser Ständeversammlung wird der Empfindung gegen einen Gehaltsbezug, überhaupt einer Anregung dieses, so wie anderer wichtigen Gegenstände gar nicht erwähnt, — gleichsam als ob es sich von selbst verstände, daß die Deputirten besoldet werden, wenigstens, wie einmal vorkommt, daß sie ihre Kosten ersetzt erhalten. — Jener Vorwurf ist, wenn Referent sich recht entsinnt, auch öffentlich nicht ausgeblieben. — Aber die krauseste Forderung, die eine Ständeversammlung machen konnte, war die, daß sie noch einen Ausschuß mit besonderen Besoldungen und Pensionen ernennen, und sogar, um ja die Unfähigkeit und Faul-

heit der Ausschuß-Mitglieder im Voraus zu legitimiren, wie vormals Konsulenten-Stellen hinzufügen zu dürfen verlangte.

Es hilft nichts, daß die Führer der Stände für den Ausschuß, zu dessen Mitgliedern sie als die qualificirtesten erscheinen mochten, nicht auf den ganzen Zustand und das Recht der vormaligen geheimen Truhe Anspruch machten. Denn mit der Besoldung von Ausschußmitgliedern, vollends mit der Pensions-Ertheilung an solche, die, wie es im Entwurf der zu erneuernden würtembergischen Verfassung heißt, „sich ganz dem Dienste des Vaterlandes hingegeben und die Bestimmung erhalten hätten, in Stuttgart zu wohnen (welche Hingebung!), aber bei der alle drei Jahre zu geschehenden Erneuerung des Ausschusses nicht von Neuem ernannt würden, denen „„wegen des dem Vaterlande gebrachten Opfers"" bis zu ihrer Wiederanstellung eine jährliche Entschädigung bezahlt werden sollte," — hiermit würde ein Zustand zurückgeführt, dessen Abschaffung zwar etwa nicht die Ausschußmitglieder selbst, oder die, welche Aussicht haben konnten, dazu gewählt zu werden, wohl aber Stände und vornehmlich das Volk für den größten Schritt zu einer freien und volksmäßigen Verfassung und für die größte Wohlthat ansehen mußten, die die neuere Zeit herbeigebracht hat. — Von gleichem oder selbst größerem Einflusse ist der Umstand, daß durch solchen bleibenden Ausschuß das Allerwichtigste, die Versammlung der Landstände selbst, überflüssiger wird. Gesetzliche Bestimmungen dagegen sind etwas Unzureichendes, wenn die Sache selbst es so mit sich bringt. Auch von dem Geiste zu abstrahiren, der sich in solchem wohlbesoldeten Ausschusse bilden muß, so hat hierüber die Geschichte der alten würtembergischen Landstände eine hinreichende Erfahrung geliefert. Es ist bekannt, wie selten Ständeversammlungen gewesen sind. Was die jetzigen Stände für ihr Palladium anzusehen schienen, die ununterbrochene Dauer von

Ausschüssen, hätten sie mit mehr Nachdenken oder bloßem Rücksehen auf jene ihnen am nächsten liegende Erfahrung vielmehr als eine Einrichtung, welche ihrer Unabhängigkeit und ihrer wahrhaften Existenz, nämlich als Gesammtversammlung, den gefährlichsten Fallstrick legte, betrachten müssen.

Der fünfte geforderte Präliminar-Artikel ist der ständische Antheil an der seit 1806 entstandenen Gesetzgebung, nämlich Revision der seit 1806 erlassenen Verordnungen, durch eine gemeinsame herr- und landschaftliche Deputation. — Der König erinnerte die Stände an das Mittel, das sie hierfür in dem Petitions-Rechte bereits haben. — Außerdem aber kann man darin, daß jener Antheil bloß in Bezug auf die seit 1806, wo die alten Landstände aufgehoben wurden, erlassenen Verordnungen gefordert wurde, entweder blindes Vorurtheil für das Frühere, und blinde Animosität gegen das Spätere vom König ausgegangene, oder wenigstens die Sucht erblicken, den Glauben an die Vortrefflichkeit von jenem, und die Unzufriedenheit mit diesem zu zeigen. Ferner ist die Revision, als bloß durch eine Deputation königlicher Räthe und ständischer Mitglieder zu geschehen, — wofür der beliebte Name herrschaftlich und landschaftlich wieder zum Vorschein kommt, — sonderbarer und unförmlicher Weise in Antrag gebracht, während die Konkurrenz der ganzen Ständeversammlung zum Geschäfte der Gesetzgebung gehört; die Vorarbeiten dabei, wie alle anderen Vorarbeiten, konnte die Versammlung Comitéen auftragen.

Der sechste Artikel ist die Freizügigkeit im alten Sinne des Wortes. — Der König gestand dieselbe, auch vor Ablauf eines Jahrs nach der Willenserklärung eines solchen, der auswandern wolle, wie früher bestimmt war, zu, auch selbst im Falle der Leibeigenschaft, ohne sich von derselben loskaufen zu müssen. Aber da das Auswandern zugleich ein Verhältniß zu

anderen Staaten betrifft, bestand er auf dem Grundsatze der Reciprocität in Ansehung der Nachsteuer.

Die ständischen Unterhandlungs-Kommissarien hatten diese Artikel mit der peremtorischen Erklärung vorgelegt, daß ohne vertragsmäßige Anerkennung derselben kein glückliches Resultat der Unterhandlungen zu hoffen, und die Mitwirkung der Stände sogar in der gegenwärtigen Noth schlechterdings unmöglich sey; daß sie daher bitten müssen, der König möge jetzt schon, und ehe weiter gehandelt werde, eine befriedigende Erklärung geben, und zwar nicht nur zur Beruhigung der Versammlung, sondern auch des in- und selbst des ausländischen Publikums. — Der König übersah sowohl das Grelle, daß die Versammlung ihre Mitwirkung zu den damals erforderlichen Anstrengungen des Staats, von der gleich jetzt und ehe weiter gehandelt werde, zu geschehenden Unterwerfung des Königs unter ihren Willen abhängig machte, als auch diese Manier der Unterhandlung, mit Vorlegung von unzusammenhängenden, unbestimmten, zum Theil dürftigen Präliminar-Artikeln zu beginnen, ging mit großer Nachgiebigkeit in Ansehung des Materiellen den Ständen entgegen, fügte aber hinzu, daß seine Entschließungen auf unabänderlichen Grundsätzen beruhen, daß auf dieselbe die Unterhandlung mit den landständischen Deputirten fortgesetzt, und eine Uebereinkunft zu bewirken versucht werden solle.

Die Stände setzten aber diese Unterhandlungen nicht fort. Ihre bisherige Art und Weise, bei der Forderung des bloß Formellen stehen zu bleiben, konnte durch die wichtigen Konzessionen, welche sie vom Könige auf diesem Wege erlangt hatten, gerechtfertigt erscheinen, wenn sie sich nun in die Sache eingelassen hätten. Wenn auch das Unterhandlungs-Comité dabei noch hatte bleiben wollen, die königliche Verfassung zu ignoriren, durch welche mehrere seiner Artikel Theils bereits erledigt, Theils auch besser ausgeführt und entwickelt waren; so war es jetzt

wohl Zeit, daß die Versammlung berathschlagte, das Specielle sich zum Bewußtseyn brachte und aussprach, was sie annehmbar finde und was nicht. Aus jenem hätten sich wenigstens Präliminar-Artikel, und zwar einer Uebereinkunft, nicht einer Unterwerfung des Königs, ergeben. — So wenig aber die sechs Artikel vorher, ehe man sie zur präliminaren unbedingten Annahme vorlegte, einer Diskussion der Versammlung unterworfen wurden, ebenso wenig geschah dieß nach erfolgter königlicher Erklärung über jene Artikel und über den Inhalt dieser Erklärung. Dagegen verlasen drei oder vier Mitglieder wieder Aufsätze, nämlich in der Gestalt von Projekten einer Antwort auf die königliche Resolution. Die fixe Vorstellung des trockenen Wiederherstellungs-Princips der alten Verfassung begründete die Naivetät, daß die Versammlung sich immer außerhalb der Sache befand, und sich auch jetzt nicht mit dieser, sondern nur mit ihrer eigenen diplomatischen Art und Weise, wie geantwortet werden solle, zu schaffen machte. — Herr Dr. Cotta hatte am 1. Mai im Comité einen die Sache betreffenden Aufsatz, der besonders die Errichtung einer ständischen Kasse anging, dann vor die Versammlung gezogen wurde, und einen Aufsatz des Hrn. Dr. Weishaar (Sitzung vom 27. Mai, Abth. VI, S. 38) zur Folge hatte, vorgelesen; späterhin am 23. Juni ließ er einen andern folgen, worin der Gedanke entwickelt wurde, daß eine solche Kasse, wie überhaupt das sonstige Gute der alten Verfassung, nicht auf die in die Regenten-Rechte eingreifenden Elemente ausgedehnt, und jene Kasse vielmehr auf das eingeschränkt werden solle, was der Staats-Kredit und die Würde der Stände fordere. So sehr diese Gedanken, auf die er auch späterhin wieder zurückkam, sich zur gründlichen Berathschlagung vor einem Beschluß über die königliche Erklärung eigneten; so waren die Folgen nur diese, daß drei Wochen nachher und zugleich lange nach bewerkstelligter Antwort auf die königlichen Resolutionen Hr. Amtschreiber Bolley, und wieder

acht Tage später Hr. Dr. Weishaar Aufsätze gegen die Ideen des Hrn. Dr. Cotta vorlasen. Zu einer Abstimmung über die Sache selbst kam es gar nicht. — Von dem, was Hr. Bolley, wie er es nannte, niedergeschrieben, und dessen Vorlesen, wie das Protokoll (Abth. IX, S. 114) angiebt, von der Versammlung mit lebhaftem Danke aufgenommen wurde, — kann dieß ausgehoben werden, daß er darin auf das bekannte Werk des Hrn. Staatsministers von Wangenheim: Idee der Staatsverfassung, Rücksicht nimmt, und (IX. Abth. S. 124) ihm die Gerechtigkeit widerfahren läßt, „daß die Rechte des Volks, „namentlich der Würtemberger, an dem edlen Verfasser einen „so warmen Vertheidiger gefunden haben." — Auch dieß mag noch daraus angeführt werden, daß der Hr. Verfasser in Beziehung auf eine landständische Disposition über die Steuerkasse versichert (ebendas. S. 135): „Wenn hohe Staatszwecke in außerordentlichen Fällen die schnelle Beischaffung von Geldern fordern, die Stände, das Wichtigste im Auge habend, gewiß nie Anstand nehmen werden, den Landesherrn nach Kräften zu unterstützen." — Dieß: Gewiß, ist sehr naiv; in solcher Versicherung sollte die Garantie für den Staat liegen, daß es ihm nicht gefährlich sey, Zwei unabhängige Regierungsgewalten zu konstituiren. Dieß Gewiß ist um so naiver, da sich fragen ließ, welcher Staatszweck wichtiger, welcher Fall außerordentlicher seyn konnte, als der Moment von Napoleons Wiedererscheinung in Frankreich? Wie so eben, wenige Wochen, ehe Hr. Bolley seinen Aufsatz und diese seine Versicherung verlas, die würtembergische Ständeversammlung ihren Landesherrn nach Kräften unterstützt, und sich an die Sache Deutschlands und Europa's angeschlossen hatte, haben wir gesehen.

Eine umfassendere Veranlassung, sich in die vorliegenden Artikel einzulassen, ward der Versammlung durch den schon einige Mal angeführten, muthvollen, beredten, in Gedanken und Geist vortrefflichen Vortrag des Herrn Gleich aus Aalen vom

23. Juni. Derselbe spricht es aus, daß es den Ständen nicht um die alt-würtembergische, sondern um eine gute Verfassung, nicht um ein leeres formelles Recht, sondern um die Sache zu thun seyn solle, und greift vernünftiger Weise nicht einige unzusammenhängende Bruchstücke, sondern die wesentlichen Grundsätze auf, auf welche es ankomme. Die Versammlung fand sich überrascht über einen ihren fixen Vorstellungen, so wie ihrem ewigen Selbstlobe und dem Lobe aller Zeitungen so fremden Ton. Daß Hrn. Gleich sein Muth von Seiten der Versammlung schlecht bekommen, ist oben schon angeführt worden; diese Stimme ist in der Wüste verhallt, und ihm durch ein halb Dutzend Aufsätze erwiesen worden, daß sein Antrag dahin ging, „sich auf die königliche Resolution einzulassen und die zum Theil acceptabeln Anerbietungen des Königs nicht gleichsam wegzuwerfen." — Herr Gleich verschwindet aber von jetzt an aus der Versammlung, ohne daß über seinen Abgang eine Erläuterung aus den Protokollen hervorginge, und es erscheint späterhin ein anderer Repräsentant von Aalen. Es gehört dieß aber überhaupt zu den Unförmlichkeiten der Versammlung, daß Mitglieder ihre Deputirten-Stelle niederlegen, und andere an ihrem Platze hervortreten, ohne daß erhellt, aus welcher förmlichen Bevollmächtigung das Eine und das Andere geschieht. — In Ansehung des Hrn. Gleich liest man nur nach Jahr und Tag in einer Sitzung die dunkle Aeußerung eines Mitgliedes angeführt, welches einen andern Deputirten der von der Meinung der Majorität abwich, warnend an das Schicksal erinnerte, welches Hr. Gleich gehabt habe.

Durch Verwerfung des Gleichischen Antrags lehnten die Stände es ab, die Stellung, zu der die königlichen Resolutionen den Weg geöffnet, die Stellung einer Uebereinkunft, die über sehr wesentliche Punkte vorhanden war, auszusprechen, und damit eine feste Basis zu weiterer Unterhandlung zu legen. Sie diskutirten nicht die Materien selbst, noch, welche der königlichen

Entschließungen ihrem Inhalte nach annehmbar und welche es nicht wären, sondern nur dergleichen, welche Aufsätze sie ihrer Beantwortung beilegen, welchen Titel sie ihnen geben wollten, und solche Formalien, in einigen Sitzungen. Am 26. Juni, vier Wochen nach Empfang der königlichen Entschließung, hatten sie endlich ihre Erwiederung fertig (VIII. Abth. S. 58 ff.). Auch bestand diese nicht in einer Gegen-Instruktion ihrer Unterhandlungsbevollmächtigten, sondern in einer Adresse an den König. Die Stände fielen somit in den alten Weg ihres Libellirens zurück, der bisher zu nichts geführt hatte, und an dessen Stelle deßwegen der Weg mündlicher Unterhandlungen mit königlichen Kommissarien hatte treten sollen.

Die Adresse selbst ist, ohne die Nachgiebigkeit des Königs zu berühren, — nur mit den Ausdrücken von gänzlicher Täuschung ihrer Hoffnungen, von ihrem namenlosen Schmerz und Bestürzung, von ihrer unmöglich gewissenhafteren Ueberzeugung, mit dem Selbstrühmen von ihrer Wahrheitsliebe, der jede unreine Triebfeder, jede selbstsüchtige Absicht fremd sey, von dem Zeugnisse ihres Gewissens vor Gott, vor dessen Richterstuhl sie einst werden gefordert werden, und dergleichen Pathos, angefüllt. In Ansehung der Sache war die Antwort ganz einfach und naiv diese, daß die königliche Resolution sich mit dem Princip der Stände nicht vereinigen lasse. Der pathetische Schluß der Adresse ist, daß sie den König bitten, ja beschwören, bei Gott, bei Allem was heilig, was ehrwürdig ist, bei dem Glücke seiner eigenen Durchlauchtigsten Familie, daß er die Herstellung des früheren Rechtszustandes nicht länger verweigern möge. Hr. Gleich hatte in seinen Vortrag kein dergleichen leeres Pathos eingemischt, aber desto mehr Vernunft darin entwickelt, die aber nicht die erwünschte Wirkung hervorbrachte; vielleicht wäre er mit jener Art von Pathos weiter gekommen, doch höchstens hätte er nur etwa die Insinuation von unlauteren Absichten abgewendet.

— Sonst werden die gewöhnlichen Gründe aus dem positiven Staatsrecht und aus dem Vertragsverhältniß, insbesondere aber dem Könige dieß zu Gemüthe geführt, daß er selbst, wie die früheren Regenten, bei seinem Regierungsantritt die Aufrechthaltung der Verfassung feierlich gelobt und beschworen habe. Sie fügen hinzu, daß sie auf's Gewissenhafteste untersucht haben, ob eine Veränderung eingetreten sey, welche nach Rechtsgrundsätzen diese Verpflichtungen aufheben konnte; daß sie keinen solchen Rechtsgrund auffinden können. Noch gründlicher zu suchen, dazu hätten sie sich müssen eben dadurch auffordern lassen, daß sie sich sonst in der Befugniß sahen, wider ihren Fürsten die Anklage des Meineids gegen sein ganzes Volk zu erheben; — eine Befugniß und eine Handlung, vor der sie hätten zurückschaudern müssen.

Der Adresse wurde, außer zwei Aufsätzen, vornehmlich eine dritte Beilage angefügt, ein Aufsatz oder vielmehr ein Buch in kleinem Druck von 162 Seiten (VIII. Abth. S. 91 — 252), — nämlich die sogenannte Darstellung der Beschwerden des Landes. An diesem Buche hatten die Mitglieder viele Wochen lang gearbeitet, und von allen Seiten her alle Arten von Beschwerden zusammengeschleppt. Man muß es in den Verhandlungen selbst nachlesen, wie mit dieser Arbeit sich die Stände das wichtigste Werk gethan, ihre heiligste Pflicht erfüllt, ihr ganzes Betragen gegen den König am unwidersprechlichsten gerechtfertigt zu haben schienen. Es ist, vollends in dieser Anzeige, unmöglich, sich auf den Inhalt dieses grellen Bildes von Druck und Klagen einzulassen. Außer der Untersuchung der faktischen Behauptungen könnte es nöthig scheinen, zu unterscheiden, was reelle und was vermeintliche Beschwerden wären; denn man sieht beim ersten Ueberblicke, daß eine Menge der Klagen auf dem Urtheile der Verfasser über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit von Staatseinrichtungen beruht. Alsdann wäre zu unterscheiden, was von dem Drucke der Abgaben, insofern er gegründet ist, der Regierung, und was der Nothwendigkeit und Ungunst der Zeiten zur Last fiele. Man hat wohl in allen deutschen Ländern, die vielfache Unvernunft des Beschwerens und Unzufriedenseyns abgerechnet, diese Vermischung gesehen, dem Willen der Regierung zuzuschreiben, was Folge der ungeheuren Verhältnisse und Begebenheiten seit 25 Jahren war. Man sieht bei dieser Beschwerdesammlung in dieser Rücksicht ebenso, daß den Ständen die Kenntniß der Staatsbedürfnisse und der Lage der Staats-Kasse abging, und daß die Klagen über die Auflagen ohne alle Vergleichung mit den Staatsbedürfnissen erhoben sind. In specieller Rücksicht aber würde zu untersuchen seyn, ob die Aufhebung der altwürtembergischen Verfassung der alleinige Grund der gegründeten Beschwerden sey, denn dieß war der vornehmste Gedanke, der dadurch bewiesen werden, oder vielmehr nicht bewiesen werden sollte, sondern der geradezu vorausgesetzt wurde; noch weniger ist ausgeführt, daß die königliche Verfassung mit den so eben zugegebenen weiteren Bestimmungen den Beschwerden nicht abzuhelfen fähig wäre, ja daß sie vielmehr unter ihr fortbestehen müßten. Dieser letztere Gesichtspunkt, an dessen Entwickelung gar nicht gedacht wird, wäre der alleinige Nerv der Remonstration gewesen, welche durch diese Beschwerdenmasse unterstützt werden sollte.

Solche Untersuchungen, die sich zunächst als gerecht zeigen könnten, werden aber überhaupt überflüssig, da dieß so gewichtig geschienene Werk von Hause aus mit einem Grundmangel behaftet war und ohne wichtige Folgen bleiben mußte, ja sogar ohne solche bleiben sollte. — Hier mag darüber nur das Wenige bemerkt werden, daß die Landes-Gravamina, die Cahiers des doléances, ein bekannter Artikel in den Geschäften vormaliger Reichsstände gewesen sind. Ebenso bekannt ist, wie wenig von je damit ausgerichtet worden, wie jeder Landtag oder Reichstag die vorhergehende Beschwerdenmasse meist noch unerledigt vorfand, und sie mit neuem Stoffe weiter anzuschwel-

len suchte, so daß diese Moles selbst und die fest gewordene Gewohnheit, einer Seits der Landstände oder Parlamente, sich in solcher weitläufigen, alles Mögliche herbeiziehenden Ausführung von Klagen und Beschwerden nach Pflicht und Gewissen zu ergehen, anderer Seits die Gewohnheit der Regierungen, zu den Verwilligungen ihrer Stände auch noch eine solche Moles überschickt zu erhalten, beide Theile so dagegen abgestumpft und abgehärtet hat, daß das Aufsetzen und Empfangen dieser Schriftmassen zur Bedeutung einer Formalität heruntersank. Referent erinnert sich irgendwo angeführt gelesen zu haben, daß, als den Kommissarien des Herzogs Karl von Würtemberg von dem Reichshofrath in Wien, im Lauf der Proceß-Verhandlungen daselbst zwischen ihm und seinen Landständen im Jahre 1768, die Beschwerdesammlung der Letzteren insinuirt wurde, jene Kommissarien ungefähr erwiederten, daß der Reichshofrath sich über eine solche Masse nicht verwundern solle, indem seit mehreren hundert Jahren die Verfasser der Gravaminum mit ihren Vorgängern darin wetteiferten, sie in der Beschreibung zu übertreffen und zu überbieten, und wenn man solchem Ausmalen Glauben beimessen wollte, das Land schon seit länger als hundert Jahren gänzlich hätte ruinirt seyn müssen.

Die würtembergische Ständeversammlung, der ein ganz anderer Weg, der Weg nicht bloß zu gravaminiren, sondern an Wegschaffung der Mängel zu arbeiten, durch die königliche Verfassung eröffnet war, zog es vor, da sie in ihr Rechts-Princip alt-konstitutioneller Verfahrungsweise festgerennt war, bloß den betretenen Weg, die alte Heerstraße zu betreten, und die Masse von Querelen zusammenzutragen. Denn sie hätte es ihrem Gewissen entgegen gehalten, selbst zur Abhülfe beizutragen, weil sie durch eine werkthätige Arbeit faktisch die königliche Verfassung anzuerkennen geglaubt hätte. Es ist auch eine leichtere Arbeit, eine solche Beschwerdenmasse zusammenzuschleppen, als die konstitutionellen und legislatorischen Dispositionen auszudenken und auszuarbeiten, wodurch allein dem gründlich abgeholfen wird, dem abgeholfen werden kann; es ist leichter, sich auf die erstere Weise, nur zu einem hohlen Gefühle der Pflichterfüllung und falscher Gewissensbefriedigung aufzuspreizen, als sich auf die zweite Art ein mühsameres, aber zugleich bescheideneres und reelleres Verdienst zu erwerben. Ein Druck, wie der, der durch übermäßiges Hegen des Wilds und die Jagden entstanden, und der hart genug gewesen zu seyn scheint, ist wohl dazu qualificirt, mit bloßem Beschweren abgethan zu werden; denn zur Abhülfe bedarf es weiter nichts, als eines königlichen Befehls, das Wild vor den Kopf zu schießen; — und es erhellt aus den Verhandlungen, daß der König auf die ersten Vorstellungen der Stände darüber noch im März (II. Abth. S. 57) diesem Uebel, „als dessen Erledigung zunächst von ihm abhing," zu steuern Befehle ertheilt hatte; als die Stände späterhin Zweifel über die genügsame Wirksamkeit derselben hatten, erneuerten sie mit Recht ihre Vorstellungen. Indem sie aber auch alles Andere, was ihnen in der Staatseinrichtung und Staatshaushaltung unrecht und schädlich schien, in Einer Linie mit jenen Uebeln hererzählten und es gleichfalls beim Klagen und Beschweren bewenden ließen; so sah es aus, als ob sie sich die Abhülfe dieser Uebel auch so vorstellten, daß der König nur Befehl zu geben brauche, sie wegzuschießen.

Alles Verdienst kann nun etwa jenem Zusammenbringen von Gebrechen und Uebelständen nicht abgesprochen werden; es macht aber nur den Mangel des zweiten Verdienstes, durch überlegte Vorschläge zu abhelfenden Gesetzen wirklich zur Abhülfe beizutragen, um so auffallender. Allein in einer vorberathenden Sitzung über die erwähnten Aufsätze — vom 26. Juni (Abth. VIII, S. 8) wird gar die saubere Bedenklichkeit vorgetragen, daß sich das Ministerium auf den Beschwerdenaufsatz einlassen könnte, — weil es von der Hauptsache, d. i. der Herstellung der altwürtembergischen Verfassung, auf jenen ab-

lenken möchte. Hr. Gr. von Waldek hatte deßwegen mit diesem Zweifel zugleich auf eine Wendung in der Adresse angetragen, wodurch man sich gegen das Einlassen sichern könne. Diese Wendung und Verwahrung versicherte dann Hr. Volley darin folgendermaßen angebracht zu haben, „daß die Stände sich durch Unterhandlungen über einzelne Beschwerden in Erreichung ihres höhern Zwecks, ihrer einzigen Sorge, nicht werden stören lassen, aber doch noch durch Vorlegung der Beschwerden eine heilige Pflicht zu erfüllen haben." — Sollte es durch Unterhandlungen seyn, daß die Beschwerden behandelt würden, so gaben diese freilich Stoff für jahrelange oder vielmehr für endlose Unterhandlungen, da kein Reichshofrath mehr für deren Beendigung vorhanden war. Aber wollten die Stände sich weder auf legislative Arbeiten, noch auf sogenannte Unterhandlungen, also überhaupt nicht einlassen, wozu jener Ballast von Beschwerden? — Sollte es dem Ministerium hiermit überlassen bleiben, ihnen auf seine Weise abzuhelfen? — In der That diente dieser Ballast zu weiter nichts, als daß die Stände, wie sie es nennen, eine heilige Pflicht erfüllt hatten; die heiligere, aber freilich saurere Pflicht, durch legislative Arbeiten die Einleitung einer Abhülfe zu machen, kam nicht zur Sprache. Der König ertheilte den 21. Juli (X. Abth. S. 14) den einzig möglichen Bescheid, daß er durch die Vorträge seiner Ministerien in den Stand gesetzt werden müsse, über die angebrachten Beschwerden seine Entscheidung zu geben.

Unter der Menge von Beschwerden aber betrifft eine im Vorbeigehen das, was der Schreibereiunfug genannt wurde. Durch die nicht zu ermüdenden Erinnerungen des Hrn. von Forstner ist dieser Gegenstand „aus der melancholischen Litanei der Beschwerden" herausgehoben und zu einer ausführlichern Beleuchtung gebracht worden, welche das Publikum mit einem Würtemberg ganz eigenthümlichen Institut, dem Schreibe-

rei-Institut, bekannt macht, und einen Zustand von rechtlicher und moralischer, wie von intellektueller Versumpfung aufthut, der unter Anderem über ein wichtiges Moment, das Interesse für das gute alte Recht, Aufschluß giebt, und um seines weitgreifenden Einflusses willen näher zu betrachten ist. — Bereits am 15. Mai trug Hr. von Forstner den Einfluß, den die sogenannten Schreiber auf die Staatsverwaltung haben, als eine allgemeine Landplage vor, und zwar sprach er es aus, daß die ehemalige würtembergische ständische Verfassung es ist, in derem Innersten dieß Uebel festgewurzelt sey, welche den Schreibern „ein weites Feld der Willkür, Bedrückung und Beutelschneiderei einräume" (Abth. V, S. 58). Es wurde nun ein Comité niedergesetzt, zur Verfassung eines Gutachtens mit Vorschlägen zur Verbesserung des Instituts. Als im Verlauf von sechs Wochen dieser Gegenstand nicht zur Sprache kam, wiederholte Hr. von Forstner am 28. Juni seine Motion; er bemerkte dabei, daß wenn auch manchem achtungswerthen Principal von Schreibern der Unfug ein Gräuel sey, ein solcher ihn nicht verhindern, und nur im Stillen eine Reform wünschen könne, weil er es nicht wage, das Heiligthum der alten Verfassung anzutasten, wissend, daß dieß Uebel tief in ihr gegründet und auf's Innigste mit ihr verwebt ist. Er fügt hinzu, daß der Würtemberger sich nie (d. h. auch nach Herstellung der alten Verfassung, — im Gegentheil) in seinem Schicksal erleichtert fühlen werde, so lange dieß Uebel nicht beseitigt sey; daß dieses unerträglich und mehr als zureichend ist, den gemeinen Mann zur Verzweiflung zu bringen. Er führt als Thatsache und aus unverwerflichen Zeugnissen an, daß dieses Uebel zu allen Zeiten die so häufigen Auswanderungen der Altwürtemberger ins Ausland bewirkt hat, — Auswanderungen, die sowohl im größten Flor der ehemaligen ständischen Verfassung, als zur Regierungszeit der verschiedensten würtembergischen Regenten Statt gehabt

haben. Was konnte, ruft er ferner aus, anders dazu bewegen, als die Verfassung? Was sprach sich in derselben so unerträglich aus? Was brachte die Menschen bei dieser Verfassung in Verzweiflung? Nichts anders als der Druck des Schreiberstandes. Und die Verfassung war es, welche diesen Stand berechtigte, den Unterthan zu drangsaliren u. s. f. — Er führt, bei fernerer Erneuerung seiner Motion (Abtheilung XVI, S. 84) aus dem Gutachten eines vormaligen würtembergischen Regierungs-Präsidenten von Gemmingen, eine Stelle an, worin es heißt, daß „Würtemberg den traurigen Vorzug vor anderen Ländern habe, eine eigene Race von Menschen zu nähren, die man im übrigen Deutschland seit Dr. Faust's Zeiten nicht mehr kenne, — die Schreiber. Dieß Geschlecht ist, wird fortgefahren, dem arbeitsamen Theile des Volks um so lästiger, als es gleich unverschämt und niederträchtig ist, bei einer günstigen Gelegenheit auf die ersten Aemter des Staats Ansprüche zu machen, oder bei einer ungünstigen, der letzten Klasse des Volks seine Nahrung zu entziehen, in allen Fällen immer von fremder Arbeit zu leben." — In einer höchst merkwürdigen, detaillirten Eingabe des Oberamts Horb (XIX. Abth. S. 26 ff.) liest man, daß, was jährlich an Schreibereiverdiensten bezogen werde, im Durchschnitte mehr als eine, ja in weiteren aktenmäßigen Angaben liest man, daß es sechs bis sieben Jahressteuern betrage.

Eine solche Darstellung war nun freilich sehr contrastirend mit dem Tone der Versammlung, immer von dem dreihundertjährigen Glücke Würtembergs unter und durch seine ehemalige ständische Versammlung zu sprechen, und mit der Versicherung, ihre Wiederherstellung sey die ganz simple Abhülfe der so eben zusammengebrachten Beschwerden, deren Gesammtmasse vielmehr von dieser einzigen Landplage überwogen zu werden scheinen muß. Noch mehr contrastirt jene Darstellung mit dem Eifer, den wir für das alte Recht bei der Versammlung sehen,

von deren Mitgliedern ein Theil selbst, und darunter von den Koryphäen, wie Hr. Bolley, Principalen in der Schreib-Dynastie waren, die meisten anderen Deputirten aber überhaupt nach ihrem Stande Brüder, Söhne oder sonst Verwandte in dieser Klasse haben, und für ihre Söhne und Verwandte das Recht auf die Theilhaftigkeit an den Vortheilen dieser „Landplage" wünschen konnten. Die Versammlung war jedoch in diesen Gegenstand eingegangen, und hatte dafür ein Comité, wie angegeben, ernannt. Wundern wird man sich aber, oder wenn man will, auch nicht wundern, wenn man die Saumseligkeit sieht, mit welcher dieser Gegenstand behandelt wurde. Auch auf die zweite Motion des Hrn. von Forstner erfolgte nur eine Aufforderung an das Comité zur Beschleunigung seiner Arbeit. Nach der auf die Vertagung am 27. Juli wieder erfolgten Zusammenkunft der Versammlung am 16. Oktober verlautete nichts weiter von dieser Sache; Hr. v. F. ließ nicht ab, am 5. December den Gegenstand wieder zu erwecken; andere neuwürtembergische Deputirte schlossen ihre Stimmen an. — Wenn eine Eingabe von zwei Amtschreibern (gegen deren einen gleich nachher sehr dringende Klagen Abth. XIX, S. 27 einkommen), die Versammlung um eine Verbesserung der Versorgung dieses Standes bittet, als welcher, wie sie versichern, durch seine Einrichtung schon seit Jahrhunderten den wohlthätigsten Einfluß auf den Staat und seine Glieder vor anderen Ländern gehabt habe (Abth. XVIII, S. 27); — so besagten dagegen andere immer mehr einkommende Petitionen, von denen viele ungedruckt blieben, und zwar als die allgemeine Stimme von Neuwürtemberg (Abth. XVIII, S. 95 ff.), daß wenn von Landesbeschwerden und Bedrückungen die Rede sey, die Schreiber zuvörderst genannt werden müssen, — sie fügten dazu die Belege, welche dieß sattsam erhärteten, — daß die Versammlung auf Einrichtungen bedacht seyn möge, wodurch der Schreiberstand abgehalten werde, Tag und Nacht darauf

zu sinnen, den Bürger zu brandschatzen, — und sein Aufkommen auf den Untergang des Unterthans zu gründen." In allen diesen Eingaben sind die grellsten Fakta angeführt, und die stärksten Ausdrücke gegen diese Unterdrückung gebraucht. — Um die Zeit, als diese Bitten um Hülfe gegen dieses Aussaugen, Prellen und Brandschatzen, einliefen, war die Betreibung von Remonstrationen gegen ein königliches Steuer-Exekutionsreskript von der Mitte Januars 1816 wegen der Jahressteuer von $18\frac{15}{16}$ eine Hauptbeschäftigung der Ständeversammlung. Die Klagen über die unerträgliche, zur Verzweiflung treibende Landplage und Brandschatzung durch die Schreiberei, und der Eifer der Landstände um eine Milderung der Abgaben an den Staat, gehen einander parallel; die Klage der Stände scheint also fast die zu seyn, daß die Beitreibung der Steuern für den Staatszweck ein Hinderniß für die Schreiberei werde, die Jahressteuern, welche sie den Unterthanen auflegte, einzutreiben. — Am 24. April 1816, als seit bald einem Jahre noch immer nichts in dieser Sache geschehen war, erneuerte Hr. v. F. bei der Versammlung abermals in einem (nicht abgedruckten) Aufsatze seine Erinnerung daran. Dennoch ist nach mehr als einem Jahre — (obgleich die Stände zur Zusammenschleppung ihrer auf alle Zweige des Staatsdienstes sich erstreckenden Beschwerden nur etliche Wochen gebraucht hatten) — die eigentliche Relation des gegen den Schreiberunfug niedergesetzten Comités und des damit beauftragten Referenten, worin die Zusammenstellung der bezüglichen Beschwerden verheißen worden war, — gar nicht zu Stande und zum Vorschein gekommen (XXII. Abth. S. 7, XXV. Abth. Anh. S. 54). Was erschienen ist, ist eine als Anhang der 23. Abtheilung auf 192 Seiten besonders abgedruckte Begutachtung des Konsulenten Griesinger. Diese war vom 11. Juni an in mehreren Sitzungen stückweise nach Gelegenheit bis zum 15. Juli fort vorgelesen worden. Alsdann ist außer einer Bemerkung

des Hrn. Dr. Weishaar am 6. August gegen eine in der vorhergehenden Sitzung gemachte Motion, nun eine Reform des Schreiberwesens wirklich vorzunehmen, (von welcher Motion man aber im Protokoll von der vorherigen Sitzung nichts findet), und außer einigen sonstigen ganz einzelnen Bemerkungen, von der Versammlung bis nahe vor ihrem Schlusse in dieser wichtigen Angelegenheit nichts mehr geschehen.

Das weitläufige Gutachten des Hrn. Konsulenten Griesinger giebt gleich Anfangs an, daß der Hr. Verfasser sich enthalte, das traurige Gemälde aller „der schreienden und beinahe unglaublichen Thatsachen zu entwerfen, die sich in den bei den Ständen eingegangenen Petitionen und Aufsätzen über das Schreiberei-Institut aufgehäuft haben, weil ein anderes Mitglied diese Arbeit übernommen habe," — eine Arbeit, die, wie gesagt, nicht an das Tageslicht gebracht worden ist. Aber jenes Gutachten, nebst den wenigen abgedruckten Petitionen, enthält immer noch genug, daß daraus die in der That „außerordentliche und fast unglaubliche" Natur dieses so berühmten würtembergischen Instituts und sein Verhältniß zur ständischen Verfassung näher hervorgehen kann. Indem der Hr. Verf. zuerst geschichtlich zu Werke geht, kommt er beim Amte der Gerichtsschreiber, weil es sehr alt ist, auf die alten würtembergischen Gerichte zu reden und giebt seine Ansicht und Beurtheilung derselben, von der sich Referent nicht enthalten kann, Einiges zuvörderst auszuheben, ehe er an die Schreiberei selbst kommt. Der Hr. Verf. führt aus Kanzler Naucler's, der zu Ende des XV. Jahrhunderts lebte, Chronogr. gener. Folgendes über die Verfassung dieser Gerichte an:

In singulis urbibus, oppidis et villis duodecim viri, vitae integritate ac honestate praecipui, eliguntur in judices, nullo habito respectu, an sciant literas, nec non, qui munus judicum necessario subeunt, licet remunerationem seu mercedem nullam habeant,

propter honorem. Sed pro bono communi, suis posthabitis negotiis, statutis diebus judiciis intendunt, jurantque singuli, se facturos secundum quod eis visum fuerit justius ac melius, et praesente magistratu loci causas audiunt, partibusque ad satietatem auditis sententiam dicunt, non ut leges censent (nämlich wie es vorher heißt — leges imperatorum), quorum nullam notitiam habent, sed prouti ratio et consuetudo judiciorum dictat. — Enthält aber ratio und consuetudo judiciorum, das Gewohnheitsrecht, die coutumes, keine Gesetze? — Die Einführung der ausländischen Rechte führte auch gelehrte Konsulenten bei den Gerichten ein, und diese Gewohnheit vollends brachte jene aus ebenbürtigen Männern von ausgezeichneter Rechtschaffenheit, die nicht für Geld, sondern für die Ehre Recht sprachen, bestehenden Gerichte zu der Nullität herunter, welche ihr Aufheben zuletzt sogar für nothwendig erblicken ließ.

Jene schöne Darstellung Naucler's nennt aber der Hr. Verfasser eine mit den lebhaftesten Farben gemachte Schilderung der Unwissenheit der damaligen würtembergischen Gerichte, und fährt aus sich fort: „In Gerichten, wo Richter saßen, wie so eben beschrieben worden, denen dann auch die vielen (viele gewiß!) vernünftigen Ausdehnungen und Einschränkungen der Gesetze ganz unbekannt waren, deren Menge heut zu Tage alle Nicht-Juristen" (was die Mitglieder der Geschwornengerichte in England und Frankreich noch jetzt sind, — einer Institution, die in diesen Ländern als das Palladium der Freiheit betrachtet wird —) „außer Stand setzt, verworrene Rechtshändel zu entscheiden — in solchen Gerichten konnte das Hauptgeschäft der Gerichtsschreiber nur bestehen im Niederschreiben der thörichten und abgeschmackten Urtheile unwissender Richter eines barbarischen Zeitalters." — Man sieht, daß von solchen Ansichten eines juristischen Mitglieds einer deutschen Ständeversammlung die Wiedererweckung herrlicher deutscher Alterthümlichkeit, ächt nationaler Institute nicht zu erwarten ist. — Der Triumph des neuen Rechts, „der neuen und muthigen Ulpiane und die Niederlagen der würtembergischen Richter" sind S. 31 noch weiter ausgeführt: „Das alte deutsche Recht und die alten deutschen Gewohnheiten lassen sich natürlich, heißt es, mit dem römischen Recht in keine Vergleichung setzen; die Albernheit roher und ungebildeter Köpfe eines finstern Zeitalters muß neben der Weisheit der größten und erhabensten Rechtsgelehrten des alten Roms und der ganzen Welt einen sonderbaren Kontrast bilden, ja ganz und gar lächerlich und verächtlich werden" u. s. f. Ist dieß der Geist deutscher Volksthümlichkeit, den wir in solchem Tone geehrt und lebendig sehen? Mit Hohn wird ferner angeführt, daß der Landtag vom Jahre 1515, so wie mehrere folgende, bittere Beschwerden geführt über die Gelehrten, die merklich bei allen Gerichten, durch das ganze Land, mit ihren Handlungen einbrechen, so daß jetzt Einer, dem Rechtens Noth thue, mit zehn Gulden nicht davon komme, obgleich er vor zwölf Jahren mit zehn Schillingen die Sache gar gerichtet hätte, und wenn hier kein Einsehen geschehe, so müsse man in jegliches Dorf mit der Zeit einen oder zwei Doktoren setzen, welche Recht sprechen." Vergebliche Beschwerden, denn „der Tod sey einmal den alten deutschen Gewohnheiten geschworen gewesen." Ein oder zwei Doktoren sind zwar nicht in jedes würtembergische Dorf gekommen, aber dafür die Schreiber; und es würde unnütz seyn, zu untersuchen, ob bei diesen gleichfalls nicht alten deutschen Gewohnheiten die Bürger gewonnen haben.

Diese Schreiber nun, um die es hier eigentlich zu thun ist, definirt Hr. Konsulent Griesinger als juristische und kameralistische Praktiker, und setzt das Eigenthümliche der würtembergischen Schreiber darin, daß sie solche bloß unstudierte Praktiker seyen. Daß dieß aber in anderen Ländern, näm-

lich bis zu einem gewissen Umfange, derselbe Fall ist, ist eine bekannte und natürliche Sache, da zu einem großen Theile der Schreiberei-Funktionen eine Universitäts-Bildung nicht erfordert wird. Das Eigenthümliche des würtembergischen Schreiberei-Instituts zeigt sich aber nach diesem Gutachten und den Petitionen in etwas ganz Anderem zu liegen. Es geht daraus hervor, daß für jeden Amtsbezirk ein Stadt- oder Amtsschreiber vorhanden ist (für die größeren Städte nämlich auch ein besonderer Stadtschreiber, und dann für den übrigen Bezirk, der das Amt heißt, wieder ein besonderer Amtsschreiber), welcher das Monopol hat, Alles, was in diesem Bezirk Gerichtliches und Amtliches zu rechnen und zu schreiben ist, schreiben zu lassen. — Daß Oberamteien, das heißt Justiz- und Polizei-Aemter, die Kameral-Verwaltungen, Forstämter, gleichfalls Schreiber als Gehülfen hatten, ist ein für ihre Geschäfte auch in anderen Ländern nothwendiger Umstand. In dieser Rücksicht kann nur dieß als Würtemberg eigenthümlich angesehen werden, daß unter solchen Gehülfen keine aus der Klasse studirter Juristen, Kameralisten oder Forstmänner genommene sich befinden, sondern alle Gehülfen sich nur durch die Routine bilden, und nicht dazu bestimmt sind, selbst dereinst ein Amt, in dessen Geschäften sie arbeiten, zu bekleiden. In den Besitz der Forstämter ist längst der Adel gesetzt worden; der bürgerliche Gehülfe ist dadurch schon von der Fähigkeit ausgeschlossen, zu einem solchen Amte zu aspiriren. In Ansehung der studierten Juristen ist es nicht der Fall, daß ihnen zur Bedingung der Anstellung bei einem Amte gemacht wird, sich nach Vollendung der Universitäts-Studien die praktische Geschicklichkeit hierzu durch eine Praxis von einem oder etlichen Jahren bei einem Beamten zu erwerben; welche Vorbereitung in anderen Staaten ein gesetzliches Erforderniß ist. Es ist im Gutachten mehrfach davon die Rede, daß die studierten Juristen sich viel zu vornehm dünken, als Gehülfen bei einem

Beamten einzutreten. — Eine bei der Ständeversammlung eingegebene Petition der Stadt Urach enthält die Beschwerde, daß der — übermäßig große — Bezirk des dort ehemals seinen Sitz habenden Oberamts verringert worden; unter Andern ist der saubere Gedanke geäußert, daß die ehemaligen vielen kleineren Oberämter den Nutzen gehabt, den in Geschäften unerfahrenen studierten Juristen zur Vorbereitungsbildung zu dienen, für was? — für die Versehung ausgedehnterer Oberamtsbezirke! Als ob der Unterschied nicht bloß die Quantität der Geschäfte beträfe; der Qualität nach sind sie dieselben. Die den kleineren Amtsbezirken angehörigen Bürger wären nach jenem Einfall nur darum die animae viles, an denen der unerfahrne Angestellte sich zum Beamten bilden sollte, weil sie zu einem geographisch kleinern Bezirke gehören. — Weil nun auch diejenige juridische Praxis, welche anderwärts von studierten Juristen zu ihrer Vorbereitungsbildung für ein Amt, unter Aufsicht und Anleitung eines wirklichen Beamten versehen wird, ganz den Schreibern anheimfällt; so erhellt die Wichtigkeit der Letzteren sowohl im Verhältnisse zu einem unerfahrenen Vorgesetzten, als auch für sich, indem der studierte, auch die Polizei-Gewalt und Zweige der administrativen Gewalt mit gerichtlicher in sich vereinigende Vorgesetzte eines Amtes von 20,000 Seelen und mehr nur Schreiber zu Gehülfen hat.

Die Haupt-Parthie im Gemälde des Institutes oder Unfugs (denn der Schreibereiunfug erscheint in den Vorträgen und Petitionen gleichsam als ein technischer und anerkannter Ausdruck für das Schreiberei-Institut) ist aber jenes Monopol, das den Stadt- und Amtsschreibern zugetheilt ist. Um dasselbe zu exercieren, halten sie nach Bedarf 10, 20 Schreib-Subjekte, welche sie Theils bei sich im Mittelpunkt behalten, Theils in die Flecken und Dörfer ausschicken, um zu schreiben. Ein Detail der Geschäfte, die sie zu schreiben haben, muß im Gutachten selbst nachgelesen werden. Außer den Ge-

schäften der Steuer-Repartition, des Schreibens von Steuerzetteln, Steuerempfangbüchern, der Bestimmung des steuerbaren Vermögens jedes einzelnen Bürgers, der Bemerkung der Veränderungen durch Verkauf der Häuser, Güter, Heirathen u. s. f., dann ebenso der Repartition der Kommunial-Ausgaben des sogenannten Stadt- und Amtsschadens *) sind vornehmlich zweierlei Gegenstände auszuzeichnen, in denen der Druck und Unfug der Schreiberei seinen vornehmsten Sitz zu haben scheint. Erstens haben sie die Akte der nicht streitigen Gerichtsbarkeit, Verträge, Heiraths-Pakte, insbesondere die Testamente, Zubringens-Inventare, d. i. des Vermögens eines neuen Ehepaars, Verlassenschafts-Gantinventare, Erbschaftstheilungen und dergl. zu fertigen. Ueber die letzteren Gegenstände heißt es z. B. am angeführten Orte S. 65: Bei fast allen Erbschaftstheilungen findet sich nicht so vieles Geld, als die Schreibgebühren betragen; es wird also das beste Stück Gut, um baares Geld zu bekommen, öffentlich verkauft; bei Neuverheiratheten geht es nicht besser; entweder zehren die Inventur-Kosten ihr weniges im ledigen Stande sauer erspartes Geld auf, oder sie müssen schon zum Anfange Schulden machen oder ein Stück Gut verkaufen u. s. f., und als die Folge von solchen Proceduren wird die allgemeine Verarmung der untern Volks-Klasse angegeben. Ein unverheirathetes Ehepaar z. B. kann also das Inventar, das nach den dasigen Gesetzen aufzunehmen ist, nicht selbst aufsetzen, oder beliebig, von wem es sey, schreiben und dann gerichtlich bestätigen lassen, sondern der Schreib-Monopolist nur kann dieß verrichten; und mit welcher Weitläufigkeit und Kosten er überhaupt seine Arbeiten ausfertigt, davon wird sogleich die Rede seyn. — Einstimmig sind in den Petitionen und sonstigen Angaben die Klagen sowohl über die Natur der gesetzlichen

*) Nach dieser Terminologie hieße z. B. auch die Erbauung einer neuen Brücke, eines Rathhauses u. s. f. ein Schaden.

Dispositionen selbst, welche eine endlose Schreiberei und unsägliche Kosten nach sich ziehen, als über die Prellereien und den Unfug, der das gesetzlich Erlaubte verdoppelt, verzehnfacht. — Die andere weiter bemerkenswerthe Beschäftigung der Schreiber ist die Fertigung der Bürgermeister-, d. i. der Kommun- und anderer hierher gehörigen Rechnungen, alsdann der Armen-Kassen-, Heiligen-, Almosen-, Spital- und Pflegrechnungen, überhaupt der Rechnungen über die Armen- und Kirchen-Fonds; — außerdem daß sie auch die Probation, Revision der Kommun- und Vormundschaftsrechnungen haben. — Hierbei kommt nun der ganz eigenthümliche Umstand zum Vorschein, daß jene Bürgermeister und Administratoren von sonstigem Gemeindevermögen, Armen-Fonds u. s. f. die Rechnungen über die Verwaltung ihrer Kassen nicht selbst stellen, oder privatim für dieses Geschäft zu sorgen haben, sondern dasselbe in der Schreib-Fabrik des Amtsschreibers besorgen lassen müssen. Die Kosten werden der Gemeinde aufgerechnet, und hier ist der Name Amts-Schaden, unter den sie gehören, wohl ganz passend.

Was vorerst die Seite dieser Kosten betrifft, die den Gemeinden dadurch erwachsen, so sind grelle Beispiele davon angeführt, z. B. daß einer neuwürtembergischen Gemeine die Kosten der Rechnungsfertigung, welche früher 1 Fl. 30 Kr. machten, nun durch die neueingeführte altwürtembergische Schreiberei-Methode sich auf 50 Fl. erhöhten; einem Weiler, der wegen Mangels an Revenuen früher keiner Rechnung bedurfte, wußte die Kunst doch jetzt eine zu machen, die sich auf 56 Fl. 20 Kr. belief (Abth. XVIII, S. 99 f.). Diese und eine Menge anderer Beispiele wären lustig zu lesen, wenn sie nicht zugleich zu unerhörte, zu infame Prellereien wären; nur noch ein Fall: Die Kommun-Rechnungs-Akten von einem Orte Mögglingen wurden vom Stadtschreiber einer Reihe von Schreibern nach einander zur Fertigung gegeben; diesen zusammen, deren keiner ein Wort an der Rechnung geschrieben hat, mußte die

Kommune für Akten-Lesen und Einstudieren den Betrag von 900 Fl., sage neunhundert Gulden, bezahlen; der eine ging dahin, der andere dorthin weiter; so viel kostete die Rechnung, ehe eine Zeile an ihr geschrieben war, und dem, der sie zuletzt wirklich machte, mußte seine Mühe freilich mit Recht wieder für's Ganze bezahlt werden. — Eine der auffallendsten Klagen unter den von der Ständeversammlung zusammengestellten Landesbeschwerden bildet die zum Theil so beträchtliche Vergrößerung der Administrations-Kosten des Vermögens der Gemeinden, der Armen-Fonds u. s. f.; die Stände schreiben das Uebel dem Aufheben der alten Verfassung zu. Aus den Angaben über das Schreiberei-Institut erhellt aber, daß diese Klagen besonders in den neu hinzugekommenen Landestheilen erhoben worden sind, und auch die abgedruckten detaillirten Gemeinderechnungen zeigen, daß gerade die Einführung dieses altwürtembergischen Unfugs es ist, welche eine enorme Vergrößerung der Administrations-Kosten verursachte. Es könnte noch Vieles angeführt werden, von den unerlaubten Anrechnungen, der Weitläufigkeit der Rechnungen (unter Andern werden z. B. in den in duplo oder triplo zu fertigenden Kommun-Armen-Fonds- und anderen dergleichen Rechnungen, selbst die Zettel der Handwerksleute wieder in extenso, und zwar auch in duplo und triplo inserirt) und dergleichen. — Mit dieser Praktik, sowohl auf rechtmäßige als unrechtmäßige Weise die Bürger auszusaugen, hängt alsdann das grelle Gemälde zusammen, das von den Sitten des Schreiberstandes, der Unwissenheit, Rohheit, Plumpheit, Arroganz u. s. f. desselben gemacht wird; am angef. Orte S. 9 ff. Es heißt S. 40 ebendaselbst, „daß dieser Stand zu keiner Zeit in Würtemberg geachtet worden sey; in der Hochachtung, die man von Zeit zu Zeit mit so vielem Rechte einzelnen Individuen desselben erzeugte, lag stillschweigend die Geringschätzung des Standes im Ganzen, weil ausgezeichnete Schreiber stets eine große Seltenheit waren." Die grellen Farben, die man übrigens gleich in dem ersten Kapitel dieses Gutachtens liest, sind nicht sowohl von dem Verfasser gerieben, sondern nur ein Zusammentrag aus den Schriften, welche über jenen Stand von anderen älteren und neueren Schriftstellern erschienen sind, und ein einstimmiges Zeugniß geben; — sogar sind darunter einige Verfasser, die diesem Stande selbst angehörten und ihn am besten kennen mußten. Man kann nicht wohl etwas Härteres von einer Menschen-Klasse sagen, als diese Schilderungen enthalten.

Eingreifender aber noch als alles dieses ist der Umstand, daß an den Principal, den Stadt- und Amtsschreiber, dieselbe Summe, welche seine ausgeschickten Schreiber für ihre Arbeiten nach ihren Aufrechnungen verdienen oder erpressen, bezahlt werden muß. Hiermit tritt also nun eine eigenthümliche Art von Verhältniß ein. Nicht nur hat der Principal das Monopol des Schreibens in seinem Bezirk, sondern an ihn, welcher der Aufseher über die Handlungen seiner Untergebenen seyn soll, muß, nicht für eine seiner Seits geleistete Arbeit, sondern gleichsam als an den Dynasten, wieder ebendasselbe entrichtet werden, was seine Schreiber für sich erarbeiten, und über dessen Uebertreibung schon so sehr Klage geführt wird. Diese Abgabe an den Stadt- oder Amtsschreiber ist unabhängig von den herrschaftlichen Taxen, die noch auf solche Schriften gelegt sind, und fällt in seine Privatkasse. Es heißt hierüber mit Recht S. 137 am angeführten Orte: „Daß die Schreiber immer die Geldmacher der Stadt- und Amtsschreiber sind, daß diese bei jeder illegalen und übertriebenen Anrechnung und Weitläufigkeit ihrer Untergebenen immer nur gewinnen, — schlechter als diese Einrichtung läßt sich nichts ersinnen." — Der Gedanke eines Dynasten- oder Lehensverhältnisses, nach welchem der Stadt- und Amtsschreiber von den Bürgern, gleichsam als von Unterthanen oder Schreibholden, wie man sie nennen könnte, Gefälle erhebt, erscheint völlig ausgebildet in dem Fall, der an genannt.

Orte S. 57 angeführt wird. Ein Amtsschreiber rechnete im verflossenen Jahre einem Pächter, der einen verstorbenen Bruder, einen katholischen Pfarrer, zu beerben, und Dispensation von der Inventur und Theilung erhalten hatte, die Summe von 200 Fl. an, weil er, durch die Dispensation, um seine Theilungsgebühren nicht kommen könne. Es ist daselbst weiter angeführt, daß der Erbe auch die Summe wirklich bezahlte, und der Amtsschreiber sie einstrich, ohne eine Feder angesetzt zu haben; und es ist ferner nicht bemerkt, daß diese Erpressung Wiedererſatz und Zuchthaus- oder andere Strafe zur Folge gehabt habe. Schuldigkeiten, welche aus dem Feudal-Verhältniß herrühren, enthalten doch noch Theils ein Recht des Lehensherrn an Grund und Boden, Theils die Pflicht des Schutzes seiner Vasallen. Auch von solchen Bedingungen sind aber jene Gebühren frei, welche der Stadt- und Amtsschreiber bezieht. — Wenn die würtembergischen Bürger wirklich mit dieser Schreibhörigkeit oder Schreibleibeigenschaft behaftet sind, — wie es de facto der Fall scheint, — und die Landstände nicht wohl in Abrede seyn können, so wäre es wenigstens zweckmäßiger, wie auch gerechter, dem Staate den Vortheil dieser Unterthänigkeit zuzuwenden, und in dessen Namen dieses Monopol zu verpachten,*) statt daß jene Gefälle, ohne Bezahlung für eine Arbeit zu seyn, nur in den Beutel von Privat-Personen fallen, von welchen manche sich dadurch, wie es am ang. Orte S. 111 heißt, so gut wie ein österreichischer und französischer Bischof stehen.

Wie erwähnt, machen die Bürgermeister, und auch andere Gemeindevorsteher, Verwalter der Armen-Fonds und der-

*) S. 64 am ang. Orte wird angeführt, daß „der Herzog Karl im Jahre 1760 den übermäßigen Schreiberverdienst der Stadt- und Amtsschreiber zum Vorwande gebrauchte, um diese zu einem gezwungenen Anlehen von 50,000 Fl. an die Kriegs-Kasse zu nöthigen." — Jener Vorwand ließe sich wenigstens als ein ebenso guter Grund, und diese despotische Handlung leicht als gerade so gerecht betrachten, wie jene Lehens-Gefälle und Bezüge der Stadt- und Amtsschreiber selbst.

gleichen, die Rechnungen über ihre Verwaltung nicht selbst, sondern dem privilegirten Schreiber steht dieses Geschäft zu. Es ist schon wichtig, daß jene Kommunal-Beamten und Stiftungsverwalter durch solche Einrichtung in legitimer Unfähigkeit gehalten werden. Aber von bedeutenderem Gewicht als dieser Umstand und selbst als der vorhin betrachtete Kostenaufwand, der den Gemeinden und den anderen Fonds hieraus erwächst, ist die Abhängigkeit, in welche damit die sämmtlichen Gemeindevorsteher eines Bezirks von dem Stadt- und Amtsschreiber gesetzt sind. Ueber diese in den Staats-Organismus weiter eingreifende Seite findet sich XVIII. Abth. S. 97 eine Schilderung in einer Petition von Gmünd, welche das Ungeheuer des Schreibereiwesens nach seinen verschiedenen Zweigen mit amtlichen Belegen darstellt;*) über den Zweig, von dem hier die Rede ist, heißt es: „Bei Kommun-Rechnungen bemeistert sich der Schreiber aller Papiere des Journals, der Beilagen und Quittungen des sogenannten Rechners, ohne speciellen Legschein dafür zu geben. Von diesem Augenblicke an ist der Bürgermeister sein Sklave; er hat den letzten ruhigen Schlaf gethan, denn der Gedanke, seinen Kredit, Ehre und guten Namen einem fremden unbekannten Menschen überantwortet zu wissen, quält ihn unablässig. Mancher Schreiber läßt sich gleich Abschlagszahlungen machen, wandert damit in eine andere Gegend des Reichs. Wird endlich das Geschäft von einem der Nachfolger begonnen, so nimmt die Leidens-Periode des Rechners ihren Anfang, er hat unpassirliche Ausgaben gemacht, es fehlen Quittungen, es zeigt sich ein bedeutendes Deficit; die Aussicht des Rechners ist die Festung oder das Zuchthaus. Ist nun der sich schuldlos Bewußte auf diesem Punkte der Verzweiflung, so wird,

*) Man erstaunt über das daselbst ausführlich angegebene Detail von dem Aussaugen der Gemeinden durch das Schreibereiwesen; es finden sich darunter die Berechnungen von Ortschaften, in welchen die Schreibereikosten sich auf 6¾ und 7 Steuern belaufen.

nachdem die zweckdienlichen Mittel eingeschlagen worden, wieder eingelenkt; die Quittungen wieder gefunden oder gemacht u. s. f. Der Rechner, nebst den dabei vorkommenden Figuren oder Urkundspersonen, unterschreibt seine ihm ganz unverständliche Rechnung, und begreift ebenso wenig, wie bei dem früher ihm angeschuldigten Deficit, daß ihm nun am Ende ein Guthaben zukomme."

Unter solcher Gewalt stehen also die Gemeindevorstände, unter solcher Gewalt steht das Volk! „Mein Volk, deine Führer betrügen dich!" wenn sie vom guten alten Rechte sprechen, — möchte man mit dem Propheten ausrufen. Aber so gewiß man jene Schilderung, was das Persönliche betrifft, nicht für allgemein halten wird, ebenso gewiß geht nicht aus den Persönlichkeiten, sondern aus solchen Einrichtungen die nothwendige Abhängigkeit der Gemeindevorstände, der Gemeinden, und mit dem oben erwähnten weitern Geschäfts-Ressort der Schreiberei zusammengenommen, auch die der einzelnen Bürger, von den Stadt- und Amtsschreibern hervor. Jene Gemeindevorstände erwählten ehemals die Landtags-Deputirten allein, und von den Mitgliedern der Ausschüsse war der größere Theil aus der Klasse der Schreiber. In dem Griesinger Gutachten S. 72 heißt es: „Die Verbesserung oder gar die Umschmelzung des Schreiber-Instituts mußte, trotz der oft gefühlten und gerügten Gebrechen desselben, in den ständischen Repräsentanten, die ja meistens selbst Schreiber waren, oder auf die wenigstens Schreiber Einfluß hatten, darum immer die größten Widersacher finden, weil jede Hauptverbesserung mit ihrem Interesse im offenbarsten Widerspruche stand." — Hiermit ist Alles gesagt. Was aber als ein waren, hatten, als ein Vergangenes von den früheren Landtagen und landständischen Ausschüssen erscheint, war es nicht ein Verhältniß, war es nicht die Geschichte dieser Ständeversammlung selbst? hat sie etwas Wirksames dafür gethan, um solchen Augias-Stall wegzuschwemmen? hätte sie nicht in ihre eigenen Eingeweide gewüthet? Haben die immer wiederholten Bemühungen des Hrn. v. Forstner, der sich durch ihre Zögerungen nicht ermüden ließ, es durchsetzen können, daß nach Jahr und Tag auch nur eine Relation des Comité's zu Stunde gekommen, vielweniger daß eine Deliberation, oder gar ein Beschluß in die Sache eingegangen wäre. *)

Charakteristisch ist es, daß die Klagen und Beschwerden fast nur aus Neuwürtemberg kamen, als ob Altwürtemberg in solchem Zustand aktiv und passiv so befangen gewesen wäre, daß es kein Bewußtseyn und Empfindung oder vielmehr nur die der resignirenden Verzweiflung auf der einen Seite, und auf der andern nur ein in den guten, alten, garantirten Rechten völlig gesichertes, privilegirtes Gewissen gehabt hätte! — Hierzu mochte das Seinige beigetragen haben, daß die altwürtembergischen Schreiber, die man als im Fache erfahrene Männer in dem neuen Gebiet vorzugsweise gebrauchte, daselbst wie in einem eroberten Lande ärger hausten, als daheim. Aber schlecht empfohlen sich so die Geschäftsleute, die in der Gewohnheit des altwürtembergischen Rechts und dieser so gepriesenen Verfassung erwachsen und gebildet waren, und ebenso schlecht empfahlen sie dieß alte Recht und diese alte Verfassung.

Dem Ministerium aber könnte man einen Vorwurf daraus machen, eine Ständeversammlung, deren Elemente es kennen mußte, zusammengerufen, und nicht vielmehr dem Könige gerathen zu haben, noch zu den Veränderungen, die er in den oberen Stockwerken des Staats vorgenommen hatte, diese vorher hinzuzusetzen, daß er die Regeneration des unseligen Verfassungszustandes der allgemeinen Volksmasse bewerkstelligte. So lange diese Würtemberg eigenthümliche, bürgerliche Aristokratie existirt, welche durch Schreiben bischöfliche Einkünfte als Gefälle be-

*) Was im Nov. 1816 noch geschehen, wird unten erwähnt werden.

zieht, und eine allgemeine Gewalt über die Gemeinden, deren Vorsteher und die Privaten ausübt, so lange diese Vorsteher und die Gemeinden nicht aus den Klauen dieser privilegirten Kaste gerissen, solches die Begriffe, wie den Beutel der Volksmasse umgarnende Element sittlicher und intellektueller Versumpfung nicht zerstört ist, kann kein wahrer Begriff über Recht, Freiheit und Verfassung Wurzel fassen, konnte das Ministerium nichts anders erwarten, als daß von den erwählten Deputirten ein großer Theil aus diesem Elemente hervorgehen würde. — Es mußte glänzend scheinen, daß der König zuerst unter den deutschen Fürsten seinem Volke Landstände nach einer Organisation gab, welche sie zu Vertretern der Rechte nicht einer Klasse, sondern des Volks selbst machen sollte, welche damit die landständische Verfassung aus der Gleichgültigkeit und Entfremdung, ja Verachtung reißen konnte, zu der frühere deutsche Landstände beim Volke herabgesunken waren. *) Altwürtemberg hat keinen bedeutenden Adel für sich gehabt; dagegen hatte sich jene unscheinbarere, aber drückendere Aristokratie festgesetzt. So lange aber diese Fesseln des Volks nicht zerbrochen waren, konnte durchaus keine Repräsentation hervorgehen, die ihm angehörte; und so unerläßlich es für den Begriff eines monarchischen Staates ist, daß Landstände in demselben seyen, so wäre, gar keine zu haben, doch besser, als die Fortdauer jener Privilegien, jener Bedrückung, Täuschung und Verdumpfung des Volks zu dulden, ohnehin besser, als Landstände zu haben, welche die Vertreter der Privilegien dieser Aristokratie sind. — Das Ministerium konnte gleichfalls die Grundsätze der andern Aristokratie kennen, welche Würtemberg so eben erst einverleibt worden, oder nach dem Sinne eines Theiles derselben, erst einverleibt werden sollte. Es mußte voraussehen, daß diese Klasse damit anfangen würde, sich ihre Rechte vorzubehalten, — Rechte, die in dieser Unbestimmtheit unentschieden ließen, welches Verhältniß dieser Stand im Staate hatte, und die in ihrem alten Umfange jedem Staats-Organismus widersprechen. — Es hat sich in den meisten Fällen großer politischer Bewegung gezeigt, daß Fürst und Volk Eines Sinnes und Willens gewesen sind; aber daß sich nur zu oft ein Mittelstand, wie in Frankreich der Adel und die Geistlichkeit, so in Würtemberg jener und die bürgerliche Aristokratie der Schreiberei, statt das Band von Beiden auszumachen, wie es seine Bestimmung ist, auf Privilegien und Monopole steifte, und die Verwirklichung der Grundsätze des vernünftigen Rechts und allgemeinen Wohls hinderte, ja zu nichte machte. Durch die Stellung, die dem

*) Spittler in der Sammlung einiger Urkunden und Aktenstücke zur neuesten würtembergischen Geschichte, Göttingen, im Jahre 1796, sagt in dem Entwurf einer Geschichte des engern landschaftlichen Ausschusses, II. Th. S. 359 f.: „In manchem Lande ist die gut eingerichtete Kollegien-Verfassung desselben eine weit bessere Schutzwehr des allgemeinen Wohls geworden, als selbst die ständische Konstitution. Daher ruht denn auch oft auf diesem und jenem landesherrlichen Kollegium eine allgemeine Ehrerbietung des ganzen Publikums, indessen das ständige Corps zu einer Nichtachtung herabsinkt, die bei der ursprünglichen Bestimmung desselben fast unmöglich seyn sollte, und doch überall unverkennbar hervorbricht.“ — An noch vieles Andere aus jenem Aufsatze, das auch auf die neueren Verhältnisse Anwendung fände, könnte erinnert werden; nur dieß noch: S. 441 heißt es in Ansehung der Einrichtung der Kontrolle über die Verwaltung der Landes-Kasse durch den engern Ausschuß, daß nicht leicht eine schlechtere Kontrolle aufgefunden werden möchte; daß aber, einige Menschlichkeiten abgerechnet, im Ganzen traktatenmäßig gewirthschaftet worden sey. — Damals war die oben angeführte Bewirthschaftung der Landes-Kasse noch nicht an's Licht gezogen worden. — Ebenso merkwürdig ist, was S. 445 f. darüber vorkommt, wie die Mandanten, die Städte-Magistrate von der Kenntniß und dem Verständniß der Rechte immer mehr abkamen, daß ihre Ungeschicklichkeit keine Rechte und die Unwissenheit keine Autorität mehr — gegen die Comité-Herren — behaupten“ konnte; — wie es nicht anders gehen konnte, da die allgemeinen Angelegenheiten nicht mehr volksmäßig, sondern advokatenmäßig, und überdem geheim betrieben wurden; — ferner wie auf Landtagen das Verhältniß zwischen den Ausschüssen und den übrigen Landtags-Deputirten sich machte, die Comité-Herren referirten, und die Vota der Uebrigen „gleichsam nur für die lange Weile gehört worden seyen.“

Mittelstande überhaupt zukommt, die Intelligenz eines Volkes auszumachen, und dessen Rechte wie dessen Pflichten unmittelbar zu handhaben, vermag er, wenn er vielmehr eigene Privilegien gegen das Volk vertheidigt, dasselbe so zu täuschen, daß es sich auf die Seite dieses seines Feindes stellt. Dann entsteht das ebenso ekelhafte als traurige Schauspiel, daß Unrecht, welches hundert Jahre Recht geheißen, als solches gegolten und das Volk zur Verzweiflung gebracht hat, von dem durch diesen Namen betrogenen Volke selbst unterstützt wird.

Nachdem nun aus dem Bisherigen die Grundsätze, der Geist und die Interessen dieser Versammlung sich sattsam zu erkennen gegeben, so hat die fernere Geschichte, die nur eine trockene Folge davon ist, weniger Interesse mehr, und läßt sich kürzer zusammenfassen.

Wir sind im Verfolge des Geschichtlichen dabei stehen geblieben, daß die Stände am 26. Juni nicht darauf eingingen, dem in den wichtigen königlichen Konzessionen für sie Annehmbaren, mit welchem die gleichfalls aus der königlichen Verfassung annehmbaren Punkte in Verbindung gebracht werden konnten, die Form einer Uebereinkunft zu geben, sondern sich vielmehr in der Stellung völliger Nichtbefriedigung hielten. Originell ist dabei, doch ganz im Style des bisherigen Ganges (IX. Abth. S. 3), daß in der folgenden Sitzung nach gefaßtem Beschlusse nun die Prüfung der königlichen Resolutionen, in dem Aufsatze eines einzelnen Mitglieds, des Dr. Weishaar, zur Sprache gebracht, und ein Comité ernannt wurde, um diesen Aufsatz zu prüfen. Dieß Comité referirte am 28. Juni, erwähnte jedoch einer Untersuchung und des Befunds dieses Aufsatzes gar nicht, sondern trug nur darauf an, ihn den königlichen Unterhandlungs-Kommissarien mitzutheilen. Dieser Beschluß vom 28. Juni erscheint auch in der Haupt-Adresse, obgleich diese vom 26. Juni datirt ist; so wie auch am 28. noch der am 26. gefaßte Entschluß, in jener der hohen Garanten der altwürtembergischen Verfassung, nämlich der drei Mächte, Preußen, England und Dänemark, zu erwähnen, zurückgenommen wird. — Den 21. Juli erfolgte die vorauszusehende königliche Resolution (XX. Abth. S. 13), die Vertagung der Versammlung vom 26. Juli an, mit dem Motiv, daß dem Könige die vorgelegten Landesbeschwerden von weit größerer Wichtigkeit seyn müssen, als die vorliegenden Disceptationen über Verfassungsgegenstände, und er jene einer strengen Prüfung und Untersuchung durch die Minister und Behörden zu unterwerfen gesonnen sey; daß, da die Landstände in ihren eingegebenen Aufsätzen Alles erschöpft hätten, was sie denkbarer Weise an den König zu bringen im Falle seyn könnten, kein Gegenstand vorliege, der sich zu einer Berathung mit der Versammlung eigne. Diese wird ferner aufgefordert, zur Fortsetzung der Unterhandlung Bevollmächtigte zurückzulassen und sie so zu instruiren, daß einer Vereinbarung entgegengesehen werden könne. — Man wird zugeben müssen, daß dieser Beschluß in Ansehung der zwei vorliegenden Gegenstände der Lage der Sache gemäß war.

Die Stände bezeugten dagegen in ihrer Adresse vom 24. Juli (X. Abth. S. 15), daß ihnen an den Beschwerden gar nicht so viel gelegen sey, als an der Verfassung; daß sie durch die königliche Resolution in die größte Betrübniß versetzt seyen, da sie vertagt würden, ehe sie dem Volke irgend einen Trost, irgend eine Beruhigung bringen könnten. Außer dieser Verläugnung, daß der König so Vieles, ihnen selbst für wesentlich Geltendes, in der That aber so gut wie alles Wesentliche zugegeben hatte, fügten sie die Anzeige bei, daß sie ein Comité von 25 Mitgliedern unter dem Vorsitz des bisherigen Präsidenten der Versammlung bevollmächtigt hätten, die Vergleichshandlungen zu führen und überhaupt das Interesse des Landes zu besorgen. Uebrigens können sie keine andere Instruktion geben, als die sie vom Volke erhalten und in ihrem Herzen tragen; sie behalten sich ferner die Genehmigung

der Verhandlungen vor. — Die Stände waren hiermit auf dem Wege zu einem Ausschuß alten Styls, zu einem für die Besorgung des Interesse des Landes überhaupt ernannten Comité. Der König bewahrte sein Volk hiervor, und rettete die Landstände wider ihren Willen und gegen sie selbst. Das Lächerliche des ständischen Antrags wies eine Resolution vom 26. Juli (X. Abtheilung S. 50) damit ab, daß es mit dem Begriffe der Vertagung nicht vereinbar sey, daß ein die ganze Versammlung repräsentirendes Kollegium zurückbleibe. — Aber mit den Vorstellungen dieser Stände vertrug sich, wie man zur Genüge gesehen, Vieles, was mit dem Begriffe nicht vereinbar ist. — Sie sollen ferner Bevollmächtigte in der bisherigen Zahl ihrer Verhandlungs-Kommissarien zurücklassen. — In derselben Sitzung, den 26. Juli, worin diese königliche Resolution verlesen wurde, entwickelte Herr Volley in einem Votum scriptum, daß die Versammlung in keiner Hinsicht nur vier Bevollmächtigte zurücklassen könne. Dann kam die Abordnung einer Deputation an den König, welche mündlich die bisherigen Bitten wiederholen sollte, in Vorschlag, wurde aber verworfen, weil solche Deputation ebenso wenig, wie die bisherigen schriftlichen Vorträge, ausrichten, weil sie ferner gegen die alten Normen seyn würde, — weil ein Regent so viel Mittel in Händen habe, die, welche vor ihn treten, mit scheinbarer Beschämung zurückzuweisen, daß dieser Akt mit Unannehmlichkeiten für die Versammlung verbunden seyn könne. — Besorgte sie etwa, daß ihre Deputation hinausgeprügelt werden möchte? — Während das Comité mit Abfassung der Adresse beschäftigt war, ließ sich in dieser Noth die übrige Versammlung Adressen vorlesen, die zum Theil von weit entlegenen Städten und deren Amtsbezirken kommend, vom vorigen Tage datirt, „per Estafette" den 26. präsentirt und im Sinne der Versammlung abgefaßt waren. Von anderen noch nicht zum Vorlesen

gekommenen Adressen andern Inhalts ward nur die lange Konsignation, doch ohne das Datum ihrer Abfassung und Präsentation anzugeben, vorgelegt. Auch wurde unter anderen Aufsätzen ein „von mehreren Mitgliedern gewünschter" abgelesen, über die — ihnen von den Amtspflegern verweigerten Diäten. — In einer früheren Sitzung war nämlich angemerkt worden, daß die Mitglieder sich weigerten, ihre Diäten aus der Staats-Kasse anzunehmen, und sie aus den Gemeinde-Kassen forderten, deren Verwalter, wie es scheint, nicht alle willfährig waren, diese unberechtigte Zahlung zu leisten.

Die nun von der Versammlung beschlossene Adresse bleibt bei ihrem vorigen Verlangen, und schließt unter vielem Pathos mit dem gewöhnlichen breiten Selbstlobe und Selbstzeugnisse von ihrem Gewissen, und daß sie nichts als ihre Pflicht gethan, daß sie vom Volke die rührendsten Beweise der Dankbarkeit dafür, von ganz Deutschland Beweise der Achtung erhalten u. s. f. — Der König hatte sie zusammenberufen, die Konstitution gegeben, deren Grundzüge oben betrachtet worden, hatte zu den neuerlichen Konzessionen sich verstanden, und der schnöden Erwiederungen der Versammlung auf dieselben ungeachtet die Fortsetzung der begonnenen unglücklichen Unterhandlung zugegeben; das Beisammenseyn der Versammlung selbst war ohne allen Gegenstand; ihr blieb sowohl die Instruirung ihrer Bevollmächtigten, als die Ratifikation des Verhandelten vorbehalten. Alles dessen unerachtet entblödeten sich die Verfasser der Adresse und die mit ihnen einmüthige Versammlung nicht, dem Könige zu sagen, daß, wenn er nicht in die Uebertragung der Rechte der Landstände an einen Ausschuß willige, sie die Ueberzeugung haben müssen, daß seine Absicht sey, daß dem Volke gar keine Verfassung zu Theil werde. — Noch griff die Versammlung zu dem letzten Mittel in dieser Noth, wo ihr Alles auf der Spitze zu stehen schien; — sich nämlich an die Garanten zu wenden. — Hr. Volley drückte sich

(Abth. X, S. 37) darüber so aus, daß wenn der König den Wünschen der Adresse nicht entspreche, nicht nur jede Möglichkeit wegfalle, als Ständeversammlung an den Bundestag sich zu wenden, sondern auch für die Sache selbst nicht mehr viel zu verlieren sey. — Man wird es wunderbar genug finden, wie die Versammlung sich selbst in solches Fieber und Schwüle hineinhetzen mochte; ihre Uebertreibung, wo es sich um eine ganz einfache Sache handelte, konnte keinen Zweck haben, als die schlimmsten Absichten auf Seiten des Königs, die Gefahr des Verlusts der Sache, glaublich zu machen; und diese Sache war die Reduktion der Stände auf einen alten Ausschuß.

Was aber die Anrufung der Garanten der alten Verfassung betrifft, so fehlte nur dieß, daß die Stände noch an einen Reichstag in Regensburg und einen Reichshofrath in Wien Schreiben erlassen hätten. Sie riefen die Garantie von Mächten an, welche nur eben erst in Wien, in Gemeinsamkeit mit den übrigen, die Auflösung des deutschen Reichs und die Erhebung des Herzogthums Würtemberg zu einem Staat auf's Neue konsolidirt, — welche vernünftiger Weise für die neuen deutschen Staaten landständische Verfassungen überhaupt, nicht die alten stipulirt und in diese Stipulation die für einen neuen deutschen Staat einzig denkbare Garantie gelegt, wenn eine solche nöthig seyn sollte, — ja welche nicht einmal der französischen Nation, deren König sie so eben zum zweiten Mal auf seinen Thron zurückgeführt hatten, die Schmach einer Garantie ihrer Charte aufgelegt hatten, vielweniger daß dieses Volk sie zu dieser letzten Erniedrigung seiner selbst aufgefordert hätte. — Auch haben die würtembergischen Stände auf ihre Schreiben an jene drei Mächte, wie sich von selbst versteht, nie eine Antwort erhalten.

Der König ließ den Ständen in einem Erlaß vom 27. Juli das Unerklärliche ihres Benehmens bemerklich machen, und

überließ es ihnen, wenn es zu ihrer Beruhigung diene, eine doppelte oder dreifache Anzahl von Deputirten zu bestellen; er rückte den Termin der Vertagung auf den 28. hinaus, um der Versammlung noch einmal zur Besinnung Zeit zu lassen. Sie verfertigte den 28. noch eine breite Adresse, wie die vorhergehenden, in einem Tone von rechthaberischer Gehässigkeit und böser Verbitterung, der mit dem Tone würdiger Haltung, ruhig bleibender, auf das Wesentliche sich beschränkender Einfachheit der königlichen Resolutionen sehr kontrastirt; — den Ausdruck am Schlusse der Adresse, daß durch diese Vertagung eine unheilbare Spaltung zwischen dem Könige und dem Lande herbeigezogen worden, hätte eine Ständeversammlung sich nie gestatten dürfen. — Sie ging nun auseinander.

Diese Bitterkeit, sollte sie an den rührenden Beweisen der Dankbarkeit des Volkes (unter andern in einer der letzten Sitzungen an einer Nacht-Musik) Antheil gehabt haben? Man sollte meinen, daß nur der Pöbel daran Gefallen finden und sein Selbstgefühl darin hätte haben können. Den König bewog jene Erbitterung nicht, die Stände nicht mehr einzuberufen; sondern er widerlegte ihr Benehmen, sich nicht an die Sache und seinen erklärten Willen, sondern vornehmlich an ihre eigenen Imputationen von Absichten zu halten, dadurch, daß er sie auf den 16. Oktober desselben Jahres wieder zusammenberief. Wenn das Ministerium schon vor der ersten Zusammenberufung höchst unwahrscheinlich hätte finden können, daß mit solchem Material, wie sich für eine ständische Versammlung vorfand, etwas Gedeihliches auszurichten seyn würde; so konnte es nach der bisherigen Erfahrung von der Unmöglichkeit sich überzeugt und vor der ganzen Welt für gerechtfertigt halten, wenn es sie nicht wieder einberief. Ein solches Beisammensitzen ist jedoch immer von unendlicher Wichtigkeit für die politische Erziehung, deren, gleich seinen Häuptern, ein Volk bedarf, das bisher in politischer Nullität

gelebt hatte, und nicht, wie ein noch unbefangenes Volk, ganz von Vorne erzogen werden mußte, sondern in den harten Fesseln einer drückenden Aristokratie, einer darauf gebauten innerlichen Verfassung, und in dem Mangel und der Verkehrtheit von Begriffen über Staats- und Freiheitsrechte, oder vielmehr in Worten befangen war. Gegen Begriffe, die, wie man gesehen hat, so eng mit dem fest und sicher gewordenen Interesse der herrschenden Kaste zusammenhingen, läßt sich nicht mit Begriffen ein direkter Kampf eingehen, noch irgend eine direkte Wirkung davon erwarten; desto sicherer, jedoch unscheinbar ist die indirekte Wirkung davon, daß solchem Sinne Raum gegeben wird, sich mit sich selbst abzuhetzen, und sich zu Tage zu bringen. Die nächste Wirkung auf's Publikum ist, daß es bald, wie sich solcher verschrobene Inhalt weiter entwickelt, von demselben und dessen Vertheidigung nichts mehr versteht. Eine Folge, die Aufdeckung der Rechte des Schreiber-Instituts, und damit ein richtigeres und verbreiteteres Bewußtseyn darüber, wo ein bleibender Quell der Unterdrückung liegt, — Charaktere und Handlungen der Regenten, so wie die Umstände sind dagegen nur etwas Vorübergehendes, — ist betrachtet worden. Eine Wirkung wenigstens formeller Bildung wird sich fernerhin zeigen. Da es nach jenen Voraussetzungen nicht hatte gelingen können, und nicht gelungen war, die Verfassung a priori einzuführen; so war nur dieß übrig, die Stände auf den Weg ihrer Erziehung durch sich selbst zu versetzen, — ein Weg, zu dem allerdings die Menschen auch das Recht haben; dem Fürsten und seinem Ministerium macht es Ehre, ihn im Zutrauen, daß derselbe, ob er gleich vom entgegengesetzten Standpunkt ausging, nothwendig dem Vernünftigen bewußtlos näher bringe, eröffnet zu haben.

In dem königlichen Erlaß vom 16. Oktober 1815 (XI. Abth. S. 26), womit die neue Sitzung eröffnet wurde, ist der Standpunkt der Verhandlungen klar bestimmt, indem gesagt

wird, daß die Stände dafür halten, das Princip der rechtlichen Ansprache von Alt- und Neuwürtemberg auf die alte Verfassung müsse zuerst festgesetzt werden; daß der König durch Anerkennung dieses Princips sich verpflichten würde, auch das bei Altwürtemberg Fehlerhafte auf Neuwürtemberg überzutragen; daß er hierzu nach seiner gegründetsten Ueberzeugung nicht verbunden sey. Wäre er überzeugt, daß die Ansprüche von Altwürtemberg auf seinen ehemaligen Rechtszustand für ihn noch verbindlich seyen, was nicht der Fall sey; so würde er sich dessen Herstellung, wenn es sich allein vom alten Lande handelte, leicht gefallen lassen; auch sey er nicht gemeint, die ehemaligen Rechtsverhältnisse der neuerworbenen Landestheile nicht zu berücksichtigen. Aber es könne nicht davon die Rede seyn, die so verschiedenen Theile des Königreichs jedes nach seinen eigenthümlichen Normen einzurichten, sondern eine den alten und neuen Verhältnissen gleich angemessene Verfassung durch gemeinschaftliche Uebereinkunft zu Stande zu bringen. — Es war ferner in dieser Eröffnung nicht mehr von der königlichen Verfassung die Rede; vielmehr werden die Veränderungen, die sich der König als für das Staatswohl erforderlich vorbehält, nur einzelne Bestimmungen genannt, und sollen auf dem Wege der Unterhandlung geltend gemacht werden. Der König erklärte ferner, aus der alten Verfassung das beibehalten zu wollen, was sich mit der gegenwärtigen Zeit und einer guten Staatsverwaltung nur immer vereinigen lasse. Die Anerkennung des alten Rechts-Princips in seinem ganzen Umfang war nicht nur unnütz, sondern der Natur der Sache widersprechend, aber die Hauptsache durch die Versicherung, daß alles Brauchbare aus der alten Verfassung beibehalten werden sollte, erschöpft.

Was, ehe wir weiter gehen, noch die Zusammensetzung der Stände betrifft, wie sie bei ihrer Wiedereröffnung erscheint, so hatten sich auch die meisten Viril-Stimmführer Theils persön-

lich, — darunter sechs Fürsten, Theils mit Uebertragung ihrer Stimmen an Anwesende, angeschlossen und eingefunden. Zwölf vom Adel hatten schon in einer Adresse vom 3. Mai (Abth. IV, S. 141 ff.) der Ständeversammlung das vorgetragen, worauf sie ihre Erwartungen und Wünsche in Betreff der Vorrechte, die ihnen von ihren vormaligen in dem neuen Staats-Organismus bleiben sollten, beschränken. Diese ihrem Inhalte nach gemäßigten, und was gleichfalls wichtig ist, detaillirt und bestimmt angegebenen Forderungen, sind auch in offenem, freimüthigem, jedoch entsprechendem Tone verfaßt. Konsulent Griesinger verlas zwar den 6. Juni (VI. Abth. S. 113) eine ihm über jene Adresse aufgetragene Relation, aber, weil diese Sache ein Inhalt gewesen wäre, kam die Versammlung darüber zu keiner Berathschlagung, noch vielweniger zu einem Beschluß. — An jene Adresse hatte sich am 26. Juni (X. Abth. S. 24) der übrige Adel des Königreichs angeschlossen. Ingleichem hatte an dems. Tage (X. Abth. S. 26) ein anderer Theil der Standesherren, welche (I. Abth. S. 15) die Resultate des Wiener-Kongresses über ihre staatsrechtlichen Verhältnisse erwarteten, und konsequenter Weise an den ständischen Verhandlungen keinen Antheil nehmen wollten, nunmehr nach Beendigung jenes Kongresses, wie auch der Hr. Fürst von Oettingen-Wallerstein, sich erklärt, daran Antheil zu nehmen, — mit Bezug auf die ihnen durch die Bundes-Akte bestimmten Rechte, namentlich die ersten Standesherren in den Staaten, worin ihre Besitzungen gelegen sind, zu seyn, und mit Bezug auf etwa noch ferner zukommende Rechte und Befugnisse. — Mehrere Standesherren jedoch waren auch dieses Mal noch nicht erschienen. Auch erscheinen mehrere neue Deputirte anstatt voriger, die ihre Stellen als Deputirte niedergelegt hatten. Es scheint, daß dieß Niederlegen von Stellen, so wie das Erwählen neuer Deputirten, keinen Anstand gehabt, und das Ministerium es zugelassen hat, ohne daß in der königlichen Verfassungsurkunde etwas darüber bestimmt gewesen wäre. Ueberdieß fehlte es auch noch an einem für jede Versammlung wesentlichen Erforderniß, einem Reglement; man sieht daher die Versammlung in dieser neuen ersten Sitzung, wo solcher fürstlicher Glanz in sie eintrat, zu ihrer Achtungsbezeugung sich derselben Geberde bedienen, die, wie oben angeführt, in der allerersten die Abstimmung über ihren Beschluß bedeutet hatte. — So viel Unbestimmtheit nun noch in dem Verhältnisse der Standesherren zum Staate und zu einer Ständeversammlung lag, so konnte es genügen, daß sie sich jetzt als Standesherren des Königreichs anerkannten, — für eine Versammlung, die sich selbst noch ganz in derselben Unbestimmtheit befand und hielt. Wäre es ihr möglich gewesen, sich in Verfassungs-Materien von einem Inhalt einzulassen, so hätte jenes Ungenügende bald zum Vorschein kommen müssen.

Der König hatte in der Resolution vom 16. Oktober die Stände noch aufgefordert, ihre schon früher existirenden Bevollmächtigten zu Unterhandlungen so zu instruiren, daß ein für das Ganze geltender Vergleich geschlossen werden könne. Die Stände erwiederten mit einer zwölf kleingedruckte Blätter starken Adresse (XI. Abth. S. 263 — 286), für deren gründliche Ausarbeitung die Versammlung dem Hrn. Bolley ihren Dank abstattete. Sie wiederholt in der gewohnten Manier die alten Ansichten; es ist nicht nöthig, Etwas davon auszuziehen, nur dieß, daß es S. 269 heißt: Auch eine oberflächliche Bekanntschaft mit der würtembergischen Verfassung gebe die Ueberzeugung, daß sie ein für sich bestehendes geschlossenes Ganzes ausmachte; — man kann diesen Satz in einem Sinne zugeben, aber auch dieß kaum, denn zu solcher Ueberzeugung oder vielmehr Urtheil ist auch eine nur oberflächliche Bekanntschaft schon viel zu viel. — Es heißt ferner unter Anderem darin, daß die Stände nicht zugeben können, daß dem Volke seine Geschichte entrissen, alle früheren Grundgesetze zur Antiquität gemacht würden; — man könnte vielmehr fragen, ob

eigentlich ein Volk eine Geschichte gehabt habe, das nicht ein selbstständiger Staat, sondern nur ein Theil eines Volkes war, ob ein Volk in der That nicht dann erst eine Geschichte erhält, wenn es ein Staat wird? — Daß in dieser Adresse die Stände die Rechte der würtembergischen Unterthanen nicht angeben zu können erklären, weil ihnen das alte Landschafts-Archiv noch vorenthalten werde, — ist oben angeführt; — als ob es in der Verfassung als solcher um einen Kodex des peinlichen und bürgerlichen Rechts u. s. f. zu thun wäre, und als ob die königliche Verfassungsurkunde nichts mehr von diesen Rechten hätte gelten lassen! — Die einfache und eintönige Schlußbitte ist, daß der König die altwürtembergische Verfassung als eine für das ganze Königreich gültige Regel, einzig mit dem Vorbehalt solcher Modifikationen, welche nach beiderseitigem Anerkenntniß nothwendig oder zweckmäßig sind, feierlich anerkenne.

Die Stände hatten Anfangs nur solche Modifikationen der altwürtembergischen Verfassung zugegeben, welche sich auf die Einverleibung des Adels und die Gemeinsamkeit der Rechte der Protestanten und Katholiken bezogen; nach ihrer Adresse sollte die jetzt zu errichtende „Verabschiedung" zu dem Chaos der alten Landesgesetze — die oben hererzählt worden, nur hinzukommen. Wenn dieselbe nur jene zwei Gegenstände betreffen sollte, so wäre es noch immer dieselbe unhaltbare Vorstellung und ganz leere Täuschung gewesen, im Uebrigen die alte Verfassung, und zwar die altwürtembergische mit Hintansetzung und Unterdrückung aller Ansprüche der neuwürtembergischen Gebietstheile auf ihre eigenthümlichen Rechte, — unter der ganz veränderten Stellung des Königreichs gegen das Herzogthum, eintreten lassen zu wollen. Aber so wie jene zu treffende Vereinbarung mehr enthalten sollte, (und die Natur der Sache hätte dieß von selbst herbeigeführt, auch die Bitte der Adresse spricht in allgemeineren Ausdrücken davon); so bestimmt

sich der Gegensatz der königlichen Willensmeinung und der ständischen Forderung dahin, ob die königliche Verfassung mit der Zugestehung, daß über Modifikationen derselben übereinzukommen wäre, oder die altwürtembergische mit demselben Zugeständniß zu Grunde gelegt werden solle. Wenn bei diplomatischen Unterhandlungen es vorkäme, daß der eine Theil die Zugrundelegung seiner Proposition mit dem Zugeständniß weiterer Modifikationen, über die übereinzukommen wäre, und der andere Theil dasselbe gefordert hätte; so würde, da die Sache ganz dieselbe ist, nach dem Sprichworte, der Gescheuteste nachgeben.

Das königliche Reskript vom 13. November, welches endlich, freilich nicht über die Sache, aber doch über den Gang des bisherigen Libellirens der Stände eine Entscheidung herbeiführte, ließ sich auf die wesentlichen rechtlichen Behauptungen der Stände, besonders auf die der Inkorporation ein, zeigte in einer besondern Beilage deren Seichtigkeit auf, und wiederholte den Hauptstandpunkt, daß es sich um eine Staatsverfassung handle, wodurch die neuen und alten Lande in Ein staatsrechtliches Ganzes vereinigt werden. Der König erklärt, daß er, bei aufgehobener deutscher Reichsverfassung, wo es bei einer Rechtsungewißheit auch keinen Richter mehr gebe, sich auf eine ganz allgemeine Anerkennung der alten Landesverträge ohne eine ins Einzelne gehende Angabe ihres Inhalts nicht einlassen könne. Vorerst sey eine vollständige und deutliche Entwickelung dieses in vielen Urkunden zerstreuten, oft zweifelhaften Inhalts unerläßlich, damit die Bestimmungen der Verfassung nicht mehr ausschließliches Eigenthum einiger Wenigen bleiben (der alten Comité-Herren, vielleicht auch unter diesen nicht aller und vornehmlich nur ihrer Konsulenten), sondern vielmehr Gemeingut des Volkes werden können. — In dem unseligen Falle, daß ein Vergleich über eine gemeinsame Verfassung nicht zu Stande kommen sollte, und die

Stände sich noch ferner weigerten, auf Unterhandlungen über eine solche einzugehen, würde der König in seinem Stammlande die herkömmliche Repräsentation, in seinen neuen Ländern hingegen eine auf eine wahrhafte Nationalrepräsentation gegründete Verfassung mit Rücksicht auf ihre früheren Rechtsverhältnisse einzuführen entschlossen seyn. Der König ließ den Ständen ferner (in einer zweiten Beilage) Fundamental-Punkte mittheilen, die keinem Unbefangenen (gewiß!) ungeeignet scheinen können, den Unterhandlungen über eine gute Verfassung zur Grundlage zu dienen.

Die Vernunft der Sache schlug doch so weit durch, daß die Versammlung sich, freilich zu etwas bloß Formellem, zu Unterhandlungen entschloß. — Der Hr. Fürst von Oettingen-Wallerstein trug (XIII. Abth. S. 138) darauf an, daß nach einer zureichenden Frist die Mitglieder ihre Ansichten über das königliche Reskript vortrügen und dann ein Comité sie begutachten sollte. Dieser Vorschlag störte die Gewohnheit, den Bericht über eine königliche Proposition sogleich einem meist von den nämlichen Mitgliedern gebildeten Comité zu übertragen, und die Einmüthigkeit des Beschlusses der Versammlung, worauf solches Comité eine Art von Monopol erlangt hatte, von selbst folgen zu sehen. Es wurde doch beliebt, nicht ein Comité, sondern vier Referenten zu wählen. Schon seit einiger Zeit war es überdieß vorgekommen, daß von einem zum Berichten und Gutachten gewählten Comité jedes einzelne Mitglied seinen Aufsatz in die Versammlung brachte und verlas; es schien, als ob selbst ein Comité von Wenigen es nicht zu einer Berathschlagung und Beschluß unter sich, sondern nur zu einer Folge von Monologen brachte. — Es wurden nun in folgenden Sitzungen viele Aufsätze abgelesen, deren mehrere dahin gingen, daß man auch so sich noch nicht in Unterhandlungen einlassen könne; z. B. es handle sich de juribus singulorum, über welche die Stimmenmehrheit der Versammlung nicht

entscheiden könne, — ein heiliger Grundsatz des vormaligen Staatsrechts des deutschen Reichs, in dem eben das Grundübel und das Grundunrecht darin bestanden hatte, daß aus den Rechten des Staats Jura singulorum geworden waren.

Unter anderen Stimmen des bessern Sinnes entgegnete Hr. v. Varnbüler (XV. Abth. S. 59) dem Hrn. Lang, der die Ermahnung gemacht, das Gewissen in Acht zu nehmen und „mit Pathos zugerufen hatte:“ „keine Unterhandlung,“ — daß er (Hr. v. V.) vielmehr bei solchem Vorschlage das Gewissen für gefährdet halten müsse, daß es dadurch am Ende viel eher dazu kommen könne, gar keine Verfassung zu erhalten. „Damit, fährt er fort, daß die alte Verfassung rechtlich fortdauert, ist dem Volke nicht geholfen, und mit gelehrten Abhandlungen können wir ihm nicht antworten, wenn es uns dereinst zurufen sollte: „Ihr habt ein vermessen Spiel getrieben; ihr habt Alles an Nichts gesetzt; man hat uns geben wollen:

Mitwirkung an der Gesetzgebung,
das Recht der Steuerbewilligung,
das alte Kirchengut,
Rechenschaft über die Staatsausgaben,
persönliche Freiheit,
Verantwortlichkeit der Staatsdiener,
das Auswanderungsrecht,
die fortdauernde Wirksamkeit der Stände,

aber ihr habt Alles verworfen! Wer ist Schuld, daß wir Alles verloren haben?“ — Es ist merkwürdig, daß mehrere Herren von Adel sich hier durch gemäßigtere und unbefangenere Ansichten vor anderen Deputirten auszeichneten. — Hr. Bolley glaubte (XV. Abth. S. 6), bei der Mißbilligung, die ihm schon während seines Vortrags nicht entgangen, sich vertheidigen zu müssen; er meinte den Vorwurf von Bitterkeit und Spott nicht verdient zu haben, und wohl nur sein starkes Or-

gan, womit er den Vortrag gehalten, habe einigen Anstoß verursacht.*) — Es scheint, die Versammlung sey der Adressen von dem vorigen Styl und Breite überdrüssig gewesen, und ein ohne Bitterkeit, Rechthaberei und Verunglimpfungen der königlichen Absichten verfaßter, schlichter Entwurf des Hrn. D. Weishaar zu einer Adresse wurde von der Versammlung mit 57 gegen 49 Stimmen in der Sitzung vom 23. November angenommen. Darin wird mit Bezeugung der Beruhigung und des Danks anerkannt, daß die Hindernisse zu einer Vereinigung gehoben seyen; zugleich wird die Ernennung der Bevollmächtigten der Stände zu Vergleichsverhandlungen angezeigt. — Hr. Bolley bemühte sich nach diesem gefaßten Beschluß in der folgenden Sitzung, noch während die Stimmzettel zur Wahl der Unterhandlungs-Kommissarien übergeben wurden, durch Vortrag seiner Bedenklichkeiten die Einschaltung einiger Verwahrungen in die Adresse durchzusetzen, durch deren gar zu große diplomatische Feinheit die Stände ihrem bisherigen Charakter nicht getreu geblieben seyen; — in der That stach das Schlichte, Offene und Einfache derselben gegen den entgegengesetzten Charakter der bisherigen sehr ab. — Die Versammlung blieb jedoch bei ihrem Beschlusse.

In der Instruktion der ständischen Kommissarien sollte als der Zweck der Unterhandlungen ein bloß accessorischer Receß bestimmt werden; dieß ward verworfen, jedoch dagegen

*) In der XVI. Abth. S. 161 bemerkt der Hr. Fürst von Waldburg-Zeil, daß „die meisten Vorträge so schnell und so wenig laut vorgelesen werden (es hatte in dieser Sitzung nur Hr. Bolley Vorträge im Namen eines Comité über den Entwurf einer Adresse, und in der vorhergehenden diesen Entwurf selbst abgelesen), daß wenn man nicht genau instruirt sey" (wie das Comité), „man den ganzen Inhalt nicht fassen könne." Jener Umstand, von dem auch oben schon die Rede gewesen, vergesellschaftet sich leicht mit dem Vorlesen von Aufsätzen, ist aber für die eigene Einsicht einer Versammlung in die Sache nicht förderlich, die sich um so leichter dadurch veranlaßt sieht, sich auf ihre Comités zu verlassen, und einmüthig in ihre Gutachten einzugehen.

von Hrn. Bolley noch der feine Zusatzartikel durchgesetzt (XVI. Abth. S. 47), daß die ständischen Kommissarien eine schickliche Gelegenheit ergreifen sollen, über den Hauptzweck des Vertrags im Sinne der früheren Eingaben bestimmt sich zu erklären; — in diesen war, wie oben angeführt, ein Vergleich auf solchen Receß beschränkt. Die Unterhandlungen umfaßten jedoch den ganzen Umfang der Verfassungsgegenstände. — Die beiderseitigen Kommissarien hielten am 4. December 1815 die erste Konferenz. Späterhin (den 17. Januar 1816) wurde den ständischen ein instruirendes Comité von 12, und weiterhin (den 29. Februar) von 25 Mitgliedern an die Seite gesetzt. Der vornehmste Theil der Arbeiten sowohl dieser Mitglieder als auch anderer, denen es beliebte, bestand darin, Materialien über Kapitel der alten Verfassung nach einem zu Grunde gelegten Plane zu sammeln, und dann die einzelnen Gegenstände in einen geordneten Zusammenhang von Sätzen zu bringen, über deren Inhalt und Fassung das Comité übereinkam, und die ständischen Kommissarien in Verhandlungen mit den königlichen traten. Da die Stände einmal ihre Abneigung oder Unfähigkeit an den Tag gelegt hatten, etwas Allgemeines aufzufassen und von solchem auszugehen; so waren auch die dem königlichen Reskript vom 13. November beigegebenen Fundamental-Artikel von der Versammlung ganz bei Seite gesetzt und ignorirt worden. Indem nun von der Zusammenstellung des Einzelnen ausgegangen wurde, stellte sich aber von selbst das Bedürfniß ein, diese Materialien auf allgemeine Sätze zurückzuführen, wozu der Hr. Fürst von Oettingen-Wallerstein (XVII. Abth. S. 58 und ebend. S. 145) den Antrag machte. Dieses Aufsteigen zum Allgemeinen gehört zur formellen Seite der politischen Erziehung einer neuen Ständeversammlung.

Die Früchte dieser Redaktion sind besonders im Druck erschienen als: Entwurf des zu erneuernden würtembergischen Verfassungsvertrags. Nach Beschlüssen des stän-

dischen Instruktions-Comité 1816. — Diese Arbeit hat ein anderes Aussehen, als eine Sammlung von Landtagsabschieden, Allerhandordnungen u. s. f., so wie sie auch von der alten Verfassung dem Inhalt nach in Wesentlichem abweicht. Eine solche geordnete Zusammenstellung von bestimmten Sätzen macht durch die That die früheren Grundgesetze zu Antiquitäten. Die dem Entwurfe angehängte General-Klausel, welche früher der Ständeversammlung schon am Herzen gelegen hatte, daß alle Landes- und Haus-Grundgesetze des vormaligen Herzogthums, insofern sie nicht durch jenen Entwurf verändert worden, ihre fortdauernd verbindende Kraft behalten, kann als etwas Unschuldiges der Beruhigung des formellen Gewissens nachgegeben werden, da eine Verfassung überhaupt zwar etwas Festes, aber nichts schlechthin Ruhendes ist, sondern vornehmlich durch die Thätigkeit der Ständeversammlung eine beständige, ruhige Fortbildung erhält. — Dieß ist die wahrhafte General-Klausel, welche der Weltgeist für sich an jede bestehende Verfassung hängt. — Die Thätigkeit einer Ständeversammlung, insofern sie nämlich einen Stoff und Inhalt hat, — sonst kann von Arbeiten nicht die Rede seyn, — oder schon die jetzige Bearbeitung eines Verfassungsentwurfs, macht das formelle Rechts-Princip ohne weitern Inhalt, welches für diese Versammlung Monate lang ihr höchstes Ziel war, von selbst aus den Köpfen schwinden. Eine zusammenhängende Arbeit über ein Ganzes von Verfassung in bestimmten Sätzen macht es ferner bei der Verworrenheit, Zerstreutheit und überhaupt Menge jener angeführten unzähligen Urkunden und Reskripte unmöglich, sich bloß an positive Bestimmungen zu halten, und führt es herbei, seinen eigenen Verstand und Vernunft, wie im sogenannten natürlichen Staatsrecht, zu gebrauchen. — Wirkungen, die sich bewußtlos durch die Natur der Sache in den Köpfen gegen ihre steifsten und auf's Entschiedenste ausgesprochenen

Vorstellungen von selbst ergeben, sind immer das wichtigste Resultat, wegen dessen Gewißheit hellsehende Ministerien, wie auch das würtembergische that, über die vorangehenden Erscheinungen von Leidenschaftlichkeit, Vorurtheilen, verkehrten Begriffen, Gehässigkeit u. s. f. hinwegblicken.

Was aber noch die Geschäfte der Ständeversammlung selbst vom December 1815 bis in denselben Monat 1816 betrifft, so bezogen sie sich Theils auf andere als Verfassungsgegenstände, Theils auf diese. Zu jenen gehörten unter anderen, zum Theil partikulare, Weiterungen in Betreff der Standesherren; es ist schon vorhin berührt worden, daß nicht wohl abzusehen ist, wie schon eine deutsche ständische Versammlung in Wirksamkeit treten soll, wenn diese Verhältnisse nicht vorher bestimmt sind. Wenn eine solche Versammlung selbst, wie es hier anfangs erschien, als Mittel gebraucht werden soll, die Ansprüche dieses Standes erst geltend zu machen; so zeigen sich ebendamit die Stände als noch nicht organisirt. — Unter den übrigen, hier auch schon wegen ihres geringen Interesses zu übergehenden, Angelegenheiten, — das Institut des Schreiberunfugs ist oben betrachtet worden, — machte insbesondere die königliche Ausschreibung und Beitreibung der Jahressteuern große Bewegung. Auch hatte der König am 20. Okt. 1815 angefangen, den Ständen manche in den Berichten der Ministerien enthaltene Erläuterungen und Berichtigungen dessen, was sie in ihrem Beschwerdenaufsatz vorgetragen, auch einige dadurch veranlaßte abändernde Bestimmungen zugehen zu lassen. In den Erläuterungen wurde die Seichtigkeit mancher im genannten Aufsatze vorgetragener Ansichten aufgezeigt. Die Versammlung bestellte nachher ein Comité über diese Gegenstände, aber löste es später wie ihre meisten Comités auf, ohne daß die Sachen weiter behandelt wurden. Die sämmtlichen nicht im Unterhandlungs-Comité begriffenen Mitglieder wurden den 29. Februar in ein großes Comité von mehreren Sektionen vereinigt, welche die Beschwer-

den und allgemeinen Materien unter sich vertheilen und besonders bearbeiten sollten. — Es ist aber von den Arbeiten dieser Sektionen eben nichts zum Vorschein gekommen. Hätten ihre Arbeiten zu einer wirksamen Verhandlung mit dem Ministerium geführt; so wäre geschehen, was schon früher verworfen war, nämlich ein Einlassen auf die Beschwerden. — Bei laufenden Gegenständen, wie die Ausschreibung und Beitreibung der Jahressteuern, und anderen kam der Anlauf, den die Versammlung von Zeit zu Zeit zu nehmen sich getrieben fühlte, gegen ihr Verhältniß ins Gedränge. Sie konnte weder als altwürtembergische Ständeversammlung Rechte der Mitwirkung ausüben, denn eine solche war sie nicht; noch Rechte, die ihr aus der königlichen Charte zugestanden hätten, denn diese wollte sie nicht; ebenso wenig nach dem neuen Vergleich, denn dieser war noch nicht zu Stande gekommen. Daher kommen noch späterhin über diese Verlegenheit, ob die Versammlung hierzu kompetent, konstituirt oder nicht konstituirt sey, im Juni 1816 (XXV. Abth.) Diskussionen vor. Das königliche Ministerium wies die Versuche der Stände, sich als konstituirt geltend zu machen, mit der Natur ihres damaligen Verhältnisses zurück.

Das Geschäft in Betreff des Verfassungsvergleichs aber hatte die Versammlung an ihre Kommissarien und Comités übertragen. Anfangs (vom 1. December 1815) hielt sie die Sitzungen, worin ihr über solche Gegenstände referirt wurde, geheim, und führte abgesonderte Protokolle darüber. Nachdem aber das Detail der Unterhandlungen dem Comité übertragen war, hob sie (den 25. Januar 1816) dieß Geheimhalten wieder auf. — Früher schon, den 15. desselben Monats (XVII. Abth. S. 144), machten die Kommissarien den Antrag, daß nicht die einzelnen Abschnitte der Verfassungsarbeit vor die Versammlung gebracht, sondern das Ganze vorher vollständig bearbeitet werde. Hr. Knapp trug im Comité (13. Februar 1816,

XIX. Abth. S. 75) unter Anderen vor, daß bei der angeordneten Manier der Unterhandlungen, außerdem daß sie als eine diplomatische sich nicht zum Verhältnisse zwischen dem Könige und den Ständen zieme, meist nur fünf Mitglieder (damals bestand das Comité aus zwölf) thätig und wirksam, alle anderen sieben aber fast bloß mit unbedeutenden Gegenständen beschäftigt wären. Ueber die Frage: Wie während der Unterhandlungen die Versammlung überhaupt und in Beziehung auf die Verfassung ihren Beruf ausüben solle, wurde jetzt (den 29. Februar 1816, XX. Abth. S. 28) der Beschluß gefaßt, daß nicht ein Kapitel nach dem andern, sondern dereinst der ganze Konstitutions-Entwurf zur Deliberation der Stände gebracht, und diesen indeß vom Comité über den Gang der Verhandlungen im Allgemeinen von Zeit zu Zeit referirt werden solle. Nachher geschah auch die vorhin erwähnte Vereinigung der übrigen Versammlung in ein Comité von mehreren Sektionen. —

So befand sich die Versammlung von selbst in dem Verhältniß, das der König durch ihre Vertagung Ende Juli 1815 hatte wollen eintreten lassen, das ihre Leidenschaft so sehr aufgeregt und mit welchem sie in der Sache nicht mehr viel zu verlieren zu haben glaubte. Den Ueberfluß ihres Beisammenseyns während eines ganzen Jahres ohne reelle Wirksamkeit, weder für die Verfassung, noch für andere Gegenstände, hatte, wie es scheint, die Betrachtung der Kostenvermehrung nicht zu entfernen vermocht. Hr. Knapp sagte in einem Vortrage vom 9. Februar 1816 (XIX. Abth. S. 23), man höre jetzt schon und nicht mit Unrecht die Frage: „Wozu eine Versammlung von mehr als hundert Männern, wozu ein täglicher Aufwand von mehr als hundert Dukaten, wenn nur wenige die Geschäfte zu besorgen, und die übrigen nur mit minder wichtigen Gegenständen sich zu beschäftigen haben, die ebenfalls durch wenige besorgt werden könnten?“ — Die Versammlung ist die

Antwort schuldig geblieben. — Von dem Verfassungsentwurf wurden nun das Jahr über der Versammlung von Zeit zu Zeit, Theils aus Auftrag der Comités, einzelne Kapitel, Theils auch sonstige Aufsätze und sogenannte Materialien für einen solchen Entwurf verlesen. Alsdann konnten auch die allgemeine Zeitung und andere „unbekannte" Schriftsteller dafür angesehen werden, an den Geschäften und der Unterhaltung der Versammlung Theil zu haben. Das Recht des freimüthigen Urtheils und andere Stimmen, als die bisherigen Lobpreisungen der Zeitungen und Journale, schienen ihr etwas so Fremdes zu seyn, daß gegen Zeitungs-Artikel und Broschüren, so gut wie gegen königliche Reskripte, Deliberationen angestellt, Comités ernannt, weitläufige Arbeiten und zu Büchern werdende Aufsätze, vor der Versammlung verlesen wurden, welche sich durch sie rechtfertigen, und, wie man es nannte, „die gegen sie ausgeheckten Schmähungen und Verläumdungen" mitunter auf eine possierliche Weise widerlegen, wie man es gleichfalls nannte, hörte. — In der Sitzung vom 17. September 1816 (XXX. Abth. 1. St. S. 32) wurde angezeigt, daß das Instruktionscomité seine auf die Verfassung sich beziehenden Arbeiten geendigt habe, welche der Versammlung nun nach und nach vorgelegt werden sollten. Einige derselben wurden noch vorgelesen. Aber auch in diesem letzten Vierteljahre kam die Versammlung nicht zu einer Berathschlagung, noch vielweniger zu Beschlüssen darüber. — Kurz vor dem, in der Nacht vom 29. auf 30. Oktober 1816 erfolgten Tode des Königs Friedrich II., war in der Versammlung noch einmal den 24. Oktober (XXXII. Abth. S. 48) der Unwille gegen Schreibereiunfug laut geworden. Die Anzeige eines schreienden Falls schien sie aus der bisherigen Lethargie darüber zu reißen. Das dafür ernannte Comité wurde verstärkt, und da Hr. Knapp „wegen seit acht Monaten überhäuften Verfassungsgeschäften" den ihm übertragenen Bericht nicht hatte fertigen können, und

die Versammlung zu keiner Berathung gekommen war, ward den 21. November eine Adresse (XXXIII. Abtheilung S. 99 f.) an den neuen Regenten eingegeben, und derselbe um Niedersetzung einer herr- und landschaftlichen Kommission gebeten, welcher jetzt die Arbeit aufgetragen werden sollte, die man bisher von den Ständen erwartet hatte. Für die gemeinschaftliche Arbeit mit königlichen Deputirten wird angeführt: Weil diese große Erfahrung mitbringen, die nur die obersten Behörden haben können — ein Eingeständniß, das auch wohl bei Abfassung eines Beschwerdenaufsatzes, der Organisation von Landständen und anderen Fällen, hätte vorschweben dürfen. — Weil aber „jeder Monat Verzug das Land empfindlich beschädige (warum hatte die Versammlung mit einer Arbeit von ihrer Seite so viele Monate gezaudert? ihr erstes Comité hatte sie den 13. Mai 1815, also vor achtzehn Monaten niedergesetzt); legten die Stände nur ein Comité-Gutachten über provisorische Mittel vor, das sie übrigens nicht zu dem ihrigen gemacht, und über dessen Objekt sie ihrer Seits noch jetzt keine Vorschläge zu Stande gebracht hatten. Nachdem nun der König am 6. December (XXXIII. Abth. S. 150) den Ständen zu erkennen gegeben, daß er dem Geheimenrathe die Prüfung des Entwurfs einer Verfassungsurkunde und des daraus hervorgegangenen Gegenentwurfs aufgetragen, und sie bis auf den 15. Januar 1817 vertagt hatte, ging die Versammlung auseinander. — Nach dieser so weitläufigen Darstellung, deren Gegenstand man verkennen würde, wenn man ihr den Zweck einer Vertheidigung von etwas Anderem, als von dem mit dem höchsten Interesse verknüpften Begriffe der Landstände gegen die ihm so unangemessene und doch so anmaßliche Wirklichkeit, die sich durch den Druck ihrer Verhandlungen dem Publikum geschildert und zur Beurtheilung hingestellt hat, unterlegen wollte, — ist nur noch das merkwürdige Endresultat anzuführen, das Schicksal dieser Ver-

sammlung nämlich, durch den ganzen Lauf ihres langen und theuren Zusammenseyns, ohnehin nicht eine Uebereinkunft mit dem Könige, aber auch nicht innerhalb ihrer selbst einen Beschluß über irgend einen Inhalt eines Verfassungsgegenstandes zuwege gebracht zu haben.

3. Recension von: „Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahâbharata; von W. v. Humboldt. Berlin, 1826."

(Jahrbücher f. wissensch. Kritik 1827. Nr. 7, 8, 181 — 188.)

Bei dem Gegenstand, über welchen der höchstverehrte Herr Verfasser das Publikum mit seinen Untersuchungen hat beschenken wollen, drängt sich zunächst die Bemerkung auf, daß der Ruhm der indischen Weisheit zu den ältesten Traditionen in der Geschichte gehört. Wo von den Quellen der Philosophie die Rede ist, wird nicht nur auf den Orient überhaupt, sondern ganz besonders auf Indien hingewiesen; die hohe Meinung von diesem Boden der Wissenschaft hat sich früh in bestimmtere Sagen, wie von einem Besuche, den Pythagoras auch dort gemacht habe, u. s. f. gefaßt; und zu allen Zeiten ist von indischer Religion und Philosophie gesprochen und erzählt worden. Nur seit Kurzem hat sich uns aber der Zugang zu den Quellen eröffnet, und mit jedem Fortschritte, der in dieser Kenntniß gemacht wird, zeigt sich alles Frühere Theils unbedeutend, Theils schief und unbrauchbar. So eine alte Welt Indien nach der allgemeinen Bekanntschaft der Europäer mit diesem Lande ist, so ist es eine eben erst entdeckte neue Welt für uns nach seiner Literatur, seinen Wissenschaften und Künsten. Die erste Freude der Entdeckung dieser Schätze

ließ es nicht zu, sie mit Ruhe und Maaß anzunehmen: William Jones, dem wir es hauptsächlich verdanken, sie uns aufgeschlossen zu haben, und Andere ihm nach, haben den Werth des Entdeckten besonders darein gesetzt, in demselben Theils die direkten Quellen, Theils neue Beglaubigungen der alten welthistorischen, sich auf Asien beziehenden Traditionen, so wie der weiter westlichen Sagen und Mythologien zu besitzen. Das Bekanntwerden aber mit Originalien selbst, die Aufdeckung ausdrücklichen weitläufigen Betrugs, den Kapitain Wilford's Eifer mosaischen Erzählungen, europäischen Vorstellungen und Kenntnissen, und Aufschlüssen über die asiatische Geschichte u. s. f. in der indischen Literatur nachzuspüren, von gefälligen Brahminen *) sich spielen ließ, hat darauf geführt, sich vor Allem an die Originalien und an das Studium der Eigenthümlichkeit indischer Ansichten und Vorstellungen zu halten.

*) Der Pandit, welchem Wilford ausdrücklich aufzugeben die Unvorsichtigkeit hatte, über Geschichten, die er demselben aus mosaischen, griechischen und anderen Grundlagen erzählte, Nachforschungen anzustellen, fand Alles, was der Kapitain wünschte, in den Werken, welche ihm dieser mit großen Kosten lieferte. Als derselbe die Falschheit der gemachten Auszüge zu entdecken anfing, verfälschte der Pandit die Manuskripte auf das Frechste, um sich herauszuziehen, setzte sich in die heftigsten Paroxysmen der Wuth, rief die Rache des Himmels mit den horribelsten Verwünschungen auf sich und seine Kinder herab, wenn die Auszüge nicht treu seyen. Er brachte zehn Brahminen herbei, die ihn nicht etwa nur zu vertheidigen, sondern bei Allem, was das Heiligste in ihrer Religion ist, auf die Richtigkeit der Auszüge zu schwören, bereit waren. Nachdem Wilford ihnen einen strengen Verweis über diese Prostitution ihres priesterlichen Charakters gegeben, gestattete er nicht, daß sie dazu fortgingen. Wilford's eigene Erzählung in Asiat. Researches T. VIII, p. 251. — Von Werken, welche die Früchte der mühsamsten, ehrenvollsten Anstrengungen sind, wie z. B. de Polier's Werk Mythologie des Indous, werden wir nun (es ist erst 1809 erschienen) Bedenken tragen, Gebrauch zu machen, da es auf Diktaten und mündlichen Angaben von Brahminen beruht, vollends da wir von Colebrooke wissen, welchen Verfälschungen und beliebigen Ueberarbeitungen und Einschaltungen selbst Werke, wie astronomische, die überdieß ihres Alterthums und der Autorität ihrer Verfasser wegen in hoher Verehrung stehen, ausgesetzt gewesen sind, und immer sind.

Es ist von selbst klar, daß unsere Kenntnisse nur durch solche Richtung wahrhaftig gefördert werden. In diesem Sinne hat Hr. v. Humboldt die berühmte Episode des Mahabharata behandelt, und unsere Einsicht in die indische Weise der Vorstellung von den höchsten Interessen des Geistes wesentlich bereichert. Wirkliche Belehrungen können nur hervorgehen aus der, in der vorliegenden Abhandlung offenbarten, seltenen Vereinigung von gründlicher Kenntniß der Original-Sprache, von vertrauter Bekanntschaft mit der Philosophie, und von der besonnenen Zurückhaltung, die über den strikten Sinn des Originals nicht hinausgeht, nichts Anderes und nicht mehr sieht, als genau darin ausgedrückt ist. In dem Vorhererwähnten ist unsere vollkommene Beistimmung zu der Erinnerung des Hrn. Verf. enthalten, welche derselbe in einer Vorbemerkung macht, daß es „schwerlich" (wir dürfen dieß zurückhaltende „schwerlich" wohl dreist in „gar nicht" verwandeln) ein anderes Mittel giebt, die mannigfaltigen Dunkelheiten aufzuklären, welche noch in der indischen Mythologie und Philosophie übrig bleiben, als jedes der Werke, die man als Haupt-Quellen derselben ansehen kann, einzeln zu excerpiren, und erst vollständig für sich abzuhandeln, ehe man Vergleichungen mit anderen anstellt. — „Nur eine solche Arbeit würde eine Grundlage abgeben, alle indischen philosophischen und mythologischen Systeme ohne Gefahr der Verwirrung mit einander vergleichen — zu können." Wer deßhalb auch aus neueren Schriftstellern, welche Quellen vor sich gehabt haben, über indische Religion, Kosmogonie, Theogonie, Mythologie u. s. f. sich zu unterrichten versucht, wird bald die Erfahrung machen, daß wenn er aus einem solchen Schriftsteller eine bestimmte Kenntniß der Grundzüge indischer Religion erworben zu haben meint, und nun an einen andern geht, er sich hier unter ganz anderen Namen, Vorstellungen, Geschichten u. s. f. befindet. Das hierdurch geschöpfte Mißtrauen muß sich in die Einsicht auflösen, daß man überall

nur partikulare Darstellungen vor sich gehabt, und nichts weniger als eine Kenntniß von allgemeiner indischer Lehre gewonnen hat. In so vielen deutschen Schriften, in welchen indische Religion und Philosophie ausdrücklich oder gelegentlich dargestellt sind, wie auch in den vielen Geschichten der Philosophie, wo sie ebenfalls aufgeführt zu werden pflegen, findet man eine aus irgend einem Schriftsteller geschöpfte partikulare Gestalt, für indische Religion und Philosophie überhaupt ausgegeben.

Aber das vorliegende Gedicht scheint insbesondere geeignet zu seyn, uns eine bestimmte Vorstellung von dem Allgemeinsten und Höchsten der indischen Religion zu gewähren. Es hat als Episode ausdrücklich eine doktrinelle Bestimmung, und ist damit freier von der wilden, enormen Phantasterei, die in der indischen Poesie herrscht, wenn sie erzählend ist, und uns die Thaten der Heroen und Götter, die Entstehung der Welt u. s. f. schildert. Doch ist auch in diesem Gedichte Vieles zu ertragen und abzuziehen, um sich das Interessante herausheben zu können. — Der große General-Gouverneur von Indien, Warren Hastings, dem wir vornehmlich die erste Bekanntschaft mit dem Ganzen dieses Gedichts wegen der Aufmunterung verdanken, für welche der erste Uebersetzer desselben, Wilkins, sich demselben verpflichtet erkennt, sagt in dem Vorworte vor der Uebersetzung von Wilkins, daß man, um das Verdienst einer solchen Produktion zu schätzen, alle aus der europäischen alten oder modernen Literatur geschöpften Regeln, alle Beziehungen auf solche Empfindungen oder Sitten, welche in unserem Denken und Handeln die eigenthümlichen Triebfedern sind, und ebenso alle Apellationen an unsere geoffenbarten Religions-Lehren und moralischen Pflichten, gänzlich ausschließen müsse. Dann fügt er weiter hinzu, jeder Leser müsse zum Voraus die Eigenschaften von Dunkelheit, Absurdität, barbarischen Gebräuchen und einer verdorbenen Moralität zugegeben haben. Wo dann das Gegentheil zum Vorschein komme, habe er das als reinen Gewinn zu betrachten, und es demselben als ein Verdienst zuzugestehen, das im Verhältniß mit der entgegengesetzten Erwartung stehe. Ohne eine solche Nachsicht in Anspruch zu nehmen, hätte er es schwerlich wagen dürfen, dieses Gedicht zur Herausgabe zu empfehlen. Hr. v. Humboldt hat uns durch die mühsame und sinnige Zusammenstellung der Grundgedanken, die in den achtzehn Gesängen des Werks ohne Ordnung enthalten sind, die Mühe jenes Abziehens erleichtert oder erspart; solcher Auszug enthebt uns insbesondere auch der Ermüdung, welche die tädiösen Wiederholungen der indischen Poesie hervorbringen.

Dieses Gedicht, eine Unterredung des Krischnas (Bhagavat ist, wie W. Hastings die ungelehrten Leser belehrt, und wofür auch ich ihm Dank weiß, einer der Namen Krischnas), hat in Indien den Ruhm, das Allgemeinste der indischen Religion vorzutragen. Hr. A. W. v. Schlegel in der Vorrede zu seiner Ausgabe (S. VIII) desselben bezeichnet es als carmen philosophicum, quo vix aliud ullum sapientiae et sanctitatis laude per totam Indiam celebratius exstat. Dasselbe bezeugt Wilkins in der Vorrede zu seiner Uebersetzung; er sagt, die Brahminen sehen es dafür an, daß es alle großen Mysterien ihrer Religion enthalte. — Es ist dieser Gesichtspunkt, aus welchem die folgenden Bemerkungen hervorgegangen sind. Die vorliegende Abhandlung, welche die Veranlassung dazu ist, indem sie uns die Grundlehren so bestimmt zusammenstellt, führt von selbst auf solche Betrachtung des Allgemeinsten, und gewährt die Leichtigkeit, dabei nur ihrer Anleitung folgen zu dürfen.

Ich führe zunächst die Situation des Gedichtes an, weil sie sogleich charakteristisch genug ist. Der Held Ardschunas, im Kriege mit seinen Verwandten, an der Spitze seines Heers, den Gott Krischnas zu seinem Wagenlenker, vor sich die zur Schlacht aufmarschirte feindliche Armee, und indem schon die Schlacht-Musik der Hörner, Muscheln, Trompeten, Pauken u. s. f. vom

Himmel zur Erde fürchterlich wiederhallt, schon Geschosse fliegen, geräth in zaghaften Kleinmuth, läßt Bogen und Pfeile fallen, und fragt Krischnas um Rath; das Gespräch, das hierdurch veranlaßt wird, giebt ein vollständiges philosophisches System in achtzehn Gesängen, welche die beiden Uebersetzer Lektionen benennen, und die das Bhagad-Gita heißen. — Solche Situation widerspricht freilich allen Vorstellungen, die wir Europäer vom Kriegführen und dem Augenblicke haben, wo zwei große Armeen schlagfertig einander gegenüber getreten sind, so wie allen unseren Forderungen an eine poetische Komposition, auch unseren Gewohnheiten, auf die Studier-Stube oder sonst wohin, gewiß wenigstens nicht in den Mund des Generals und seines Wagenlenkers in solcher Entscheidungsstunde, die Meditation und Darstellung eines vollständigen philosophischen Systems zu versetzen. — Dieser äußere Eingang bereitet uns darauf vor, daß wir auch über das Innere, die Religion und Moralität, ganz andere als uns gewöhnliche Vorstellungen zu erwarten haben.

Die großen Interessen unseres Geistes können im Allgemeinen unter die zwei Gesichtspunkte des *Theoretischen* und *Praktischen* gebracht werden. Nach diesen beiden Bestimmungen ordnet der philosophische Sinn des Hrn. Verf. die Lehren des Werks zusammen. Gemäß der Veranlassung der Unterredung wird das *praktische* Interesse zuerst betrachtet. Hier findet sich als Princip (S. 6) die Nothwendigkeit des *Verzichtens* auf die *Früchte* der Handlungen, auf alle Rücksicht des *Erfolgs* ausgesprochen. Nie, sagt Krischnas, sey die Würdigung des Werths des Handelns in die Früchte gesetzt; dieser *Gleichmuth* bezeichnet, wie der höchstverehrte Hr. Verf. mit Recht sagt, „unleugbar philosophisch eine an das Erhabene grenzende Seelenstimmung." Wir können darin die moralische Forderung, das Gute nur um seiner selbst, die Pflicht nur um der Pflicht willen zu thun, erkennen. Aber daß die Forderung solcher Gleich-

gültigkeit gegen den Erfolg zugleich eine große poetische Wirkung hervorbringe (ebendaselbst), dagegen etwa könnten sich Zweifel erheben, wenn man für poetische Charaktere mehr eine konkrete Individualität, die Richtung ihrer ganzen Intensität auf ihre Zwecke und deren Verwirklichung zu fodern, und nur in dieser Einigkeit ihrer Willenskraft mit den Interessen, welche sie behaupten, poetische Lebendigkeit und damit große poetische Wirkung zu sehen geneigt seyn möchte.

Außer diesem großen moralischen Sinne entsteht für das praktische Interesse aber sogleich das Bedürfniß, zu wissen, welche Zwecke sich das Handeln zu setzen, welche Pflichten es zu vollbringen, oder bei irgend einem von der Willkür und den Umständen bestimmten Interesse zu respektiren habe. Auf diesen Gesichtspunkt erlaube ich mir episodischer Weise die Aufmerksamkeit zu richten, weil jenes indische Princip gleich der neuern Moral für sich noch nicht zu weiterer Bestimmtheit führt, und aus ihm selbst keine sittlichen Pflichten hervorgehen können. Man kann solche Bestimmungen des Handelns in der Veranlassung des ganzen Gedichts zu finden erwarten, und nur hierauf soll sich das Aufsuchen zunächst beschränken; weiterhin ist das Verhältniß von Pflicht und vom Handeln überhaupt zur Yoga-Lehre in Betracht zu ziehen. — Daß der Krieg des Ardschunas, den er gegen seine Verwandte unternommen, gerecht ist, haben wir etwa vorauszusetzen; es tritt nicht in den Kreis des Bhagavad-Gita ein, das Princip dieses Rechts näher zu erläutern. Der Zweifel aber, der den Ardschunas befällt, im Augenblicke, wo die Schlacht beginnen soll, entsteht eben dadurch, daß es seine und seines Heeres Verwandte sind, die er bekämpfen soll, und die genau aufgezählt werden, — Lehrer, Väter, Söhne, ingleichen Großväter, Oheime, Schwiegerväter, Neffen, Schwäger und Agnaten. — Ob nun dieser Zweifel eine *sittliche* Bestimmung, wie es uns zunächst scheinen muß, enthalte, dieß muß von der Art des Werths abhängen, welcher von des Indiers Ardschunas Sinne

auf das Familienband gelegt wird. Für den moralischen Sinn der Europäer ist das Gefühl dieses Bandes das Sittliche selbst, so daß die Familienliebe als solche das Erschöpfende des Sittlichen ist, und dieses allein darin besteht, daß alle auf das Familienverhältniß sich beziehenden Empfindungen der Ehrfurcht, des Gehorsams, der Freundschaft u. s. f., so wie die daraus hervorgehenden Handlungen jene Liebe zu ihrer Grundlage, und zum für sich genügenden Ausgangspunkte haben. Nun zeigt sich aber, daß es nicht diese moralische Empfindung ist, welche in dem Helden den Widerwillen, die Verwandten auf die Schlachtbank zu bringen, veranlaßt. Wir würden in Verbrechen verfallen, sagt er, wenn wir jene Räuber (Wilkins: Tyrannen) tödteten; nicht als ob das Tödten derselben als Anverwandter (die Lehrer immer mit eingeschlossen) das Verbrechen wäre; das Verbrechen läge nur in der Folge, in dieser nämlich, daß durch die Ausrottung der Geschlechter die sacra gentilitia, — die einer Familie zur Pflicht gemachten und religiösen Handlungen zu Grunde gingen. Wenn dieß erfolgt, so wächst die Gottlosigkeit durch den ganzen Stamm (— dieß ist für uns etwas zu inkohärent, indem etliche Worte vorher die Ausrottung des Stammes angenommen war —). Dadurch werden die edeln Frauen — von dem Stamme können nur die Männer, da nur sie sich in der Schlacht befinden, zunächst umkommen — verdorben, und es entsteht daraus die Varna-sankara, die Vermischung der Kasten (the spurious brood). Das Verschwinden aber des Kastenunterschiedes bringt die, welche an dem Untergange des Stammes schuld sind, und den Stamm selbst in's ewige Verderben (Schlegel: inferis mancipant, Wilkins: provideth Hell for those etc.), denn die Vorältern stürzen aus den Himmeln herab, weil sie der Kuchen und des Wassers fürder entbehren; — die Opfer nämlich nicht mehr erhalten, indem ihre Nachkommen die Reinheit des Stammes nicht bewahrt haben; — Nachkommen, wird zugegeben, können

die Vorältern immer noch haben, von denselben könnten sie also auch Opfer bekommen, allein diese Opfer würden ihnen ungedeihlich seyn, weil sie von einer Bastard-Brut gebracht wären, und so unterbleiben sie von selbst. — Wie Wilkins angiebt (in den Noten zu S. 32), werden die Kuchen nach Verordnung der Veda's den Manen bis in die dritte Generation gebracht, am Tage jedes Neumonds, die Wasser-Libation aber täglich. *) Erhalten die Verstorbenen keine solche Opfer, so sind sie zu dem Loose verurtheilt, in unreinen Bestien wiedergeboren zu werden.

Was hieraus für das Interesse eines praktischen Princips hervorgeht, ist, wie wir sehen, daß zwar das Gefühl des Familienbandes als Grundlage erscheint, aber daß dessen Werth nicht als Familienliebe, und hiermit nicht als moralische Bestimmung gehalten ist. Das Gefühl dieses Bandes haben auch die Thiere; im Menschen wird es zugleich geistig, aber sittlich, nur insofern es in seiner Reinheit erhalten, oder vielmehr zu seiner Reinheit als Liebe ausgebildet, und, wie vorhin bemerkt, diese Liebe als Grundlage festgehalten wird. Hier wird vielmehr der Werth auf die Verwandlung dieses Bandes in einen abergläubischen Zusammenhang gesetzt, in einen zugleich unmoralischen Glauben an die Abhängigkeit des Schicksals der Seele nach dem Tode, von den Kuchen und Wassersprengungen der Verwandten, und zwar solcher, welche dem Kastenunterschiede treu geblieben sind.

So haben wir uns auch nicht durch den ersten guten Anschein täuschen zu lassen, wenn wir in der Auseinandersetzung, die Ardschunas von seinen Zweifeln macht, sogleich auf Sätze

*) Das Ausführlichere über diese Todtenopfer ist bei Gans Erbrecht in weltgeschichtlicher Entwickelung I. Bd. S. 9 ff. zu finden, wo überhaupt die Natur der indischen Ehe und des Familienbandes dargestellt wird; die Vaterschaft hat das Interesse, Kinder als Werkzeuge für die Abtragung der Schuld des Todtenopfers an die Vorfahren zu erhalten; S. 247. Die ausschweifenden Weisen, zu diesem Behuf Kinder zu bekommen, werden S. 78 f. angeführt. Auch ist S. 90 angeführt, daß die oben mit den Verwandten aufgeführten Lehrer beim Mangel anderer Anverwandten als Erben eintreten.

ſtoßen, in denen wir die Religion ganz hoch geſtellt finden. Der ſchon oben angeführte Satz, nach der Schlegel'ſchen Ueberſetzung (S. 132) religione deleta per omnem stirpem gliscit impietas, klingt nach unſerem europäiſchen Sinne ſo im Allgemeinen genommen ſehr gut. Nach den gemachten Bemerkungen aber heißt religio Kuchenopfer und Waſſerſprengungen, und die impietas heißt Theils das Unterbleiben von ſolchen Ceremonien, Theils das Heirathen in niedrigere Kaſten; — ein Gehalt, vor dem wir weder religiöſe noch moraliſche Achtung haben. — In der ind. Bibl. Bd. II, H. 2 beſtimmt Hr. v. H. das, was hier impietas lautet, näher zur Bedeutung von vernichtetem Rechte. — Der Dichter hat ſich hierin noch nicht über den gemeinen indiſchen Aberglauben zu einer ſittlichen, wahrhaft religiöſen oder philoſophiſchen Beſtimmung erhoben.

Sehen wir nun, was Kriſchnas auf die Bedenklichkeiten des Ardſchunas erwiedert. Das Nächſte iſt, daß er dieſe Unluſt zum Kampf Schwäche, eine unwürdige Feigheit nennt, aus der er ſich ermannen ſolle. In Wilkins Ueberſetzung liegt eine ausdrücklichere Erinnerung an die Pflicht (wie derſelbe erläutert: des Soldaten gegenüber den allgemeinen moraliſchen Pflichten). Wenn die moraliſche Kolliſion auch nicht beſtimmter durch den Ausdruck hervorgehoben iſt, ſo iſt ſie doch vorhanden, und für die Auflöſung iſt jenes bloße Schmälen Kriſchnas nicht befriedigend; auch genügt es dem Ardſchunas nicht, der vielmehr nur das ſchon Geſagte wiederholt, und bei ſeinem Entſchluſſe, ſich nicht zu ſchlagen, beharrt.

Nun fängt Kriſchnas an, die höhere, Alles überfliegende Metaphyſik loszulegen, welche einer Seits über das Handeln ganz hinaus zum reinen Anſchauen oder Erkennen, und damit in das Innerſte des indiſchen Geiſtes übergeht, anderer Seits die höhere Kolliſion zwiſchen dieſer Abſtraktion und dem Praktiſchen, und damit das Intereſſe herbeiführt, ſich um die Art umzuſehen, wie dieſe Kolliſion vermittelt und aufgelöſt ſey.

Das Nächſte jedoch, was Kriſchnas entgegnet, führt nicht ſogleich zu jener Höhe fort, der metaphyſiſche Anfang führt zunächſt nur auf gewöhnliche populare Vorſtellungen. Kriſchnas ſagt, daß Ardſchunas zwar weiſe Reden führe, aber die Weiſen weder die Todten noch die Lebendigen betrauern. „Weder ich, Kriſchnas, bin jemals nicht geweſen, noch du, noch alle dieſe Könige der Sterblichen, noch iſt es jemals in Zukunft, daß wir nicht ſeyn werden. — Dieſe Leiber, welche von der unveränderlichen, unzerſtörbaren und unendlichen Seele belebt ſind, werden hinfällig genannt; darum kämpfe, Ardſchunas! — Wie kann der Menſch, der weiß, daß die Seele unſterblich iſt, meinen, daß er ſie tödten laſſen, oder tödten könne? wie kannſt du dazu kommen, ſie zu beklagen? Wenn du aber auch glaubſt, daß die Seele entſtanden ſey, und daß ſie wieder ſterben werde; ſo kannſt du auch ſo nicht um ſie klagen; denn dem, was geboren, iſt der Tod gewiß, und dem, was geſtorben, die Geburt; über das Unvermeidliche mußt du daher dir keinen Kummer machen!" — Eine moraliſche Beſtimmung, die wir ſuchen, iſt hierin nicht wohl zu ſehen. Es iſt daſſelbe, was wir ſonſt leſen: „Freund, es ſind ſterbliche Menſchen, ſterbliche Menſchen! die du zu tödten im Begriffe biſt; die Seele aber wirſt du nicht tödten, denn ſie kann nicht getödtet werden." Wir finden ohne Zweifel, daß, was zu viel beweiſt (— aus dem Tödten überhaupt wird in ſolcher Vorſtellung nicht viel gemacht —), gar nichts beweiſt.

Dann fährt Kriſchnas fort: „Eingedenk der Pflichten deiner beſondern Kaſte, geziemt dir, nicht zu zagen; für einen Kſchatria giebt es nichts Höheres als Krieg." Bei Schlegel heißt es dort: proprii officii memorem etc., und hier legitimo bello melius quidquam militi evenire nequit, ſo auch in der Folge. Europäer, die dieß leſen, nehmen es ohne Zweifel in dem Sinne der Pflicht des Soldaten als eines ſolchen; ſo haben dieſe Aufrufungen einen moraliſchen Sinn für ſie, wenn ſie ſich nicht

erinnern, daß in Indien Stand und Pflicht eines Soldaten nicht eine Sache für sich, sondern an die Kaste gebunden und beschränkt ist. Wilkins giebt in seiner Uebersetzung die bestimmteren Ausdrücke: the duties of thy particular tribe: und: a soldier of the Kshatree tribe hath no duty superior to fighting. Die allgemeinen Ausdrücke, proprium officium und milites, wie vorhin religio und impietas, versetzen uns zunächst nur in europäische Vorstellung, sie benehmen dem Inhalt seine Farbe, veranlassen zu leicht, daß wir uns über die eigenthümliche Bedeutung täuschen, und die Sätze für etwas Besseres nehmen, als sie in der That sagen. — In dem eben Angeführten liegt ebensowenig das, was wir Pflicht nennen, d. h. sittliche Bestimmung, — sondern nur Naturbestimmung zu Grunde. — Weiter hält Krischnas dem Ardschunas noch die Schande vor, in die er sich bei Freund und Feind stürzen würde, — ein passendes, doch für sich formelles Motiv, indem es immer darauf ankommt, worein die Ehre und Schande gesetzt wird.

Aber Krischnas setzt dann hinzu, daß dieß, was er hier dem Ardschunas vorgehalten, nach der Sanc'hya-Weise gesprochen sey, daß er nun aber nach der Yoga-Weise sprechen werde. Hiermit eröffnet sich erst das ganz andere Feld indischer Betrachtungsweise. Die Zusammenstellung, die Erläuterungen und Aufschlüsse, welche uns über diese hervorstechendste Seite des Gedichts der höchstverehrte Hr. Verf. aus seinem tiefen Sinne und dem Schatze seiner Gelehrsamkeit giebt, sind von vorzüglichem Interesse. Der höhere Schwung, oder vielmehr die erhabenste Tiefe, welche sich hier aufthut, führt uns sogleich über den europäischen Gegensatz, mit welchem wir diese Darstellung eröffnet, von dem Praktischen und Theoretischen hinaus, das Handeln wird vom Erkennen oder vielmehr von der abstrakten Vertiefung des Bewußtseyns in sich absorbirt. Auch Religion und Philosophie fließen hier so in einander, daß sie zunächst ununterscheidbar scheinen. So hat der Hr. Verf. gleich von

Anfang den Inhalt des Gedichts, wie oben angegeben, ein vollständiges philosophisches System genannt. Es macht überhaupt in der Geschichte der Philosophie eine bedeutende Schwierigkeit und Verlegenheit aus, insbesondere in den älteren Perioden der Bildung eines Volkes, eine Grenze zwischen den Weisen des Bewußtseyns, denen gemeinschaftlich das Höchste und darum Geistigste, nur im Gedanken seinen Wohnsitz Habende, Gegenstand ist, zu bestimmen, und eine Eigenthümlichkeit auszufinden, vermöge deren solcher Inhalt nur der einen oder der andern Region angehörte. Für die indische Bildung ist uns nun endlich eine solche Unterscheidung möglich geworden durch die auch von dem Hrn. Verf. öfters angeführten Auszüge, welche Colebrooke aus eigentlich philosophischen Werken der Indier in den Transactions of the R. Asiatic Society Vol. I dem europäischen Publikum gegeben hat, und die zu den schätzenswerthesten Bereicherungen gehören, welche unsere Kenntniß auf diesem Felde erhalten konnte.

Bei den philosophischen Systemen zeigt es sich gleichfalls, daß, wie hier im Gedicht, Sanc'hya-Lehre und Yoga-Lehre eine Grundunterscheidung zwischen denselben ausmacht; obgleich Sanc'hya zunächst als eine allgemeinere Bestimmung (bei Colebrooke) erscheint, unter welche hiermit auch die Yoga-Lehre befaßt wird; so ist doch die Unterschiedenheit des Inhalts vornehmlich an jene Verschiedenheit des Ausdrucks geknüpft. — Was zunächst Sanc'hya betrifft, so führe ich aus Colebrooke an, daß ein System der Philosophie so genannt werde, in welchem die Präcision des Zählens oder Rechnens in der Aufzählung seiner Principien beobachtet werde; — Sanc'hya heiße eine Zahl. In der That zeigen sich die philosophischen Systeme, mit denen er uns bekannt macht, vornehmlich als Aufzählungen von den Anzahlen der Gegenstände, Elemente, Kategorien u. s. f., welche jedes System annimmt, und welche so nacheinander vorgetragen, dann für sich näher erläutert und bestimmt werden

Das Wort, von welchem Sanc'hya herkomme, bedeute überhaupt Raisonniren oder Nachdenken (reasoning or deliberation); wie denn auch Hr. v. H. in den Bemerkungen, welche er über die Kritik des Herrn Langlois von der schlegel'schen Ausgabe und Uebersetzung des Bhagavad-Gita, in der indischen Bibliothek gegeben, daselbst II. Bd. 2 H. S. 236 die Sanc'hya-Lehre eben dahin bestimmt, daß in ihr das raisonnirende und philosophirende Nachdenken rege sey.

Was vorhin in Rücksicht auf moralische Bestimmungen ausgehoben worden, zeigte sich als sehr unbedeutend, und wir würden dergleichen als populaire, ganz gewöhnliche Motive charakterisiren. Wenn nun das Uebrige das Interessantere ist, und, wie Herr von Humboldt S. 32 heraushebt, Krischnas darin sichtlich bei dem Yoga stehen bleibt; so ist jedoch einer Seits gleich zu bemerken, daß auf dem höchsten indischen Standpunkte, wie dieß auch im Bhagavad-Gita in der 5. Lekt. 5 Sl. ausgesprochen ist, dieser Unterschied verschwindet, beide Weisen Ein Ziel haben und: Unam eandemque esse disciplinam rationalem (Sanc'hya-Sastra) et devotionem (Yoga-Sastra) qui cernit, is vere cernit (schlegel'sche Uebersetzung). Anderer Seits kann erinnert werden, daß, so sehr in diesem letzten Ziel indische Religion und Philosophie übereinkommen, doch die Ausbildung dieses Einen Zieles und wesentlich des Weges zu diesem Ziele, wie sie durch und für den Gedanken zu Stande gebracht worden, so zu dem Unterschiede von der religiösen Gestalt gediehen ist, daß sie sehr wohl den Namen der Philosophie verdient. Vollends zeigt sich der Weg, den die Philosophie vorzeichnet, eigenthümlich und würdig, wenn man ihn mit dem Wege vergleicht, welchen die indische Religion Theils vorschreibt, Theils wenn sie selbst den höheren Schwung zu dem Yoga-Sinne nimmt, noch gleichsam vermengungsweise zuläßt. So würde man der indischen Philosophie, welche Sanc'hya-Lehre ist, höchst Unrecht thun, wenn man sich ein Urtheil über sie und

ihre Weise aus dem, was nach Obigem in dem Bhagavad-Gita Sanc'hya-Lehre heißt, und was über die gemeinen, populär-religiösen Vorstellungen nicht hinausgeht, machen wollte.

Für eine kurze Bestimmung der Yoga-Lehre können wir am zweckmäßigsten gleichfalls anführen, was Hr. v. H. (ind. Bibl. a. a. O.) von ihr angiebt, daß in ihr nämlich dasjenige Nachdenken (wenn es etwa noch so heißen kann) rege sey, welches ohne Raisonnement durch eine Vertiefung zur unmittelbaren Anschauung der Wahrheit, ja zur Vereinigung mit der Urwahrheit selbst gelangen will. Aus den Darstellungen des Hrn. Verf. dasjenige zu entnehmen, was sich in dieser Yoga-Richtung für die Bestimmung von Gott, so wie für das Verhältniß des Menschen zu Gott, ferner dann auch wieder für den Gesichtspunkt des Handelns und der Sittlichkeit ergiebt, — soll das Geschäft eines zweiten Artikels seyn.

Nachdem im vorstehenden Artikel die gelehrte Arbeit des höchstverehrten Hrn. Verfassers dazu benutzt worden, zu versuchen, das herauszuheben, was aus diesem berühmten Gedichte sich für die sittlichen Bestimmungen der Indier ergebe; so soll aus der Zusammenstellung und den Aufklärungen, welche uns diese höchst schätzbare Darstellung über die religiöse Ansicht dieses Volkes gewährt, der Vortheil gezogen werden, einige Grundbestimmungen derselben in Betracht zu ziehen und Rechenschaft über diese zu geben. Die Aufschlüsse, welche wir in den vorliegenden Vorlesungen erhalten, sind um so interessanter, als sie nicht irgend eine partikulare Seite der unendlich viel gestalteten indischen Mythologie behandeln, sondern sich vornehmlich mit der Yoga-Lehre, dem Innersten der Religion dieses Volkes beschäftigen, worin ebenso sehr die Natur seiner Religiosität als seines höchsten Begriffes von Gott enthalten ist. Diese Lehre ist die Grundvorstellung, welche durch das ganze Gedicht herrschend ist und geltend gemacht wird.

Sogleich ist zu bemerken, daß der Ausdruck Yoga-Lehre

nicht das Mißverständniß veranlassen darf, als ob Yoga eine Wissenschaft, ein entwickeltes System sey. Es ist damit nur eine Lehre in dem Sinne gemeint, wie man etwa von der mystischen Lehre spricht, um einen Standpunkt zu bezeichnen, der, als Lehre betrachtet, nur etliche wenige Behauptungen und Versicherungen enthält, und vornehmlich erbauend, zur geforderten Erhebung ermahnend und aufregend ist. Es ist dieß mit ein Grund, warum, wie Hr. v. H. S. 33 anführt, diese Lehre eine Geheimlehre ist; sie kann ihrer Natur nach nicht objektiv seyn, denn sie hat keinen entwickelten, in den Boden des Beweisens eintretenden Inhalt. Die höchste Lehre in Indien, die Vedas, sind aber dort auch äußerlich ein Geheimniß; die Brahminen sind eigentlich im ausschließenden Recht des Lesens dieser Bücher, das für die anderen Kasten nur etwas Tolerirtes ist. Die großen Gedichte Ramayana und Mahabharata scheinen dagegen die Bestimmung zu haben, auch diesem aus dem Eigenthume der Brahminen ausgeschlossenen Theile der Nation die religiösen Kenntnisse zu gewähren, die derselbe freilich nur bis zu einem gewissen Grade und in dem Sinne zu benutzen fähig ist, um welchen sich die ganze Yoga-Lehre dreht.

Hr. v. H. führt ebendaselbst an, daß Colebrooke in seinen Auszügen aus den philosophischen Systemen der Indier (Transactions of the R. Asiatic Society, Vol. I) von dem Werke Patandschali's (eines mythologisch erscheinenden Wesens), das die Yoga-Lehre enthält, nur kurze Andeutungen gebe, so daß sich nicht beurtheilen lasse, in wie fern das, was Krischna in der Bhagavad-Gita vorträgt, damit übereinstimme. Die special topics, deren Colebrooke erwähnt, auf welche sich die Meditation in dem genannten Werke ausdehne, mögen wohl Eigenthümliches enthalten; allein es läßt sich nicht zweifeln, daß wenigstens die Natur dessen, was Yoga heißt, und das letzte Ziel, welches sich darin vorgesetzt ist, der Hauptsache nach auf dieselbe Weise in beiden Darstellungen

vorgestellt werde. Schon der von jenem sorgfältigen Gelehrten angegebene Inhalt der 4 Kapitel der Yoga-Sutras des Patandschali, so wie einige weitere Anführungen, die derselbe daraus macht, lassen dieß schließen, und wir werden auch die besonderen Gesichtspunkte, die der Gegenstand jener Kapitel sind, in dem Inhalte der Gita finden. Ich will sie kurz angeben; das erste der Kapitel (padu), sagt Colebrooke, handelt von der Beschauung (contemplation), das zweite von den Mitteln, sie zu erlangen; das dritte von der Uebung übernatürlicher Macht (exercice of transcendent power, vibhuti), das vierte von der Abstraktion oder geistigen Isolirung. Daß Colebrooke von den special topics der Patandschali-Lehre nichts Näheres anführt, während er von den anderen Lehren sehr ausführliche und bestimmte Auszüge giebt, hat wohl seinen guten Grund; es ist nicht zu vermuthen, vielmehr scheint es der Natur der Sache nach eher unmöglich, daß viele andere als uns fremdartige, wilde, abergläubische Dinge, die mit Wissenschaftlichkeit nichts zu thun haben, zu berichten gewesen wären. Auch die Sanc'hya selbst, welche wesentlich von der Patandschali-Lehre verschieden ist, kommt in ihrem letzten und einzigen Zwecke mit dieser überein und ist darin Yoga-Lehre. Nur der Weg weicht von einander ab, in dem die Sanc'hya ausdrücklich durch die denkende Betrachtung der besonderen Gegenstände und der Kategorien der Natur wie des Geistes zu jenem Ziel fortzuschreiten anweist, die eigentliche Yoga-Lehre des Patandschali dagegen ohne solche Vermittelung gewaltsam und auf einmal in diesen Mittelpunkt sich zu versetzen treibt. Ausdrücklich macht Colebrooke den Anfang der Exposition der Sanc'hya damit, zu sagen, daß der anerkannte Zweck aller Schulen, der theistischen (worunter die Patandschali-Lehre gehört), der atheistischen und mythologischen, wie anderer philosophischen Systeme der Indier, dieser ist, die Mittel zu lehren, durch welche ewige Seligkeit erlangt werden könne, nach dem Tode oder vor demselben.

Von den Vedas führt Colebrooke dabei nur eine Stelle in dieser Beziehung an; von der Vedanta (der Theologie der Vedas als ihrem raisonnirenden Theile) sagt er, ihr ganzer Zweck sey, eine Erkenntniß zu lehren, durch welche die Befreiung von der Metempsychose erreicht werde, und dieß als das große Ziel einzuschärfen, das durch die in jener Theologie angegebenen Mittel zu erlangen sey. Bestimmter giebt derselbe anderwärts (Asiat. Res. IX, p. 289) an, die Anhänger der Vedas glauben, daß die menschliche Seele nicht nur einer vollkommenen Einheit mit dem göttlichen Wesen fähig sey, und diese durch die Erkenntniß Gottes, wie sie von den Vedas gelehrt wird, erreiche, sondern daß wie sie auch angedeutet haben, durch dieses Mittel die besondere Seele Gott werde, selbst bis zur wirklichen Erlangung der obersten Macht. Sogar in den Aphorismen von Nyaya der Philosophie des Gotama, von welcher Colebrooke im zweiten Aufsatze über die indische Philosophie (Transact. of the R. Asiatic Society Vol. I, P. 1) einen ausführlichen Auszug giebt, — einer ziemlich trockenen formellen Logik, die der Gegenstand einer unendlichen Menge von Kommentarien in Indien geworden sey, — werde dieselbe Belohnung einer vollkommenen Kenntniß dieser philosophischen Wissenschaft verheißen. Wir dürfen daher mit Recht das, was Yoga heißt, für den allgemeinen Mittelpunkt indischer Religion und Philosophie betrachten.

Was nun Yoga ist, setzt der Hr. Verf. S. 33 sowohl etymologisch als in dem weitern Sinne auseinander; auch in der indischen Bibliothek Bd. II, H. 2, S. 248 ff. finden sich interessante Erörterungen sowohl von Hrn. v. H. als auch von Hrn. v. Schlegel über die Schwierigkeit der Uebersetzung eines solchen Wortes. Yoga wird also (S. 33) beschrieben als die beharrliche Richtung des Gemüths auf die Gottheit, wodurch es sich von allen anderen Gegenständen, selbst von dem innern Gedanken zurückzieht, jede Bewegung und Körperverrichtung möglichst

hemmt, sich allein und ausschließend in das Wesen der Gottheit versenkt, und sich mit demselben zu verbinden strebt. Hr. v. H. übersetzt das Wort durch Vertiefung, indem die Insichgekehrtheit das auffallendste Merkmal des im Yoga begriffenen Menschen bleibe und darin auch die eigene mystische Gemüthsstimmung eines solchen liege; obgleich jede Uebertragung eines aus ganz eigenthümlicher Ansicht entspringenden Ausdrucks einer Sprache durch ein einzelnes Wort einer andern mangelhaft bleibe. Letztere Bemerkung enthält wohl die Rechtfertigung des Hrn. v. Schlegel, der Yoga vornehmlich mit devotio übersetzt, wie es auch Langlois und Wilkins mit devotion (ind. Bibl. a. a. O. S. 250) geben; sonst gebraucht Hr. v. Schl. applicatio, destinatio, exercitatio, wo der Sinn etwa nicht so specifisch zu seyn scheint. Der Hr. v. H. macht daselbst jedoch den Uebelstand bemerklich, daß dem Leser bei allen diesen verschiedenen Ausdrücken der ursprüngliche allgemeine Begriff dieses Worts fehle, durch den man erst die einzelnen Anwendungen, jede in ihrer Eigenthümlichkeit, wahrhaft fassen könne, in welche Bemerkungen Hr. v. Schl. mit seiner vollen Kenntniß der Schwierigkeiten des Uebersetzens, und im tiefen Gefühle der Uebersetzerleiden einstimmt. Es widerstreitet gewiß geradezu der Natur der Sache, die Forderung zu machen, daß ein Ausdruck der Sprache eines Volkes, das gegen uns eine eigenthümliche Sinnesart und Bildung hat, wenn solcher Ausdruck nicht unmittelbar sinnliche Gegenstände, wie Sonne, Meer, Baum, Rose u. s. f, sondern einen geistigen Gehalt betrifft, mit einem Ausdruck unserer Sprache wieder gegeben werde, welcher jenem in seiner vollen Bestimmtheit entspreche. Ein Wort unserer Sprache giebt uns unsere bestimmte Vorstellung von solchem Gegenstande, und eben damit nicht die des andern Volkes, das nicht nur eine andere Sprache, sondern andere Vorstellungen hat. Da der Geist das Gemeinsame aller Völker ist, und wenn die Bildung desselben zugleich vorausgesetzt wird; so kann

sich die Verschiedenheit nur um das Verhältniß eines Inhalts nach seiner Gattung und deren Bestimmungen, den Arten, drehen. In einer Sprache sind für viele, gewiß nicht für alle Bestimmtheiten besondere Ausdrücke vorhanden, jedoch etwa nicht für das sie befassende, allgemeine Subjekt, oder aber für dieses, und zwar daß der Ausdruck entweder auf das Allgemeine eingeschränkt, oder auch für den Sinn einer besondern Art geläufig ist; — so enthält die Zeit sowohl die leere als die erfüllte und die rechte Zeit; darum muß aber tempus doch oft durch: Umstände, übersetzt werden. Was wir in den Wörterbüchern als verschiedene Bedeutungen eines Wortes angeführt finden, sind meisten Theils Bestimmtheiten einer und derselben Grundlage. Wenn auch, wie Herr von Schlegel (ind. Biblioth. II. Bd. 2 H. S. 257) sagt, die europäischen Völker in Absicht auf die Sprachen, Geschmack, gesellige und wissenschaftliche Bildung Eine große Familie ausmachen; so geht die Verschiedenheit ihrer Sprachen dennoch zu der angegebenen Abweichung fort, und macht an einem Uebersetzer die Eigenschaften nothwendig, welche allein der Schwierigkeit auf eine Weise abhelfen können, wie Hr. v. Schl. es in den mannigfaltigsten Proben geleistet, gebildeten Takt und geistreiches Talent.

Hr. v. H. bemerkt (ebendas. S. 250) gegen die französische Uebersetzung des Ausdrucks Yoga mit devotion und die lateinische mit devotio, daß sie die Eigenthümlichkeit der Yoga nicht bezeichnen; in der That drücken sie nicht die allgemeine Bestimmung für sich, und sie nur in einer Modifikation aus, die nicht im Yoga enthalten ist. Der deutsche Ausdruck Vertiefung, dessen sich der höchstverehrte Hr. Verf. bedient, zeigt sich sogleich als bedeutend und passend; er drückt die allgemeine Bestimmtheit aus, welche Yoga überhaupt bedeutet, und für die (S. 41) destinatio, applicatio paßt. Yoga aber hat insbesondere die eigenthümliche Bedeutung, welche für die Kenntniß

des Ausgezeichneten der indischen Religionen das Interessante ist. Wilkins (S. 140 seiner Uebersetzung in den Anmerk.) sagt nach der Erwähnung der unmittelbaren und der allgemeinen Bedeutung von junction und bodily or mental application, daß es in der Bhagavad-Gita is generally used as a theological term, to express the application of the mind in spiritual things, and the performance of religious ceremonies. Diese specifische Bedeutung zeigt sich hiermit im Ausdrucke der allgemeinen Grundlage die überwiegende zu seyn. Unsere Sprache kann nicht wohl ein Wort besitzen, welches solcher Bestimmung entspräche, weil die Sache nicht in unserer Bildung und Religion liegt. Der passende Ausdruck Vertiefung geht darum gleichfalls nicht so weit; Yoga in jener Eigenthümlichkeit ist weder Vertiefung in einen Gegenstand überhaupt, wie man sich in die Anschauung eines Gemäldes, oder in einen wissenschaftlichen Gegenstand vertieft, noch Vertiefung des Menschen in sich selbst, d. i. in seinen konkreten Geist, in die Empfindungen oder Wünsche desselben u. s. f. Yoga ist vielmehr eine Vertiefung ohne allen Inhalt, ein Aufgeben jeder Aufmerksamkeit auf äußere Gegenstände, der Geschäftigkeit der Sinne ebenso sehr als das Schweigen jeder innern Empfindung eines Wunsches oder einer Hoffnung oder Furcht, die Stille aller Neigungen und Leidenschaften wie die Abwesenheit aller Bilder, Vorstellungen und aller bestimmten Gedanken. Insofern diese Erhebung nur als ein momentaner Zustand betrachtet wird, würden wir ihn Andacht nennen können; allein unsere Andacht kommt aus einem konkreten Geiste und ist an einen inhaltsvollen Gott gerichtet; ist inhaltsvolles Gebet, eine erfüllte Bewegung des religiösen Gemüths. Die Yoga *) könnte man darum nur abstrakte Andacht nennen, weil sie

*) Es mag erlaubt seyn, die Yoga zu sagen im Sinne des deutschen femininen Artikels, mit dem Qualitäten bezeichnet zu werden pflegen.

sich nur in die vollkommene Inhaltslosigkeit des Subjekts und des Gegenstandes, und damit zur Bewußtlosigkeit hinsteigert.

Um zum Bestimmten überzugehen, so ist sogleich zu bemerken, daß diese Abstraktion nicht als eine vorübergehende Spannung verstanden, sondern, wie die Andacht zur Frömmigkeit überhaupt werden soll, als habituelle Stimmung und Charakter des Geistes gefordert wird. Der Weg zu diesem konstanten Versenktseyn des Geistes hat verschiedene Stufen und damit verschiedene Werthe. Aus Tausenden von Sterblichen strebt kaum Einer nach Vollendung, und von den Strebenden und Vollendeten ist kaum Einer, der mich vollkommen kennt, sagt Krischna Bhag. VII, 3. Die untergeordneten Vollendungen (denn so muß man nach dem eben angeführten Ausspruch reden) zu bezeichnen und ihren Werth unter den der höchsten Vollendung zu setzen, macht einen Hauptinhalt der Bhagavad-Gita aus. Der Vortrag fällt jedoch vornehmlich immer in die Wiederholung des allgemeinen Gebots, sich in Krischna zu versenken, zurück; die Mühe, die Hr. v. H. übernommen, das Verwandte, im Gedicht so sehr Zerstreute, zusammen zu stellen, erleichtert es, diesen Unterschieden nachgehen zu können.

Daß die Richtung des Geistes auf Krischna den Charakter durchdrungen habe, wird sogleich zu der Gleichgültigkeit gegen die Früchte der Handlungen gefordert, von welcher im ersten Artikel gesprochen worden, und die in den ersten Lektionen des Gedichts vornehmlich eingeschärft wird; s. Hr. v. H. S. 5 ff. Diese Verzichtleistung auf den Erfolg ist nicht ein Enthalten vom Handeln selbst, setzt dasselbe vielmehr voraus. Jene Verzichtleistung wird aber XII, 11 als die niedrigste Stufe der Vollendung ausgesprochen. Wenn du, sagt Krischna daselbst, nicht einmal das Vorhergehende (was dieß sey, davon sogleich) zu erreichen vermagst, so thu', mich vor Augen habend, in Bescheidenheit auf die Früchte der Handlungen Verzicht.

Wenn dieß Absehen von dem Erfolg der Handlungen einer Seits ein Element sittlicher Gesinnung ist, so ist es in dieser Allgemeinheit zugleich unbestimmt und darum formeller und selbst zweideutiger Natur. Denn Handeln heißt nichts Anderes, als irgend einen Zweck zu Stande bringen; damit Etwas heraus, damit es zu einem Erfolg komme, wird gehandelt. Die Verwirklichung des Zwecks ist ein Gelingen; daß die Handlung Erfolg hat, ist eine Befriedigung, eine von der vollführten Handlung untrennbare Frucht. Zwischen das Handelnde und das Erreichen des Zwecks kann sich Trennendes einschieben, und das Handeln aus Pflicht wird in vielen Fällen zum Voraus sogar wissen, daß es keinen äußerlichen Erfolg haben kann; aber die Pflicht ist etwas Anderes als jene bloß negative Gleichgültigkeit gegen den Erfolg. Je sinnloser und stumpfer ein opus operatum vollbracht wird, eine desto größere Gleichgültigkeit gegen den Erfolg ist darin vorhanden.

Die nächsthöhere Stufe, wodurch Vollendung (consummatio) erreicht werde, wird XII, sl. 10 angegeben als eine Vertiefung in die Werke des Krischna und ein Vollbringen von Werken um seinetwillen (mei gratia). Die Stelle, welche die letztere Bestimmung enthält, erklärt Hr. v. H. (ind. Bibl. a. a. O. S. 251) unter den schwierigen sl. 9 — 12 für die, die ihn vorzüglich zweifelhaft lasse. Wilkins: Follow me in my works supreme; for by performing works for me, thou shalt attain perfection. Hr. v. H. interpretirt im ersten Satze nicht Vertiefung in die Werke des Krischnas, sondern das um Krischnas willen in alleiniger Richtung auf ihn zu übende Handeln. Mea opera qui perficit giebt einen Sinn, der allerdings zunächst nicht einleuchtet, und Hr. v. H. erinnert, daß diese Uebersetzung den Sterblichen etwas Unmögliches aufzuerlegen scheint. Außerdem daß überhaupt alle unsere Vorstellungen von Unmöglichkeiten an der indischen Vorstellungswelt scheitern, als in welcher das faire l'impossible ganz zu Hause

ist, so erhalten wohl jene Werke des Krischnas durch das Folgende ihre nähere Erläuterung. Die Frage ist, was es für Handlungen sind, die der Andächtige zu vollbringen habe? In III, 26 wird, wie überhaupt alle die wenigen Gedanken dieses Gedichts auf die tädiöseste Weise wiederholt werden, dasselbe gesagt, der Weise solle mit andächtigem Sinne alle Handlungen verrichten, und dann heißt es weiter fl. 27, daß die Handlungen durch die Qualitäten der Natur bestimmt sind, es sind dieß die drei bekannten Kategorien der Indier, nach welchen sie sich Alles systematisiren. In XVIII, 40 ff. ist weiter ausgeführt, daß die eigenthümlichen Geschäfte der Kasten nach diesen Qualitäten vertheilt sind. Auch in dieser Stelle, wo von dem specifischen Unterschiede der Kasten ausdrücklich gesprochen ist, übersetzt Hr. von Schlegel, wie weiter oben bemerkt wurde, die erste zwar mit Brachmani, aber die drei folgenden mit milites, opifices und servi; die jedesmalige Wiederholung bei der Angabe der eigenthümlichen Eigenschaften jeder Kaste, dieß sehen die ihnen durch die Natur bestimmten Geschäfte (Wilkins: natural duty), lautet: munera, ex ipsorum indole nata. Indoles ist wohl Naturbestimmtheit, als Naturanlage, Naturell; aber daß es ganz nur der physische Umstand der Geburt ist, wodurch jedem Menschen sein Geschäft bestimmt ist, dieß wird durch diesen Ausdruck eher verdunkelt, so sehr, daß man nach dem Sinne der europäischen Freiheit leicht das Gegentheil verstehen könnte, nämlich, daß von dem Naturell, der geistigen Naturanlage, Talent, Genie abhängig gemacht werde, zu welchem Geschäfte, d. i. zu welchem Stande jedes Individuum sich selbst bestimme. Es ist aber für wichtig anzusehen, bemerklich zu machen, daß auch in diesem Gedichte, welches dieß große Ansehen indischer Weisheit und Moral genießt, die bekannten Kastenunterschiede ohne die Spur einer Erhebung zur moralischen Freiheit zu Grunde liegen. Den ersten Anschein, reine sittliche Principien zu enthalten, geben demselben die Theils

schon angeführten, Theils gleich näher zu erörternden Grundsätze der negativen Gesinnung zunächst gegen die Früchte des Handelns. Grundsätze, die im Allgemeinen sich ganz gut ausnehmen, sind um ihrer Allgemeinheit selbst willen zugleich schwankend, und erhalten den inhaltsvollen Sinn und Werth erst durch die konkreten Bestimmungen. Der Sinn und Werth indischer Religiosität und der damit zusammenhängenden Pflichtenlehre bestimmt und versteht sich aber nur aus dem Gesetz der Kaste, — dieser Institution, welche Sittlichkeit und wahre Bildung ewig unter den Indiern unmöglich gemacht hat und macht.

Die Aufforderung an den Ardschunas, die Schlacht zu liefern, ist die Aufforderung, weil er zur Kschatria-Kaste gehört, das naturbestimmte Geschäft zu verrichten, opus tibi demandatum, III, 19. Ebendaselbst fl. 29 ist eingeschärft, daß der Wissende (universitatis gnarus, vergl. ind. Bibl. II, 3, S. 350) die Unwissenden in diesem Thun ihrer Kastenpflichten nicht wankend machen solle; — was einer Seits einen guten Sinn, anderer Seits eben die Verewigung der Naturbestimmtheit enthält. Es ist besser, heißt es XVIII, 47, seine Kastenpflicht mit ermangelnden Kräften zu vollbringen; wenn sie auch (hier heißt sie connatum opus) mit Schuld vergesellschaftet ist, soll sie keiner verlassen. Was daselbst ferner gesagt ist, daß wer zufrieden mit seinem Geschäfte ist, die Vollendung erreicht, wenn er ohne Ehrsucht und Begierden es vollbringt, enthält, daß, wie wir uns etwa ausdrücken könnten, nicht die äußerlichen Werke als solche (das opus operatum) zur Seligkeit verhelfen. Aber diese Aussprüche haben nicht den christlichen Sinn, daß in jedem Stande, wer Gott fürchtet und Recht thut, ihm angenehm ist; denn dort giebt es keinen affirmativen Zusammenhang zwischen einem geistigen Gott und den Pflichten, und somit kein innerliches Recht und Gewissen; denn der Inhalt der Pflichten ist nicht geistig, sondern natürlich bestimmt. Die Ausdrücke Handlungen, Charakter, die wir oben gebrauchten, zeigen sich

dadurch unpassend, hier angewendet zu werden, denn sie schließen moralische Imputabilität und subjektive Eigenthümlichkeit in sich. — Krischnas sagt von sich III, sl. 22: Ich habe zwar in der Welt nichts zu verrichten, noch zu erlangen, was ich noch nicht erlangt hätte; doch verbleibe ich im Wirken (versor tamen in opere); wenn ich je nicht fortdauernd in Wirksamkeit wäre, so würden die Menschen ins Verderben stürzen (Wilkins: This world would fail in their duty), ich würde der Urheber, von was? — von der Vermischung der Kasten seyn, und dieß Geschlecht verschlechtert werden (Wilkins: I should drive the people from the right way). Die allgemeinen Ausdrücke, Pflicht, rechter Weg, (der Engländer verbessert opus in moral actions), oder pessum ire, exitium, wie das opus, das Krischna immer vollbringt, hören nur dadurch auf, leere Deklamationen zu seyn, daß es zu einem bestimmten Inhalt und Bedeutung kommt. Dieser ist in der Vermischung der Kasten angegeben: Wilkins: I should be cause of spurious births; Hr. v. Schl. übers. colluvies, — ein für sich nicht genug bestimmtes Wort; genauer heißt es (in der S. 368 ang. Stelle) colluvies ordinum, das specifische Varna-sankara, das wohl auch hier im Original steht. Statt des Werkes der Weisheit, der Güte und Gerechtigkeit, welches in einer höhern Religion als das Werk der göttlichen Weltregierung gewußt wird, ist das Werk, welches Krischna immer vollbringt, die Erhaltung der Kastenunterschiede. Zu den Werken, die dem Menschen auferlegt sind, gehören wesentlich die Opfer und die gottesdienstlichen Handlungen überhaupt — ein Boden, der zunächst etwa eine Region zu seyn scheinen könnte, worin jene Naturunterschiede, wie bei uns der Unterschied der Stände, der Bildung, des Talents u. s. f. verschwänden und der Mensch als Mensch sich auf gleiche Weise zu Gott verhielte. Dieß ist aber nicht der Fall; die religiösen Verrichtungen, wie das, was sonst auch im täglichen Leben bei den gleichgültigsten oder äußerlichsten

Handlungen zu beobachten ist, sind nach der Kaste bestimmt; es versteht sich von selbst, daß die Brahminen-Kaste auch darin ausgezeichnet ist, an tausend und aber tausend abgeschmackte Bestimmungen eines geistlosen Aberglaubens gebunden zu seyn. — Mit dem Gesagten hängt zusammen, was Wilford (Asiat. Res. XI, p. 122) von der Beziehung der indischen Religion auf die Europäer und Nicht-Indier bemerkt. Die Indier lassen keine Proselyten zu, in dem Sinne, daß wir alle zu jener gehören, aber in der niedrigsten Klasse; aus solcher können die Mitglieder dieser Kirche nicht in eine höhere übergehen, außer sie sterben vorher, und dann, wenn sie es verdienen, mögen sie in Indien in einer der vier Kasten geboren werden. In dem 41 sl. 14 ff. angegebenen Ideenkreis (orbis, Wilkins: wheel) von Opfer und Gottesdienst überhaupt, Mensch, Gott oder Brahm und Götter, ist das wichtigste Moment, daß das, was wir als subjektive Gesinnung und Thun des Darbringenden ansehen würden, Brahm selbst ist; doch hierauf werde ich bei dem Begriffe von Brahm zurückkommen. Ueber den beiden Vollendungen 1) der Gleichgültigkeit gegen die Früchte, und 2) der Richtung des Innern auf Krischnas in Verknüpfung mit den Werken, ist die höhere Stufe angegeben, welche die Werke oder Handlungen, das Gottesdienstliche, wie das Thun jeder Art, verläßt. Sie heißt XII, sl. 9 nach Hrn. v. Schlegel's Uebersetzung assiduitatis devotio; ein Ausdruck, der, wie Hr. v. H. in der ind. Bibl. a. a. O. S. 251 bemerkt, allerdings dunkel ist. Derselbe führt (ebendas. S. 252) an, daß der Ausdruck des Originals (wie es scheint, abhyasah) von dem Uebersetzer an einer andern Stelle VIII, 89 ganz ausgelassen sey, wo doch in den vor- und nachfolgenden Sloken verschiedene Zustände beschrieben seyen. Vielleicht hat Hr. v. Schl. dort in ad devotionem exercendam die Assiduität andeuten wollen; aber in der That, erst indem man sieht, daß auf diese Assiduität ein Accent zu legen sey, wird es deutlich, daß in L. VIII, 8 — 10

gleichfalls die Stufenfolge der Vollendungen und zwar dieselbe wie L. XII, 9 — 12 bezeichnet ist. Wilkins hat das ebenfalls unbestimmte Wort practice und constant practice.

Worin diese Assiduität besteht, läßt sich zunächst aus der vorhergehenden Stufe schließen, und aus der nachfolgenden. Von jener kann die Richtung auf Krischnas, die Andacht, nicht wegfallen, sondern nur die Werke; die folgende, höchste Stufe ist das vollbrachte, der Werke und des Strebens entledigte, Einssein und Wohnen mit Gott. Die dazwischen liegende ist sonach konstante Devotion; wir können den Ausdruck devotio assiduitatis umkehren und sie die Assiduität der Devotion nennen. Ihre weitere Bestimmung geben Theils Beschreibungen auch der Bhagavad-Gita selbst, Theils aber ist es die Stufe, welche für sich nothwendig das Auffallendste für Alle gewesen ist, welche von Indischem berichtet haben. Zuvörderst bemerke ich in Beziehung auf das Vorhergehende, daß sie, da in ihr das rein negative Verhalten des Geistes hervorzutreten anfängt, welches die specifische Bestimmtheit indischer Religiosität ausmacht, im Widerspruche mit dem Handeln steht, zu welchem Krischnas früher den Ardschunas aufgefordert hat. Es macht eine der tädiösen Seiten des Gedichts aus, diesen Widerspruch der Aufforderung zum Handeln und der Aufforderung zu der handlungslosen, ja ganz bewegungslosen, alleinigen Versenkung in Krischnas immerfort hervorkommen zu sehen, und keine Auflösung dieses Widerspruchs zu finden. Unmöglich aber ist diese Auflösung, weil das Höchste des indischen Bewußtseyns, das abstrakte Wesen, Brahm, in ihm selbst ohne Bestimmung ist, welche daher nur außer der Einheit, und nur äußerliche, natürliche Bestimmung seyn kann. In diesem Zerfallen des Allgemeinen und des Konkreten sind beide geistlos; jenes die leere Einheit, dieses die unfreie Mannigfaltigkeit; der Mensch an diese verfallen, ist nur an ein Naturgesetz des Lebens gebunden; zu jenem Extrem sich erhebend, ist er auf der Flucht und in der Negation aller

konkreten, geistigen Lebendigkeit. Die Vereinigung dieser Extreme, wie sie in der vorhergehenden Stufe der indischen Vollendung erscheint, kann darum auch nur die Gleichgültigkeit in den Werken der Naturgesetzlichkeit gegen diese Werke selbst, keine erfüllte, versöhnende geistige Mitte seyn. Ueber die nähere Art und Weise der Uebung der Assiduität ist kein Zweifel möglich. Sie ist die bekannte indische Ausübung gewaltsamer Zurückziehung und das Aushalten in der Einförmigkeit eines that- und gedankenlosen Zustandes. Es ist die Strengigkeit, in leerer Sinnlosigkeit sich zu erhalten, nicht die Strengigkeit der Büßungen des Fastens, Geißelns, Kreuztragens, stupiden Gehorchens in Handlungen und äußerlichem Thun u. s. f., als womit wenigstens noch immer eine Mannigfaltigkeit von körperlicher Bewegung, wie von Empfindungen, Vorstellungen und geistigen Erregungen verbunden ist. Auch werden jene Uebungen nicht zur Buße auferlegt, sondern direkt allein um die Vollendung zu erreichen; der Ausdruck Büßungen für jene Uebungen gebraucht, bringt eine Bestimmung herein, die nicht in ihnen liegt, und daher an ihrem Sinne ändert. Die, welche sich ihnen unterziehen, sind gewöhnlich unter den Yogi verstanden. Von ihnen ist auch zu den Griechen Kunde gekommen; was diese von den Gymnosophisten berichten, gehört hierher.

Dem, was hier assiduitatis devotio heißt, entspricht das, was Colebrooke aus Patandschali's Yoga-sastra (3. Kap.) anführt, daß es die dem Höchsten, der Erreichung der Seligkeit, vorhergehende Stufe sey. Er sagt, dieses Kapitel enthalte fast ausschließend Anleitungen zu körperlichen und inneren Uebungen, die aus einer intensiv-tiefern Meditation bestehen, verbunden mit Zurückhaltung des Athems und Unthätigkeit der Sinne, und dabei einer steten Haltung in vorgeschriebenen Stellungen. Hr. v. H. nimmt S. 34 Bezug auf diese Stelle, und schließt aus dem Ausdrucke der meditation on special topics, worüber oben schon eine Bemerkung gemacht worden, daß es scheine,

das stiere Nachdenken des Yogi habe auch auf andere Gegenstände als die Gottheit gerichtet seyn können. Colebrooke's Anführung ist sehr unbestimmt; Nachdenken über bestimmte Gegenstände und damit eine Erkenntniß von und in Gedanken ist vielmehr das der Sanc'hya-Lehre Eigenthümliche. Wenn auch der Meditation desjenigen, der der Patandschali-Lehre als einem philosophischen System anhing, eine obwohl selbst nur geringe Ausdehnung zuzuschreiben wäre, so fällt eine solche doch in der allgemeinen indischen Yoga ganz hinweg. Alle Beschreibungen und Vorschriften schildern sie als eine Uebung oder Anstrengung zur äußern und innern Leblosigkeit. Nur zu oft ist in der Bhagavad-Gita Nichts zu denken als Erforderniß ausgesprochen, wie in der Stelle VI, 19 — 27, von der ich einen Theil in Hrn. v. H's. Uebersetzung hersetze, um auch von dieser ein Beispiel zu geben; das beibehaltene Sylbenmaaß des Originals, das wohl Schwierigkeiten genug gemacht haben mag, zeigt sich hier besonders passend, indem sein hemmender Gang den Leser nöthigt, sich in den von der Vertiefung handelnden Inhalt zu vertiefen; es heißt:

In der Vertiefung der Mensch muß so vertiefen, sinnentfremdet sich,
Tilgend jeder Begier Streben, von Eigenwillens Sucht erzeugt,
Der Sinne Inbegriff bändigend mit dem Gemüthe ganz und gar.
So strebend, nach und nach ruh' er, im Geist gewinnend Stätigkeit,
Auf sich selbst das Gemüth heftend, und irgend etwas denkend nicht;
(Schlegel: Nihilum quidem cogitet.)
Wohin, wohin herumirret das unstät leicht Bewegliche,
Von da, von da zurückführ' er es in des innern Selbsts Gewalt.

Weitere Vorschriften und Züge, die im Gedichte von den Uebungen des Yogi angegeben sind, stellt Hr. v. Humboldt S. 35 zusammen; ein solcher soll in einer menschenleeren, reinen Gegend einen nicht zu hohen und nicht zu niedrigen, mit Thierfellen und Cusa-Gras (mit dem die Brahminen immer zu thun haben, poa cynosuroides nach Hrn. v. H. aus Wilson) bedeckten Sitz haben, Hals und Nacken unbewegt, den Körper im Gleichgewicht halten, den Odem hoch in das Haupt zurückziehen und gleichmäßig durch die Nasenlöcher aus- und einhauchen, nirgends umherblickend, seine Augen gegen die Mitte der Augenbraunen und die Spitze der Nase richten, und die berühmte Sylbe Om! aussprechen. Hr. v. H. führt S. 36 den von Warren Hastings im konvulsivischen Beten eines Rosenkranzes (denn auch die Indier bedienen sich seit alten Zeiten eines solchen) gesehenen Yogi, ingleichen die Aeußerung Hastings an, daß man wohl schließen könne, da seit vielen Menschenaltern Männer in der täglichen und ein ganzes Leben hindurch fortgesetzten Gewohnheit abstrakter Kontemplation leben, und da jeder einen Beitrag von Erkenntniß zu dem von seinen Vorgängern erworbenen Schatz hinzufügt, daß diese kollektiven Studien sie zur Entdeckung neuer Richtungen und Kombinationen des Bewußtseyns (new tracks and combinations of sentiment) geführt haben, die von den Lehren anderer Nationen ganz abweichen, und weil sie aus einer so von aller Beimischung des Zufälligen befreiten Quelle herkommen, von gleicher Wahrheit wie unsere abstrakten Lehren (the most simple of our own, gleich nachher the most abstruse of ours) seyn mögen. Hr. v. H. giebt mit Recht nicht viel auf diese Vorstellung, und stellt solche Ueberspannungen auf gleiche Linie mit dem schwärmerischen Mysticismus anderer Völker und Religionen. Man sieht in der That, der Generalgouverneur war zwar damit bekannt, daß die Erkenntniß nur durch Abstraktion vom Sinnlichen und durch Nachdenken gewonnen wird, aber er unterscheidet hiervon nicht die stiere indische Beschauung, in der sowohl der Gedanke bewegungslos und unthätig bleibt, als die Sinne und Empfindungen zur Unthätigkeit gezwungen werden sollen. Auch möchte ich, wenigstens nach dieser Seite, nicht die Yoga mit dem Mysticismus anderer Völker und Religionen vergleichen, denn dieser ist reich an geistigen Produktionen, und oft höchst reinen, erha-

benen und schönen, gewesen, da er in der äußerlich stillen Seele zugleich ein Ergehen derselben in sich und ein Entwickeln des reichen Gegenstandes, zu dem sie sich verhält, so wie ihrer Beziehungen auf denselben ist. Das indische Vereinsamen der Seele in die Leerheit ist vielmehr eine Verstumpfung, die vielleicht selbst den Namen Mysticismus gar nicht verdient, und die auf keine Entdeckung von Wahrheiten führen kann, weil sie ohne Inhalt ist.

Ausführlicheres über die Uebungen der Yogi's außer jenem Stillsitzen oder Stehen, das viele Jahre, oft lebenslänglich fortgesetzt wird, ersehen wir aus anderen Beschreibungen, wovon ich das Merkwürdigste anführen will. Kapitain Turner, der die Reise nach Klein-Thibet zum dortigen Dalailama gemacht hat, erzählt von einem Yogi, den er auf seiner Reise traf, welcher sich auferlegt hatte, zwölf Jahre lang auf den Beinen zu bleiben, und sich während dieser Zeit nie auf den Boden niederzusetzen oder zu legen, um zu schlafen. Um sich daran zu gewöhnen, hatte er sich Anfangs an Bäume, Pfosten u. s. f. festgebunden; bald war es ihm zur Gewohnheit geworden, daß es nichts Peinliches mehr für ihn hatte, stehend zu schlafen. Als Turner ihn sprach, kam er von einer Reise zurück, die er in der vorgeschriebenen Zeit von zwölf Jahren durch einen Theil des asiatischen Rußlands, die große Tartarei und China gemacht hatte; er befand sich jetzt im zweiten Stadium seiner Uebungen. Die Strengigkeit, die er während dieser zweiten zwölf Jahre übte, war, die Arme ausgestreckt mit gefalteten Händen über dem Kopfe zu halten, gleichfalls ohne an einem festen Aufenthaltsort zu bleiben. Er war zu Pferd, zwei Begleiter pflegten seiner, und halfen ihm auf und vom Pferde. Die Arme waren ganz weiß und hart, doch sagte der Yogi, daß sie Mittel haben, sie wieder geschmeidig und empfindlich zu machen. Es standen ihm noch die weiteren vorgeschriebenen Uebungen bevor, um die Vollendung zu erlangen. Sie

sind, in der heißen Jahreszeit mit aufgehobenen Händen zwischen fünf Feuern $3\frac{3}{4}$ Stunden lang zu sitzen, vieren in seiner Nähe nach den vier Himmelsgegenden angezündeten, dem fünften der Sonne über dem bloßen Haupte mit unverwandtem Blicke in dieselbe; ferner ebenfalls $3\frac{3}{4}$ Stunden über einem Feuer hin- und hergeschwungen zu werden, und zuletzt $3\frac{3}{4}$ Stunden lebendig begraben zu seyn, stehend mit etlichen Fuß Erde über dem Kopfe. Wenn der Yogi alles dieß ausgehalten, so ist er ein Vollendeter. Voriges Jahr unterzog sich, wie man in englischen Berichten las, ein Indier, der die früheren Strengigkeiten durchgemacht hatte, nun der des Schwingens über dem Feuer; er war an einem Beine angebunden, der Strick an einem hohen Balken befestigt; der Kopf hing unterwärts über dem Feuer, so daß die Flamme die Haarspitzen erreichte; nach einer halben Stunde sah man aus Mund und Nase des hin- und hergeschwungenen Patienten das Blut in Strömen brechen, worauf er abgenommen wurde und entseelt war.

Im Ramayana I. Bd. Sekt. 32 kommen in der Episode, die sich auf die Geburt der Ganga bezieht (s. ind. Bibl. I. Bd. I. Abth.) auch Strengigkeiten vor, die ein Nachkomme des Sagara, Königs von Ayodhia, übt. Die eine Gemahlin dieses Königs hatte einen Kürbis mit 60,000 Söhnen geboren; sie wurden erschlagen, sollten aber in den Himmel aufgenommen werden, wenn Ganga sie bespühle. Dieß bewirkte der König durch die Strengigkeiten. Außer dem Sitzen zwischen den fünf Feuern in der heißen Jahreszeit lag er in der kalten im Wasser, stand er in der regnigten ausgesetzt den herabstürzenden Wolken, lebend von gefallenem Laub, seine Gedanken in sich zurückgezogen. Vieles, was in Europa von abergläubischen Bußübungen erfunden worden, kommt in Indien auf dieselbe oder ähnliche Weise vor, wie z. B. das vorhin erwähnte nach einem Rosenkranze wiederholte Aussprechen von Worten, das Pilgern, wobei nach einer Anzahl vorwärtsgemachter Schritte eine Anzahl

zurückgemacht wird, oder so, daß der ganze Körper sich auf die Erde legt, und sich auf dem Bauche nach einer entfernten Pagode fortschiebt, auch mit Unterbrechung des Fortschreitens durch rückwärtige Bewegung, wozu mehrere Jahre angewendet werden müssen.

Die negative Natur dessen, was das Höchste in der indischen Religiosität ist, begnügt sich auch mit ganz abstraktem Entäußern, ohne jenen Zustand der Innerlichkeit; — dem unmittelbaren Tödten. So lassen sich Viele von den Rädern des Wagens des Götzen zu Jaghernaut, der fünfhundert Menschen braucht, um in Bewegung gesetzt zu werden, wenn er am großen Feste um die Pagode herumgeführt wird, zermalmen. *) Viele, insbesondere Weiber, zehn, zwanzig miteinander, sich an den Händen haltend, stürzen sich in den Ganges, oder auch, nachdem sie den Himalaya erklommen, in den Schnee und die Felsenklüfte der Ganges-Quellen, verbrennen sich nach dem Tode des Mannes oder eines Kindes **) u. s. f.

Was nun der Yogi durch die Devotion der Assiduität zunächst erreicht, ist das Wunderbare einer überschwänglichen Macht (transcendent power). Hr. v. H. kommt S. 41 auf diese Zaubermacht zu sprechen, bemerkt aber (S. 42) von der Bhagavad-Gita, daß in dem auch in dieser Rücksicht reinern Gedicht abergläubische Spielereien dieser Art nicht vorkommen,

*) Doch sollen in den letzten Jahren an dem Feste, bei dem sich früher Millionen eingefunden hatten, nicht so viele Fromme anwesend gewesen seyn, um den Wagen in Bewegung setzen zu können. — Der kahle Meeresstrand, auf dem der Tempel liegt, ist auf viele Meilen weit mit Skeletten von Pilgern bedeckt, die der Reise und ihren Uebungen unterlegen sind.

**) Zwei englische Officiere, die voriges Jahr bei der Verbrennung einer Frau, von geringem Stande, die ihr todtes Kind auf den Armen trug, anwesend waren, wandten sich, nachdem sie vergeblich ihre Vorstellungen an die Frau gerichtet hatten, an den Mann, der ihnen aber erwiederte, daß er diese Frau entbehren könne; da er deren noch drei zu Hause habe, und daß ihm und seiner Familie (ohne Zweifel auch seinen Voráltern) aus dieser Verbrennung große Ehre erwachse.

und der Ausdruck Vibhuti, der jene Macht bedeutet, nicht von Sterblichen gebraucht, sondern dieser Macht nur gedacht werde, wo von der Gottwerdung die Rede ist, und insofern sie sich in Besiegung des Zweifels und der Sinne auf das eigene Gemüth verbreite. Vibhuti ist (ind. Bibl. 3, 11, H. III. S. 253) als in X, 7 vorkommend bemerkt, wo Krischnas es von sich selbst sagt; Hr. v. Schlegel übersetzt es daselbst mit majestas, was Hr. v. H. nicht billigt, da es zu wenig oder gar nicht an die Eigenthümlichkeit der Bedeutung erinnert. (Vergl. des jungen Gelehrten Hrn. Dr. Rosen: Radices Sanscritae, Berol. 1827, p. 122, welche Stelle mir für die Erläuterung der Vibhuti mein Hr. Kollege Bopp nachweist.) — Ueber die obige Bemerkung des höchstverehrten Hrn. Verf. erlaube ich mir zu erinnern, daß die Yoga das Specifische dessen, was wir uns unter Sterblichen vorstellen, aufhebt, und wenn jene Macht von Gottgewordenen und von Krischnas ausgesagt wird, darin zugleich liegt, daß sie von Sterblichen, welche vollendete Yogi sind, erlangt werden könne. Dafür aber, daß in dem Gedichte nicht die näheren Züge dieser Macht vorkommen, läßt sich der Grund angeben, daß wenn bereits die Verlegung dieser Unterredung, welche das Gedicht ist, in den Moment, wo Ardschunas eine Schlacht beginnen soll, auffallend genug ist, eine förmliche Ungeschicklichkeit entstanden wäre, wenn Krischnas bei seinen Versicherungen, daß der Yogi identisch mit ihm werde, und nachdem er dem vertiefsten Ardschunas (Lekt. XI) sein ganzes Wesen anzuschauen gegeben hatte, demselben auch die näheren Züge jener Macht auseinander gesetzt hätte. Es würde zu nahe gelegen haben, daß Ardschunas von Krischnas die Verleihung jener Macht erwartet hätte, mit der er ohne Kampf in einem Nu die feindliche Armee vernichten konnte; Ardschunas müßte nach der erwähnten Gnade, der Anschauung Krischnas gewürdigt worden zu seyn, vollgültige Ansprüche auf diese Macht zu haben scheinen, die Position hätte sich daher noch schiefer gestellt, als sie bereits ist.

Yogi und Zauberer sind, sagt Hr. v. H. (S. 41) ferner, mit Anführung Colebrooke's, bei dem Volkshaufen in Indien gleichbedeutende Begriffe. Man könnte diesen Ausdruck etwa so mißverstehen, daß man den Glauben an jene Macht nur dem gemeinen Volke zuschriebe; Colebrooke führt jedoch daselbst an, daß ebenso sehr die Patandschali's Yoga-Lehre als die Sanc'hya-Lehre die Behauptung enthalte, daß der Mensch in diesem Leben solche transcendente Macht zu erreichen fähig sey; letztere Lehre ist, wie schon bemerkt worden, die ins Specielle ausgebildete Logik und Metaphysik, und beide Lehren oder Philosophien sind überhaupt ein höheres Studium, das über das gemeine Volk hinausgeht oder darüber erhebt; Colebrooke fügt auch hinzu, daß die Lehre allgemein, wie sich in dem Folgenden näher zeigen wird, unter den Indiern herrschend sey. Es ist merkwürdig, die besonderen Züge der Macht zu sehen, die der jener Vertiefung Ergebene erwerben soll. Im dritten, dem von Vibhuti handelnden Kapitel der Lehre Patandschali's heißt es, nach dem Auszuge Colebrooke's, daß der Adept die Kenntniß aller Dinge, der vergangenen und der zukünftigen, der entfernten und verborgenen erlange; er erräth die Gedanken der Anderen, gewinnt die Stärke des Elephanten, den Muth eines Löwen und die Schnelligkeit des Windes; fliegt in der Luft, schwimmt im Wasser, taucht in die Erde, sieht alle Welten in Einem Blick (dieß, was höher als das Vorhergehende, oder ungetrennt davon ist, hat Ardschunas erreicht) und vollbringt andere außerordentliche Thaten. Hinter dieser Beschreibung bleibt die Sanc'hya-Lehre nicht zurück; Colebrooke giebt folgenden Auszug: Diese Macht ist achtfach, und besteht in der Fähigkeit, sich in eine kleine Gestalt zusammenzuziehen, welcher Alles durchgängig ist, oder sich zu einer gigantischen Gestalt auszudehnen, sich leicht zu machen (wie längs eines Sonnenstrahls in die Sonne emporzusteigen), unbeschränkten Bereich der Sinne zu besitzen (wie mit der Fingerspitze den Mond zu berühren), unwiderstehlicher Wille (wie in die Erde so leicht wie in das Wasser zu sinken), Herrschaft über alle belebten oder unbelebten Dinge; das Vermögen, den Lauf der Natur zu ändern, das Vermögen, Alles, was man wünscht, zu erreichen.

Höher zeigt sich noch die Kraft der Vertiefung, wenn sie in den Kosmo- und Theogonien, wie in der, mit welcher Manu's Gesetzbuch sich eröffnet, als die Macht angegeben wird, welche die Welt erschaffen hat. Nachdem das Ewige zuerst durch sein Denken das Wasser geschaffen, und in dasselbe den Samen, der zum Ei wurde, gelegt hatte, war Er selbst, Brahm, ebenso durch seinen Gedanken geboren; er theilte dann seine Substanz in Männliches und Weibliches, und Manu sagt von sich, daß er die Person, der Bildner aller dieser sichtbaren Welt ist, welche aus der männlichen Kraft, viradsch, nachdem sie strenge Andachtsübung (austere devotion) vollbracht, erzeugt worden. — Auch Siwa im Ramayana I. Bd. Sekt. macht einen Kursus heiliger Strengigkeiten, auf der Nordseite des schneeigen Himavat, mit seiner Gemahlin Uma, welche, nachdem sie von Indra und den anderen Göttern um die Empfängniß eines Sohnes gebracht worden war, über alle Götter den Fluch ausgesprochen, und in tiefen Ingrimm und Schmerz sich versenkt hatte. In der vorhergehenden Erzählung von der Hochzeit Siwa's mit Uma und von den hundert Jahren, die er in der Umarmung derselben zubringt, und während deren er sein nach Außen gehendes Geschäft der Zerstörung unterläßt, werden gleichfalls die Ausdrücke engaged with the goddess in mortification (nach der engl. Uebers.) gebraucht. Was die Frucht dieses hundertjährigen Zurückziehens, welche Uma zu empfangen gehofft hatte, war, ist im Folgenden beschrieben (den Vorgang selbst in modernen Sprachen vorzutragen, kann für einen Uebersetzer eine Verlegenheit seyn; die englischen Uebersetzer in Serampore hatten schon beim Vorhergehenden angemerkt, daß die gross indelicacy nicht erlaubt habe, die Worte des Originals wörtlich wieder zu geben).

Am Ausführlichsten und Glänzendsten aber ist das, was durch jenes Versinken in sich bewirkt wird, in der vom Wiswamitra handelnden Episode des Ramayana, dieses indischen National-Gedichts, dargestellt. Ich will die Hauptzüge davon kürzlich ausheben, Theils zur Vervollständigung der Vorstellung von dieser wesentlichsten Seite indischer Eigenthümlichkeit, Theils in Beziehung auf eine weitere höchst interessante Bestimmung, die sich daran anschließt. —

Wasischtha, ein Brahmin, lebt in einer Einsiedelei, die mit Blumen, rankenden Pflanzen u. s. f. bedeckt ist, beobachtend heilige Gebräuche, umringt von Weisen, die dem Opfern und der Wiederholung des heiligen Namens gewidmet sind, und zwar den Balukhilya-Weisen, 60,000 aus den Haaren Brahma's entsprungen, so groß wie ein Daumen, den Vikhanusas, anderen Pygmäen-Weisen aus den Nägeln Brahma's u. s. f. Wiswamitra (nun der Führer und Begleiter Rama's, des Helden des Gedichts, und seines Bruders Lakshmana's) kam, als mächtiger Monarch, der manche tausend Jahre seine Unterthanen beglückt hatte, und nun mit einer großen Armee die Erde durchzog, zu jenem Weisen, der die Kuh, Subala (im Allgemeinen Symbol der Produktivität der Erde), besaß, welche der König zu erhalten wünschte, und nachdem er vergebens 100,000 Kühe, dann 14,000 Elephanten mit allem Rüstzeug von purem Gold, 100 goldene Wagen, jeden von vier weißen Rossen gezogen, für sie geboten hatte, mit Gewalt hinwegnahm. Subala entflieht zu Wasischtha, der, äußernd, daß er gegen den mächtigen König, den Herrn so vieler Elephanten, Pferde, Mannschaft u. s. f. nichts machen könne, von ihr daran erinnert wird, daß die Macht des Kschatria nicht größer sey, als die eines Brahminen; Brahma-Kraft sey göttlich, weit erhaben über die eines Monarchen. Sie erschafft dann dem Wasischtha eine Armee von 100 Pahlava- (Pelhvi-, Perser-) Königen, welche die Armee des Wiswamitra zerstören sollen; dieser erschießt jene

mit seinen Pfeilen. Die Kuh bringt von Neuem Heere, Saken, Yavanas (die man mit Javan, Joniern zusammenstellt) u. s. f. hervor; es geht ihnen durch die Pfeile des Königs wie den Anderen. Wasischtha heißt die Kuh neue Heere herbeischaffen, von denen dann die Armee des Wiswamitra vernichtet wird, dessen 100 Söhne, die ergrimmt auf den Brahminen losgehen, von diesem mit einem lauten Blas des Nabels verbrannt werden. — Solches ist die Macht des Brahminen.

Nun überläßt der König seinem einzigen übrigen Sohne, sein Reich zu bewahren, und geht in die Wildniß des Himavat. Um die Gunst Mahadeva's (Siwa's) zu erlangen, übernimmt er die strengsten Uebungen; steht auf den Spitzen seiner großer Zehen, mit aufgehobenen Händen, wie eine Schlange von Luft gefüttert, hundert Jahre. Der Gott gewährt dem Könige die von ihm verlangte Kunst des Bogens in ihrem ganzen Umfange; er gebraucht sie, an Wasischtha Rache zu nehmen, verbrennt und verwüstet den Wald, den Schauplatz der Devotion desselben, daß die Weisen, Thiere und Vögel zu Tausenden fliehen. Aber seine Waffe, vor der die Götter und alle drei Welten in Schrecken gerathen, wird zu Schanden durch den einfachen Stab Wasischtha's. Der König tiefseufzend, sehend, was die Macht eines Brahminen ist, tritt eine neue Laufbahn strenger Uebung und der Abstraktionen seines Gedankens an, um die Brahmanschaft zu erlangen, und bringt so 1000 Jahre zu.

Nach Verlauf derselben erklärt ihn Brahma, der Herr der Welt, für einen königlichen Weisen. Wiswamitra läßt sein Haupt vor Schaam hängen, von Verdruß erfüllt: nachdem ich solche Uebungen vollbracht, nur ein königlicher Weiser! ich achte mich für Nichts! — und beginnt von Neuem seine Abstraktionen. Indessen fällt es dem Fürsten Trisanku, einem Manne der Wahrheit, von besiegten Leidenschaften, ein, ein Opfer anzustellen, auf daß er in seinem körperlichen Zustande unter die Göt-

ter komme. Wasischtha, an den er sich wendet, sagt ihm, dieß sey unmöglich, verflucht ihn, und macht eine niedrige aus der Kaste gestoßene Kreatur, Tschandala, aus ihm. Wiswamitra, den er nun um die gewünschte Versetzung in den Himmel angeht, ist dazu bereit, dieß sey in seinen Händen, er wolle es bewirken. Er bereitet ein Opfer, zu dem er dem Wasischtha mit seinen Asceten die Einladung macht; dieser schlägt sie aus: Wie soll der Herr des Himmels von einem Opfer essen, wo ein Kschatria Priester ist, von Dingen, die ein Tschandala darbietet. Die Götter schlagen ebenso die Einladung aus. Der große Wiswamitra, voll Zorn, ergreift den geheiligten Kochlöffel und sagt, kraft seiner geübten Strengigkeiten, seiner selbsterworbenen Energie wolle er es bewirken. — Da stieg der Fürst Trisanku unmittelbar in den Himmel. Indra, der König des Himmels, wirft ihn herunter; Trisanku ruft im Fallen den Wiswamitra: Hilf! Hilf! Dieser voll Zorn ruft: Halt! Halt! Trisanku bleibt so zwischen Himmel und Erde. Wiswamitra erschafft im Zorn sieben andere große Weisen (die Plejaden, sagt der Ausleger, am südlichen Himmel) und, wie er diese an ihrem Platze sah, noch andere Familien von himmlischen Körpern, und dann einen andern Indra und einen andern Kreis von Göttern. Die Götter und Weisen, versteinert vor Erstaunen, wenden sich hierauf an Wiswamitra mit demüthiger Bitte, nicht auf der Versetzung des von Brahminen Verfluchten in den Himmel ohne Reinigung (zur Wiederaufnahme in die Kaste) zu bestehen, und die Ordnung der Dinge nicht zu zerstören. Der König beharrt darauf, was er versprochen, dürfe nicht unerfüllt bleiben; sie verständigen sich dann über einen Platz für Trisanku am Himmel außerhalb des Feuerkreises.

Nach tausend Jahren vollbrachter Abstraktion erklärt Brahma den Wiswamitra für einen Hauptweisen (chief sage). Nicht zufrieden damit, fängt er einen neuen Kursus an; hier kommt ein schönes Mädchen (Menaka, die Mutter der Sakuntala wird)

zu ihm, verführt ihn, daß er 25 Jahre mit ihr vertändelt. Erwachend aus dieser Vergessenheit fängt er ein neues Jahrtausend von Strengigkeit an. Die Götter gerathen in Bangigkeit, er bereite durch seine stupenden Uebungen ihnen Allen Unglück. Brahma erklärt ihm hierauf, daß er ihm den Vorrang unter den obersten Weisen gebe. Auf Wiswamitra's Entgegnung, daß er hiermit noch nicht für einen Brahma-Weisen (Brahma-sage) erklärt werde, erwiedert Brahma, du hast deine Leidenschaften, Zorn und Lust, noch nicht unterjocht,*) wie kannst du Brahmanschaft verlangen?

Wiswamitra beginnt seine Uebungen abermals; vergebens versucht ihn Indra wieder durch die schönste Upsura, vergebens reizt er ihn zum Aerger. Nachdem der Chef der Weisen nun tausend Jahre geschwiegen und seinen Athem zurückgehalten, wird dem Gott des Himmels, Indra, himmelbang, ingleichen den anderen Göttern; sie wenden sich an Brahma: In diesem großen Weisen ist nicht der kleinste Schatten einer Sünde mehr; wenn das Verlangen seines Geistes nicht erfüllt wird, wird er mit seiner Abstraktion das Universum zerstören. Die Extreme der Welt sind in Verwirrung, die Meere im Sturm, die Berge im Falle begriffen, die Erde zittert u. s. f. O Brahma, wir können nicht versichern, daß die Menschen nicht Atheisten werden, die Welt ist voll Staunens und Unordnung. — So wird nun Wiswamitra von Brahma endlich für einen Brahma-Weisen (Brahma-sage) erklärt, und versöhnt sich mit Wasischtha.

---

*) Ein merkwürdiges Beispiel, wie gleichfalls durch die abstrakten Uebungen hohe Macht erlangt wird, obgleich die Besiegung der Leidenschaften noch fehlt, ist in der Episode des Mahabharata: Sundas und Upasundas, vorhanden, mit der mein gelehrter Freund und Kollege, Hr. Prof. Bopp, das Publikum bekannt gemacht hat, in: Ardschunas Reise zu Indra's Himmel. 1824. Uebers. S. 37. — In desselben Gelehrten Konjugationssystem der Sanskrit-Sprache hat er eine Uebersetzung der Episode des Wiswamitra gegeben; bei meinem Auszuge hatte ich die englische Uebersetzung in der Seramporer Ausgabe des Ramayana vor mir.

Diese Erzählung ist höchst charakteristisch schon für den Mittelpunkt der indischen Weltanschauung. Das Grundverhältniß aller Religion und Philosophie ist das Verhältniß zunächst des Geistes überhaupt zur Natur, und dann des absoluten Geistes zum endlichen Geiste. Die indische Grundbestimmung ist, daß die abstrakte Geistigkeit, die Koncentration der reinen bestimmungs- und schrankenlosen Abstraktion, die absolute Macht des Natürlichen ist; es ist der Punkt der Negativität des Denkens, die reine Subjektivität des Geistes, in der alles Besondere und alle Naturmacht zu einem Unmächtigen, Unselbstständigen und Verschwindenden herabgesetzt ist. Aber diese abstrakte Subjektivität erscheint hier zunächst als eine Koncentration, die der Mensch in sich hervorbringt; wie sie sich zu Gott oder vielmehr Brahma verhält, will ich nachher erwähnen.

Vornehmlich charakteristisch ist diese Episode für das Verhältniß eines Kschatria zum Brahminen, bei dem ich zuerst verweilen will. — Jene vielfachen Kurse von Mortifikationen in der Assiduität der Vertiefung sind zu durchlaufen, damit ein Kschatria dasjenige erreiche, was der Brahmine von Hause aus, d. i. durch die Geburt ist. Wenn ein Mann aus einer andern Kaste erst durch die erzählten langwierigen Härten und Zustände der äußern und innern Abstraktion wiedergeboren werden kann, so ist der Brahmine sogleich als solcher ein Zweimalgeborener; eine Benennung, die im Ramayana dem Brahminen als eine zu einem Titel gewordene gegeben wird. In den Gesetzen des Manu (I, 93 — 100), wo in der Stufenreihe der Dinge die Brahminen-Kaste als die vortrefflichste angegeben wird, ist wohl auch wieder unter den Brahminen eine Stufenfolge angegeben und gesagt, daß unter ihnen diejenigen, welche ihre Schuldigkeit kennen, eminiren, unter diesen die, welche sie tugendhaft ausüben, und unter diesen wiederum die, welche Seligkeit suchen durch vollkommene Bekanntschaft mit der heiligen Lehre. Aber Theils sind diese Stufen nicht durch Uebungen jener indischen Art, noch durch die Erwerbung einer intellektuellen und wirklich moralischen Bildung bedingt, Theils ist für sich das Lesen der Vedas, in deren Besitz die Brahminen sind, nebst der Beobachtung der ihnen gegebenen Lebensvorschriften, überhaupt der Zustand dieser durch die Natur schon Zweimalgeborenen selbst, die Einheit mit Gott. Wenn der Engländer in der angef. Stelle aus Manu die europäischen Ausdrücke von Pflicht und Tugendübung anwendet, so haben sie nur den formellen Sinn der genauen Beobachtung der Kastengebote des Brahminen. Unter diese gehören nicht politische Bürgerpflichten, auch nicht die, Abgaben zu entrichten; „der König, auch wenn er aus Mangel stirbt, darf keine Taxe vom Brahminen nehmen, weil dieser in den Vedas gelehrt ist.“ Dem Brahminen ist wohl verboten, zu morden, zu stehlen; — doch darf er für solche Verbrechen nicht strenger bestraft werden, als durch Verbannung aus dem Lande, jedoch mit Beibehaltung seines Vermögens. Auch gelten für ihn, wie für den Indier überhaupt, nicht die moralischen Pflichten der Menschenliebe; — ein Brahmine darf oder muß den Tschandala tödten, der ihm zu nahe käme, und ihn durch Berührung beflecken könnte; vielweniger hat er die moralische Pflicht, einem solchen, wenn er vor ihm verschmachtend läge, und durch eine kleine Hülfe, einen Trunk Wassers, vom Tode errettet werden könnte, eine Hülfe zu leisten, ebenso wenig als gegen irgend Andere Menschenliebe auszuüben. Die geforderte Moralität beschränkt sich auf das Negative, die Unterdrückung der Leidenschaften; a man of subdued passions, diesen Ausdruck liest man allenthalben als ein Prädikat des Weisen. So wichtig die Abwesenheit böser Neigungen und Empfindungen ist, so ist dieß noch nicht Tugend und praktische Moralität. Die affirmativen Pflichten des Brahminen bestehen in einer unendlichen Menge von Beobachtungen der leersten und abgeschmacktesten Vorschriften, und in dem Lesen und Meditiren der Vedas. Wenn wir nur die in den allgemeinen Ausdrücken ausgesprochenen Lehren und Vorschriften

lesen, werden wir zu leicht verführt, sie in dem Sinne unserer Moralität zu nehmen; ihr Verständniß liegt allein in ihrem wirklichen Inhalt. *) Die Gelehrsamkeit ist für sich als eine untergeordnete Stufe angegeben; den absoluten Werth hat das Lesen der Vedas, das Innehaben und Meditiren derselben ist als solches schon die absolute Wissenschaft. Welche Geistlosigkeit selbst dieß unendlich verdienstliche Lesen der Vedas zuläßt, sagt uns Colebrooke (Asiat. Res. VIII, p. 390), wo er die verschiedenen abergläubischen Arten angiebt, in denen dieß Lesen geschieht, — nämlich entweder so, daß jedes Wort für sich einzeln gesprochen, oder die Worte abwechselnd wiederholt werden, und zwar rückwärts und vorwärts, und wieder einmal oder öfter; zu welchem Behufe besonders eingerichtete Abschriften gemacht werden, deren Namen Colebrooke daselbst angiebt, so daß auch jede Mühe der eigenen Aufmerksamkeit für das Anordnen des sinnlosen Lesens erspart wird.

Die transcendente Macht, welche nach den obigen Anfüh-

*) Theils um eine nähere Vorstellung, Theils um den Beweis dieser unglaublichen Abgeschmacktheit zu geben, sey Einiges von dem Vielen (in den ersten Paar Stunden des Tages kann der Brahmine etliche und 40 Fehler begehen, wenn er den rechten oder den linken Fuß zuerst aus dem Bette setzt, in den rechten oder linken Pantoffel zuerst schlüpft u. s. f.) aus den Gesetzen des Manu ausgehoben; — der Brahmine darf IV, 43 seine Frau oder seine Frauen (denn er kann deren viele haben), mit denen er auch nicht essen darf, nicht essen sehen, noch sie niesen oder gähnen sehen u. s. f., er darf nicht essen, und dabei nur Ein Kleid anhaben; er darf nicht uriniren und seine Nothdurft verrichten auf der Landstraße, noch auf Asche, noch wo Kühe grasen, noch auf beackertem Grund, noch in's Wasser oder auf Brennholz; noch (außer in großer Noth) auf einem Berg, noch auf den Ruinen eines Tempels, noch zu irgend einer Zeit auf ein Ameisennest, noch in Gräben, worin lebendige Wesen sind, noch im Gehen, noch im Stehen, noch an dem Ufer eines Flusses, noch auf dem Gipfel eines Bergs, noch bei solcher Verrichtung sehen auf etwas vom Winde Bewegtes, oder auf ein Feuer, oder auf einen Priester, oder auf die Sonne, oder auf Wasser, oder auf Rindvieh, — muß dabei bei Tage mit seinem Gesichte gegen Norden, bei Nacht nach Süden gewendet seyn, Morgens und Abends wie bei Tag u. s. f. Unzählig ist das, was er in Beziehung auf das Essen zu beobachten hat.

rungen dem Wasischtha zugeschrieben wird, ist nicht eine Licenz der Dichtung, sich in dergleichen Erfindungen zu ergehen. Unsere Vorstellungen von willkürlichen Erdichtungen in der Poesie passen ohnehin auf die indischen Produktionen nicht. Die Hoheit der Brahminen ist wesentlicher Theil des Systems der Gesetzgebung, und selbst die Vorstellung von jener überschwänglichen Macht ist in die Gesetzgebung selber aufgenommen. Unter der weitläufigen Ausführung der Pflichten und Rechte der Brahminen in dem Kodex findet sich auch Folgendes: Ein Brahmine hat nicht nöthig, bei dem König über Unrecht und Verletzung zu klagen, weil er selbst durch seine eigene Macht die, die ihn beleidigen, strafen kann. Der König, obgleich in der äußersten Noth, hüte sich Brahminen zum Unmuth zu reizen; denn einmal aufgebracht, könnten sie unmittelbar ihn mit seinen Truppen, Elephanten, Pferden und Wagen vernichten. Wer könnte, ohne zu Grunde zu gehen, diese heiligen Männer reizen, durch welche die allverzehrende Flamme geschaffen ward, die See mit untrinkbaren Wassern, und der Mond mit seinem Ab- und Zunehmen? Welcher Fürst könnte Reichthum gewinnen, wenn er diejenigen unterdrückte, welche, wenn sie zornig, andere Welten und Regenten der Welten erschaffen, und anderen Göttern und Sterblichen Daseyn geben können? Welcher Mann, dem sein Leben lieb ist, wird diejenigen beleidigen, durch deren Hülfe die Welten und die Götter fortbestehen; — diejenigen, welche reich sind in der Kenntniß der Vedas? Ein Brahmin, gelehrt oder ungelehrt, ist eine mächtige Gottheit, so wie Feuer eine mächtige Gottheit ist, ob es geweiht ist oder nicht." (Manu's Gesetzb. v. M. Jones, K. IX, 317.) Der Brahmin, indem er die Veda's liest, und seine pflichtmäßigen Werke, d. i. das für alle und jede tägliche, trivialste Verrichtung Vorgeschriebene vollbringt, ist ein Vollendeter und lebt in der Vollendung; der oben angeführte Unterschied betrifft, wie in der Bhagavad-Gita die Stufen der Yoga, den verschiedenen

Werth seiner Verrichtungen in Beziehung auf die unterschiedenen Stufen der Vollendung, deren höchste, das Lesen und die Meditation der Vedas, die Stufe des Weisen und die Seligkeit ist. — Daß es dagegen unter den anderen Kasten nur Wenige geben werde, welche durch die angeführten beschwerlichen Mittel diejenige Hoheit zu erlangen suchten, die der Brahmine unbeschwerlich besitzt, ist von selbst zu vermuthen. Die oben erwähnten Beispiele sind einzelne Erscheinungen, die ebenso sparsam vorkommen, als der gleichfalls erwähnte religiöse Selbstmord häufig ist. Dieser aber bewirkt nicht die Vereinung mit Gott und die transcendente Gewalt, noch die Befreiung von der Seelenwanderung, welche das Ziel dessen sind, der sich der ausführlichen Selbstödtung und dem Zustande der Bewußtlosigkeit im Bewußtseyn widmet. Krischnas klagte (s. oben) über die Seltenheit derer, welche die Vollendung suchen, und Kapitain Wilford, der hier aus eigener Erfahrung spricht, sagt darüber: So viel die Indier von der Erlangung der Seligkeit auf dem Wege der Yoga sprechen; so habe ich doch keinen einzigen Indier finden können, welcher diesen Weg nehmen wollte; sie führten an, daß eine Verzichtleistung auf die Welt und ihre Vergnügungen, eine vollkommene Selbstverleugnung gefordert werde, und sie sich keine Vorstellung von den Genüssen der versprochenen Seligkeit machen könnten, da es dabei nicht Essen, Trinken, Heirathen u. s. f. gebe. In dem irdischen Paradiese dagegen (wie wir es etwa nennen könnten — Swergathumis, unterschieden von Mocsha jener Seligkeit) esse man, trinke, heirathe u. s. f Den Brahminen sind die genannten Entbehrungen, die an die anderen Kasten zur Vollendung gefordert werden, nicht auferlegt. Unter den Fakirs im nördlichern Hindostan führt Kapitain Rapter (Asiat. Res. XI) eine Art an, die Jogi heißen, aber als eine besondere Sekte aufgeführt werden. So sehr sie, wie die anderen Fakirs, der indischen Religion angehören und Theils den Siwa, Theils den Vischnu verehren (Rapter führt auch eine

Sekte unter diesen Fakirs an, die den Na'na, den Stifter der Sekte der Sikh's verehrt), — so haben sie sich doch vom Brahminen-Uebergewicht losgemacht, und nehmen sich auf ihre mitunter sehr leichtfertige Weise, ohne den Weg jener langwierigen Mortifikationen durchzumachen, die Vorzüge, welchen den Brahminen die Geburt und die Lebensweise der Kaste gewährt.

Die übernatürliche Macht haben wir als der dritten Stufe der Yoga angehörig gesehen. Der Genuß, der dieser Stufe zukommt, ist, da sie nicht die höchste ist, gleichfalls noch nicht der höchste. Ich habe hierüber das anzuführen, was Hr. v. H. S. 41 über diese, wie es sich nennen läßt, relative Seligkeit aus dem Gedichte zusammenstellt und dieses Loos von der absoluten Seligkeit unterscheidet. Dieß Loos heißt nämlich Erhebung in die fleckenlosen Welten derer, die das Höchste kennen (XIV, 14 f.); Hr. v. H. erkennt darin, gewiß mit Recht, dasselbe mit dem Leben in den Welten derer, die reinen Wandels gewesen, welches unendliche Jahre vor einer neuen Wiedergeburt in die zeitliche Welt dauern soll, VI, 41, 42. Die Wiedergeburt steht zwar einem solchen bevor, weil er nicht absolut die Devotion vollendet hat (Wilk. durch den Tod unterbrochen, Hr. v. Schl. überhaupt: qui devotione excidit), jedoch eine Geburt in einer heiligen und achtungswerthen Familie, ohne Zweifel einer Brahminen-Familie (Hr. v. Schl. hat nur castorum beatorumque familia), oder aus dem Geschlecht eines gelehrten Yogi; eine solche Wiedergeburt sey höchst schwer (wie wir gesehen) zu erlangen. IX, 20 — 22 ist dasselbe wiederholt. Hr. v. H. fügt hinzu, daß die Wiedergeburt in die irdische Welt nach Erschöpfung des erworbenen Verdienstes als das Schicksa derer geschildert werde, die sich auf beschränkte Weise an die heiligen Bücher und die in ihnen vorgeschriebenen Ceremonien gehalten; (es heißt nämlich nach Herrn von Schlegel's Uebersetzung daselbst (sl. 21): sic religionem librorum sacrorum sectantes, desideriis capti, felicitatem fluxam ac reci-

procantem adipiscuntur); denn gegen die Lehre der Vedas und die wissenschaftliche Theologie eifere die Bhagavad-Gita auch sonst, nicht sie ganz wegwerfend, aber sie darstellend, als nicht den letzten Grund erforschend, nicht das letzte Ziel erreichend (II, 41 — 53). Vorhin ist des Lesens der Vedas als des heiligsten Geschäfts der Brahminen erwähnt worden; um hierin nicht einen Widerspruch mit dem zu finden, was Hr. v. H. hier von dem Verhältnisse der Ansichten des Gedichts zu den Vedas sagt, ist in Erinnerung zu bringen, daß von den Brahminen zur höchsten Vollendung gleichfalls die Unterdrückung der Leidenschaften gefordert wird; ferner daß II, 41 ff. nicht von dem der Brahminen-Kaste eigenthümlichen Lesen der Vedas als solchem gesprochen wird, sondern von dem verkehrten oder ungenügenden Gebrauche, der von diesen Büchern und deren Vorschriften gemacht, und der hier getadelt wird. Hr. v. Schl. nimmt die Stelle in einem viel stärkern Sinne, nämlich als Tadel der Vedas selbst (indische Bibliothek II. H. S. 237), in dem der Dichter in ihr denselben vorwerfe: auch sie begünstigten durch verheißene Segnungen für äußerliche Religionsleistungen eine weltliche Denkart; Hr. v. Schlegel meint, der Dichter habe sich in eine, wie es scheine, absichtliche Dunkelheit gehüllt wegen der Kühnheit seines Unternehmens; er giebt dabei die interessante Hoffnung, dieses einst in der philosophischen Auslegung des Gedichtes zu beweisen. Einstweilen können wir uns nur an die verschiedenen Uebersetzungen halten und alle drücken denselben wesentlichen Sinn aus, wie ihn auch Langlès nach den zu anderweitigem Behufe gemachten Citationen (ind. Bibl. II. H. S. 235) giebt: L'auteur (des Gedichts) critique la conduite des faux dévots qui dans des vues intéressées, observent les règles préscrites par les Védas, il finit par dire: Ils pratiquent aussi, ils agissent, mais sans la retenue digne du sage. Ferner S. 238 zu sl. 45.: Crichna dit à Arjouna que l'explication des Védas peut prêter

des sens favorables aux gens amis de la liberté, ou des passions ou des ténèbres (den drei obenerwähnten Qualitäten, die überall die drei Grund-Kategorien sind). Die englische Uebersetzung drückt den Sinn wie Langlès aus, hie und da nur in entschiedeneren Zügen, als die schlegel'sche ebendenselben darstellt. Diese lautet sl. 41 — 43: Multipartitae ac infinitae sententiae inconstantium (s. darüber Hrn. v. H. zu Langlès a. a. O. S. 236). Quam floridam istam orationem proferunt insipientes, librorum sacrorum dictis gaudentes, nec ultra quicquam dari affirmantes, cupiditatibus obnoxii, sedem apud superos finem bonorum praedicantes (orationem, inquam), insignes natales tanquam operum praemium pollicentem, rituum varietate abundantem, quibus aliquis opes ac dominationem nanciscatur: qui hac a recto proposito abrepti, circa opes ac dominationem ambitiosi sunt, horum mens non componitur contemplatione ad perseverantiam.

Ich kann hierin nichts sehen, als daß vom Mißbrauche der Vedas (libr. sacr. dictis gaudentes heißt bei Wilkins: delighting in the controversies of the Veds) und zwar ausdrücklich durch Menschen, die in Irrthümern und noch in Leidenschaften befangen sind, die Rede ist, wie bei uns vom Mißbrauche der Bibel gesprochen wird, die für alle möglichen Irrthümer citirt worden, von denen man auch sagen kann, sie seyen durch Aussprüche der Bibel veranlaßt worden, ohne daß darum dem Ansehen und dem wahren Inhalte der Bibel Eintrag geschehe, weil es nur der Irrthum selbst ist, der sich solche Veranlassung nimmt. Gleich in sl. 46 heißt es: zu so vielem Gebrauch ein voller Brunnen dient, so vielfachen Gebrauch gewähren dem prudenti theologo die Vedas; wie auch unsere Theologen so klug sind, ihre willkürlichen Meinungen auf die Bibel stützen zu können. Ist unter prudens theologus etwas Wahreres als nur ein kluger Theolog zu verstehen (Wilk.

knowing divine), so liegt darin immer, daß von einem vielfachen Gebrauche der Vedas die Rede ist. In L. IX, 20 wird solchen, die kenntnißreich in den drei (hier sind nicht vier erwähnt) Vedas, den Asklepias-Saft trinken nach den Opfern und den Reinigungen von ihren Sünden, die Seligkeit der Welt des Indra zugesagt. Aber L. VIII, 11 ff. eröffnet Krischnas dem Ardschunas das Innerste und Höchste, — nämlich die Yoga, — und sagt ausdrücklich, daß dieß der reine Pfad sey, den die Weisen der Vedas lehren, und diese sind keine Anderen als Brahminen, und dürfen keine Anderen seyn. Am Bestimmtesten heißt es L. XV, 15: Ich (Krischnas) bin in allen Vedas zu erkennen, ich bin der Urheber der theologischen Lehre (vedanta) und (nach Hrn. v. Schl.) bin der Ausleger der Vedas; Wilk. I am who knowed the Veds. Der die Kenntniß, die Erkenntniß und die Auslegung der Vedas hat, ist der Brahmine; Krischnas spricht sich als identisch, nicht bloß übereinstimmend, mit den Brahminen aus, wie er auch die Vedas selbst ist — wovon nachher. Krischnas theilt dem Ardschunas das Wesentliche der Weisheit dieser Bücher und der Brahminen mit, weil Ardschunas ein Kschatria ist, und darum für sich sie nicht besitzt. So muß die Bhagavad-Gita selbst nur als Mittheilung dieser Weisheit an die Nation angesehen werden, wodurch das, was ihr sonst auf andere Weise nicht bekannt wird, vielmehr im Ganzen unzugänglich ist, zur allgemeinern Kenntniß gemacht wird, — auf die angemessene Weise, nämlich in einem poetischen Werke. Die beiden National-Gedichte Indiens leisten den Indiern, was die homerischen Gedichte den Griechen, die Belehrung über ihre Religion; sonst ist für diese Völker keine irgendwoher zu schöpfen, der Kultus selbst ist nicht lehrend. Auch die griechischen Dichter, welche nach der berühmten Stelle Herodots den Griechen ihre Götter gemacht haben, hatten Mythen, Traditionen, Kultus, Mysterien u. s. f. schon vor sich; aber die Vedas sind für die indischen Dichter eine viel festere Grundlage.

Die Gedichte beider Nationen, wie überhaupt, sind National-Gedichte, nur insofern sie ganz in dem religiösen Geiste und in den Vorstellungen ihres Volkes stehen. Die Vedas liegen uns zwar noch nicht zur Einsicht vor, — welcher Gelehrte oder vielmehr welche Regierung wird uns einst dieß Geschenk machen? — aber man braucht nur die einstweilen dem, der sich für die Religionen der Völker interessirt, unschätzbaren Auszüge anzusehen, die uns Colebrooke gegeben hat, um auch unabhängig von der angegebenen allgemeinen Anerkennung und religiösen Verehrung dieser Bücher sich zu überzeugen, daß, was in der Bhagavad-Gita überhaupt und von dem Innersten der indischen Vorstellung gemein gemacht ist, sich ganz auf die Lehre der Vedas gründet. In diesen heiligen Büchern selbst erscheint der Widerspruch, daß Opfer, Gebete, Werke und Anderes, was äußerliche Erscheinung wird, das eine Mal als wesentlich vorgeschrieben, das andere Mal Brahma und die reine Richtung auf ihn als das Höchste, ja allein Wahre gepriesen wird. Von den Vedas sagt Krischnas Theils, daß er selbst alle drei Vedas ist (IX, 17), Theils in einem Zuge (das.), daß er das koncentrirte Monosyllabum Om in denselben ist (auch VII, 8), ingleichen X, 35, daß er unter den heiligen Hymnen (ohne Zweifel den Mantras, den Theilen der Vedas, welche aus Hymnen und Gebeten bestehen) der berühmte Gayatri ist, (Hr. v. Schlegel schwächt durch: magnus hymnus das specifische Gayatri, das Wilkins angiebt), dessen Uebersetzung Colebrooke (Asiat. Res. VIII, 400) gegeben hat. — Derselbe Gegensatz und Widerspruch erscheint allenthalben, wo äußerlicher Kultus und Ceremonien zugleich mit dem Bewußtseyn höherer Innerlichkeit verbunden ist. In einer andern Religion, die einen Ceremonial-Kultus von Opfern u. s. f. hat, heißt es auch: Opfer und Brandopfer gefallen dir nicht, was dir wohlgefällt, ist nur ein reines Herz. Es ist derselbe Gegensatz, der unter ärgeren Aeußerlichkeiten zugleich mit einer größern Tiefe des Inhalts verbun-

den, zwischen dem Glauben und den Werken vorgekommen ist. Als indisches Gedicht kann gleicher Weise Bhagavad-Gita den Unterschied von Innerlichem und Aeußerlichem nur als Gegensatz, nur als höchsten Widerspruch ohne seine Versöhnung enthalten. Dieser Umstand macht das Tädiöse der Darstellung sogar nothwendig; wenn die eine Seite, die Werke und das Handeln überhaupt, geboren worden, so fällt die andere, die Abstraktion von aller Handlung des Gottesdienstes und der Wirklichkeit, wieder ein; aber diese Einseitigkeit macht auch wieder die andere, die Aufforderung zum Handeln, insbesondere an den Kschatria, nothwendig; so daß der Vortrag von selbst durch den Inhalt in diese lästigen Wiederholungen geräth.

Um nun aber von der Stufe der Vollendung, welche das höchste Ziel ist, zu sprechen, so betrachten wir sie zunächst in ihrer subjektiven Form. Diese Vollendung bestimmt sich als dauernder Zustand der Abstraktion, um die es sich in allem Vorhergehenden gehandelt hat, — perennirende Einsamkeit des Selbstbewußtseyns, die alle Sensationen, alle Bedürfnisse und Vorstellungen von äußeren Dingen aufgegeben hat, somit nicht mehr Bewußtseyn ist, — auch nicht ein erfülltes Selbstbewußtseyn, welches den Geist zum Inhalte hätte und insofern auch noch Bewußtseyn wäre; — ein Anschauen, das nichts anschaut, von nichts weiß — die reine Leerheit seiner in sich selbst. Nach modernen Ausdrücken ist die Bestimmtheit dieses Zustandes die absolute Unmittelbarkeit des Wissens zu nennen. Denn wo Wissen von Etwas, von einem Inhalt ist, darin ist sogleich und bereits Vermittelung; das wissende Subjekt ist Inhaltwissendes nur vermittelst dieses Inhalts, der ihm Gegenstand ist, und der Inhalt ist nur Gegenstand vermittelst dessen, daß er gewußt wird. Einen Inhalt aber hat das Bewußtseyn nur, insofern er ihm Gegenstand ist, es sey fühlend, anschauend, oder wie man wolle; denn das Fühlen, Anschauen, wenn es nicht Fühlen des Thieres ist, ist Fühlen, Anschauen des Menschen, d. i. des Bewußtseyenden; — einfache nur analytische Bestimmungen, welche sogar nicht zu bemerken und zu wissen diejenigen, die heutiges Tags so viel vom unmittelbaren Wissen sprechen, bewußtlos und unwissend genug sind.

Diese abstrakte Koncentration ist nun die Seligkeit, deren nähere Bestimmungen Hr. v. H. S. 39 zusammenstellt, — die den Frommen und Gläubigen fast auf jeder Seite unseres Gedichts mehrere Mal verheißen wird, — durchweg das Eingehen in die Gottheit — oder wörtlich zunächst in Krischnas, das Verwehen in Brahma, die Verwandlung in Brahma (V. 24), Schl. ad exstinctionem in numine (d. i. Brahma) pervenit, Wilk. obtain the incorporeal Brahm, und dann weiter: Brahm is prepared, from the beginning, for such as are free from lust and anger etc. Die Einheit mit Brahma giebt auch die Befreiung von der Metempsychose.

Diese Einheit mit Brahm führt von selbst auf denjenigen Punkt, welcher in dem Zusammenhange der indischen Religion der höchste ist, — auf den Begriff des Brahm, die Spitze der betrachteten Vertiefung. Ist auch faßlich und bekannt, was Brahm ist, so bietet größere Schwierigkeiten sein Zusammenhang mit dieser Vertiefung selbst dar; um so interessanter ist es, diesen Zusammenhang zu betrachten, aus dem, wie sich ergeben wird, der Begriff Brahm selbst resultirt, oder der vielmehr dieser selbst ist.

Gehen wir davon aus, näher zu betrachten, welche die affirmative Bestimmtheit des Geistes sey, der jene Vertiefung desselben in sich, jene Vereinsamung des Selbstbewußtseyns mit sich, angehöre, so ist es das Denken. Vertiefung und die anderen Ausdrücke, Devotion, Kontemplation, bezeichnen das Zuständliche, nicht die Sache selbst. Jene Abstraktion von aller äußerlichen und innerlichen Bestimmtheit, allem Inhalte der Empfindung und des Geistes in ihrem affirmativen specifischen Daseyn ist das zustandslose Denken. Es ist für er-

haben zu achten, daß die Indier sich zu dieser Absonderung des Unsinnlichen vom Sinnlichen, der Allgemeinheit von der empirischen Mannigfaltigkeit, des Denkens vom Empfinden, Begehren, Vorstellen, Wollen u. s. f. und zu dem Bewußtseyn der Hoheit des Denkens erhoben haben. Aber das Eigenthümliche ist, daß sie von der ungeheuren Abstraktion dieses Extrems nicht zur Versöhnung mit dem Besondern, nicht zum Konkreten durchgedrungen sind; ihr Geist ist deßwegen nur der haltungslose Taumel von dem Einen zu dem Andern, und zuletzt die Unglückseligkeit, die Seligkeit nur als Vernichtung der Persönlichkeit, was dasselbe mit dem Niban der Buddhisten ist, zu wissen.

Wenn statt des Ausdrucks Devotion, Vertiefung u. s. f. die Benennung der Sache, Denken, gebraucht worden wäre; so stände dem entgegen, daß wir bei dem Denken, selbst dem reinen abstrakten Denken, immer noch die Vorstellung haben, daß Etwas gedacht werde, daß wir als denkend Gedanken zum innern Gegenstand haben. In gleicher Bestimmungslosigkeit das Anschauen als so ganz reines Anschauen genommen, ist es dieselbe abstrakte Identität mit sich; das nur reine Anschauen schaut auch nicht Etwas an, so daß man es selbst nicht Anschauen des Nichts nennen kann, denn es ist gegenstandslos. Doch Anschauen schließt wesentlich ein, konkret zu seyn; wenn das Denken zwar auch nur wahr ist, insofern es konkret in sich ist, so ist seine eigenthümliche Bestimmtheit jene reine Allgemeinheit, die einfache Identität; der Yogi, der innerlich und äußerlich unbewegt dasitzt, und auf die Spitze seiner Nase hinstarrt, ist jenes zur leeren Abstraktion gesteigerte, gewaltsam festgehaltene Denken. Solcher Zustand aber ist uns ein durchaus Fremdartiges und Jenseitiges, und würde uns durch den Ausdruck des Denkens, als welches uns in unserer Vorstellung etwas ganz Geläufiges ist, viel zu nahe gelegt.

Erinnern wir uns aber jedoch der Ausdrücke, daß jene Vertiefung den Brahma suche, der Weg, die Richtung auf

ihn und die Vereinigung mit ihm sey, so liegt darin wohl, daß sie einen Gegenstand habe, den sie zu gewinnen strebe. In der That aber ist sie, wie gezeigt, in ihrer eigenen Bestimmung objektlos, und Streben, Richtung und dergl. gehört nur dem Bewußtseyn an, in dem das Vertiefen selbst nicht erreicht ist. Insofern nun dieses objektlose Denken zugleich wesentlich als Beziehung auf Brahma vorgestellt ist, — aber als eine unmittelbare, d. h. unterschiedslose Beziehung; — so ist nothwendig dieses rein abstrakte Denken als Brahma selbst bestimmt, ein subjektives, das mit dem als objektiv Gesagten identisch ist, so daß dieser Gegensatz verschwindet, und zu einem im Inhalte selbst nicht vorhandenen, äußerlichen Sagen wird.

Es versteht sich hierbei von selbst, daß wenn hier die Ausdrücke von Subjektivem und Objektivem und vollends von deren Einheit gebraucht worden, diese Bestimmungen der denkenden Reflexion neuerer Zeit den Indiern ebenso wenig zugeschrieben werden sollen, als wenn eine denkende Mythologie zeigt, was der Begriff von Zeus, Demeter u. s. f. ist, derselbe hiermit als reflektirter Begriff den Griechen zugeschrieben wird. Man hat dabei wohl Recht, zu sagen, sie haben diesen Begriff von Zeus nicht gehabt. Aber darum ist solcher Begriff, wenn er richtig bestimmt ist, nicht weniger Inhalt ihrer Phantasie-Vorstellung von Zeus gewesen. Die Unwissenheit über diesen Unterschied, ob ein Inhalt das sinnliche oder phantasirende Bewußtseyn nur erfüllt, oder ob ebenderselbe Inhalt vom reflektirenden Bewußtseyn als Gedanke und Begriff gewußt wird, ist Quelle vielen Mißverständnisses und rohen Widerspruchs geworden. — Wenn nun Brahm als jene Einheit bestimmt worden, so ist es diese Einheit selbst, auf welche die wesentliche Ungunst gegen solche abstrakten Bestimmungen fällt. In der That ist sie, als abstrakte Einheit ohne Bestimmung in ihr selbst, das Mangelhafteste und Unwahrste; eben diese Dürftigkeit ist es, welche die Natur des indischen Brahma konstituirt; er ist die Einheit nur

als die abstrakte Allgemeinheit, als bestimmungslose Substanz. Und wenn vorhin aus der Bestimmung der subjektiven Seite gezeigt worden, daß, da sie das ganz abstrakte Denken ist, welches Nichts denkt, ebendamit kein Gegenstand für sie vorhanden ist; so erhellt dieß gleichfalls aus der ebengenannten Bestimmung, die wir die objektive nennen können, nämlich der reinen Allgemeinheit oder reinen Substanz, als welche eben dieß ist, daß von aller Besonderheit, somit auch von der Besonderheit eines Objekts gegen ein Subjekt abstrahirt ist. Man gehe von der subjektiven oder von der objektiven Bestimmung aus, so zeigt sich Brahm als das Mangelhafte, das ohne den Unterschied des Subjektiven und Objektiven ist. Aber die Nothwendigkeit und damit die Macht des Unterschiedes ist so groß, daß er auch auf dieser höchsten Spitze rekurriren muß.

Er begegnet uns schon, so wie der Ausdruck Brahma zu gebrauchen ist. Hr. v. H. S. 21, wie auch Hr. v. Schl. ausführlicher (ind. Bibl. II. B. 4. H. S. 420) (bei Gelegenheit eines gelehrtthuenden, aber in der That zu Nichts führenden oder zu Nichts kommen wollenden Geredes), bringen den Unterschied von Brahma mit einem kurzen a hinten, dem Neutrum, und mit einem langen, dem Maskulinum, wieder in Erinnerung, und geben dessen genaue Bestimmung an. Es ist Sitte (wie ebend. Hr. v. Schl. S. 422 angiebt) der heutigen und besonders der bengalischen Pandits, — also ein usus der Gelehrten des Landes selbst, (hiermit auch im Deutschen, wo sich der Unterschied eines langen und kurzen a nicht gut ausdrücken läßt), den kurzen Schluß-Vokal des Neutrums zu unterdrücken, und Brahm zu schreiben. Das Maskulinum Brahma, der Herr der Geschöpfe nach der lakonischen Angabe des ältesten indischen Lexikographen (ebendas. S. 423), ist Individuum, Person, und spricht daher unsere europäische Vorstellungsweise günstig an. Ich bemerke hierüber, daß es für die Beurtheilung dieser Persönlichkeit wesentlich auf den innern Gehalt derselben ankommt. Brahma bleibt seiner innern Bestimmung nach das abstrakte Seyn, das Allgemeine, die Substanz ohne Subjektivität in sich, ist daher nicht das Konkrete, nicht der Geist, (ebenso wenig als Gott durch den modernen Ausdruck des Wesens der Wesen, als konkret, als Geist bestimmt ist). Mit solchem Gehalt, welcher vielmehr Gehaltlosigkeit ist, ist in der That jenes Maskulinum nicht ein individuelles Subjekt; die Persönlichkeit ist an ihm leere Form, sie ist bloße Personifikation. — Es ist in der Betrachtung der Religionen von unbedingter Wichtigkeit, die bloße Personifikation des Gottes oder eines Gottes, die man in allen Mythologien finden kann, von der Persönlichkeit, die es dem Gehalte nach ist, zu unterscheiden. Bei der Oberflächlichkeit der Personifikation fällt sogleich auch die gegenständliche Selbstständigkeit des Gottes gegen das Subjekt hinweg. So nehmen wir den Eros, oder die Pallas zu Anfang der Iliade, wenn sie das Herausziehen des Schwerdts in Achill hemmt, sogleich für die subjektive Empfindung der Liebe, für die in Achill selbst eintretende Besonnenheit.

Ein erläuterndes Beispiel aber, wie Brahma selbst bis zu einer trivialen Aeußerlichkeit personificirt erscheint, zugleich aber seine Unterscheidung gegen das Subjekt, dem er gegenübersteht, aufgehoben, und er nur als dessen subjektives Sinnen, als Neutrum, kundgegeben ist, bietet sich gleich in der Einleitung zum Ramayana dar. Valmiki (der Verfasser des Ramayanas, — ein Zweimalgeborener), mit dem Stoff und Vorhaben dieses Gedichts beschäftigt, spricht eine Klage über einen eben vor seiner Hütte Erschlagenen und dessen überlebende Geliebte aus; das Versmaaß, in dem ihm diese Klage ausbricht, frappirt ihn und seinen Schüler, der dieses Versmaaß gleichfalls gut findet. Valmiki setzt sich darauf in der Hütte auf seinen Stuhl nieder, und fällt in tiefe Betrachtung. Da kommt der glorreiche Brahma (ob im Original Brahm oder Brahma in dieser ganzen Erzäh-

lung steht, weiß ich nicht zu sagen, es ist aber für sich selbst gleichgültig), der viergesichtete, der Herr der drei Welten, in der Hütte an. Valmiki in seiner Vertiefung erblickt ihn, steht auf, bückt sich mit gefalteten Händen, präsentirt ihm einen Stuhl, setzt ihm Milch und Reis vor, und Wasser, um ihm die Füße zu waschen (— gewöhnliche Gaben und Bezeigungen gegen einen geistigen Lehrer); Brahma läßt sich auf den dargebotenen Stuhl nieder, und heißt den Valmiki sich gleichfalls einen nehmen. Valmiki setzt sich, ist mit seinem Geiste auf Brahma gerichtet, fällt in tiefes Nachdenken, und singt eine Strophe (nicht etwa des Lobes auf Brahma, der vor ihm säße, sondern) der Klage über die Unthat, den vorhin erwähnten Mord, — im Versmaaß der vorigen Klage. Brahma sagt ihm nun umständlicher, in diesem Metrum solle er Rama's Thaten besingen, und verschwindet. Valmiki und der Schüler ist voll Erstaunen; die Schüler insgesammt rufen in diesem Versmaaße aus, daß aus den Worten, die der Lehrer über die Mordthat gesprochen, dieß Versmaaß entstanden sey. So entschließt sich nun Valmiki, in demselben den Ramayana zu komponiren. — Man sieht, daß selbst gegen jene Aeußerlichkeit des Erscheinens Brahma als das tiefe Sinnen charakterisirt bleibt.

Es sind aber die Momente und deren Verhältniß, welches im Vorhergehenden aus der Natur der Sache sich ergeben hat, nach ihrem bestimmtern Vorkommen in der indischen Darstellung aufzuzeigen. Brahm's metaphysische Bestimmung ist so bekannt als einfach; wie schon angeführt worden, ist Brahm das reine Seyn, reine Allgemeinheit, supreme being, das höchste Wesen; das Wesentliche und Interessanteste dabei aber ist, daß diese Abstraktion festgehalten wird gegen die Erfüllung, Brahm nur als das reine Seyn, ohne alle konkrete Bestimmung in sich. Wenn wir Europäer sagen: Gott ist das höchste Wesen, so ist diese Bestimmung zwar ebenso abstrakt und dürftig, und die Verstandes-Metaphysik, welche das Erkennen Gottes, d. h. Bestimmungen von ihm zu wissen leugnet, fordert, daß die Vorstellung von Gott sich auf dieselbe Abstraktion beschränke, von Gott nichts weiter wisse, als was Brahm ist. Aber dieser kritischen Weisheit unerachtet wird im Allgemeinen die europäische Vorstellung dieß in sich behalten, daß sie bei dem Worte höchstes Wesen oder noch mehr Gott, ein Konkretes, Gott als Geist vor sich hat, und daß das, was sie meint, reicher und gehaltvoller ist, als das, was sie sagt.

Dieß veranlaßt mich zu einer Bemerkung über die Uebersetzung von Brahm (im Neutrum) bei Hrn. v. Schlegel durch numen, indem Krischnas zum Unterschiede durch almum numen bezeichnet wird; Hr. v. H. gebraucht den Ausdruck Gott, und bemerkt ausdrücklich S. 21, daß aus vielen Stellen deutlich hervorgehe, daß das Brahma und Gott dieselben Begriffe seyen. Hr. Guigniant in der Uebersetzung der Creutzer'schen Symbolik (Tome I, P. II, Notes p. 618) erklärt sich sehr bestimmt gegen Hrn. v. Schl.: méthode, qui consiste à traduire généralement, par des expressions latines correspondantes, les termes sacramentels de la philosophie réligieuse des Brahmanes, et beaucoup d'autres dénominations théologiques et mythologiques, en faisant disparaître complétement les noms originaux. — Cette manière efface et détruit toute originalité, toute propriété, toute couleur locale. — Hr. v. Schl. giebt zwar an (ind. Bibliothek II. Bd. IV. H. S. 422), daß das Wort Brahma (Neutrum) ganz genau dem griechischen τὸ θεῖον, einigermaßen auch dem lateinischen numen entspreche, wenn dieses schöne Wort nach seiner wahren Würde gebraucht werde. In allen diesen Ausdrücken, wie nicht weniger in Deus und Gott, ist Gott zwar ebenso unbestimmt gesagt, als Brahm an sich unbestimmt, d. h. abstrakt ist; aber der große Unterschied ist der, daß jene Ausdrücke von einer konkreten Vorstellung begleitet, nicht in der Unbestimmtheit gemeint sind, welche das innere Wesen Brahma's ausmacht. Es

ist oben bemerkt worden, daß beim Uebersetzen, außer der äußerlichen Nothwendigkeit, auch der Sache nach für zulässig angesehen werden muß, für den Ausdruck einer Sprache, der etwas Besonderes bezeichnet, in der andern den Ausdruck des Allgemeinern zu nehmen, oder auch umgekehrt; anders aber ist es, wenn jeder der beiden Ausdrücke etwas eigenthümlich Specificirtes bedeutet, und das Allgemeine nur das Gemeinschaftliche derselben ist. Hier bringt der Gebrauch des specifischen Ausdrucks in unsere Vorstellung eine Bestimmung des Inhalts, welche vielmehr entfernt bleiben, und läßt dagegen eine andere weg, welche ausdrücklich vor uns gebracht werden soll. Diese Veränderung, die bei untergeordneten Zügen und Modifikationen unwichtiger werden kann, wird verwirrend, wenn sie bei den allgemeinsten und wichtigsten Grundbestimmungen eintritt. Deus, θεὸς, wie Deva auch Anderes der Indier, mag wohl und muß sogar als Gott übersetzt werden, wenn es nur um die unbestimmtere Vorstellung zu thun ist. Wo aber die Verschiedenheit herausgetreten und ausdrücklich für die Vorstellung zum Auffassen bezeichnet ist, da werden wir getäuscht, wenn uns statt eines Specifischen das davon specifisch Unterschiedene gegeben wird. So, wie schon oben bemerkt worden, enthalten unsere Priester, Soldaten u. s. f. eigenthümliche Verhältnisse, die in den Brahminen, Kschatria u. s. f. fehlen, wogegen in diesen wieder Bestimmungen sind, welche untrennbar zu ihrer wesentlichen Natur gehören. So wird man auch gewiß nicht Zeus, Jupiter, ob dieß gleich der höchste Vater der Götter ist, durch Gott oder auch das höchste Wesen übersetzen. Die objektive Bestimmung Brahm's, die Kategorie des reinen Seyns, in welches als in das Nichts alles Endlichen die indische Vorstellung alles Besondere sich auflösen läßt, macht das Erhabene der indischen Religion aus, das jedoch darum noch nicht das Schöne, noch weniger das wahrhaft Wahre ist. Vielmehr ist das reine Seyn, um seiner Abstraktion willen, nur endliche Kategorie. Doch be-

gehen hierbei die Indier, ebenso wenig, wie die Eleaten, die Inkonsequenz, das Nichtseyn von dem Seyn unterschieden zu setzen, oder es von ihm auszuschließen; Hr. v. Humboldt bemerkt dieß 14 nach Lekt. IX, 19, wo Krischnas sagt: ich bin Unsterblichkeit und Tod, was ist, was nicht ist. Dasselbe, daß Brahma die entity und non-entity ist, kommt auch anderwärts genugsam vor. — Dieses reine Seyn, weil es nicht bis zur Bestimmung der unendlichen Subjektivität fortgeführt ist, giebt den indischen Pantheismus, wie zugleich insofern den Monotheismus, als das reine Seyn das Eine ist. Colebrooke's so häufig angeführtes Resultat aus der Kenntniß der Veda's (Asiat. Res. Vol. VIII), daß die alte indische Religion nur Einen Gott anerkennt, aber das Geschöpf nicht hinlänglich von dem Schöpfer unterscheidet, hat zwar die nähere Bestimmung, daß ursprünglich die Sonne als die große Seele (Mahanatma) gefaßt worden; aber insofern es nur um solchen Monotheismus zu thun ist, bleibt derselbe, oder ist vielmehr reiner vorhanden im Brahm. Dieser Monotheismus ist aber ebenso wesentlich Pantheismus; denn wenn das Eine auch als Wesen oder als die Abstraktion des Allgemeinen bestimmt wird, so ist es um dieser Abstraktion selbst willen die Unmittelbarkeit, und darum allerdings, als das Seyn der Dinge, immanent und identisch mit ihnen, das Geschöpf insofern nicht vom Schöpfer unterschieden; allein dieß immanente Seyn ist darum nicht die konkreten und empirischen Dinge und deren Endlichkeiten, sondern vielmehr nur das Seyn ihres Daseyns, die unbestimmte Identität. Was die Unvollkommenheit der Kategorie der Substanz ausmacht, ist, daß es in die Betrachtung des äußerlichen, denkenden Subjekts gelegt ist, jene Unterscheidung zu machen, in dem Anschauen und Bewußtseyn der endlichen, einzelnen Dinge von ihrer Endlichkeit und Einzelnheit zu abstrahiren, und die Substanz, das Eine Seyn, festzuhalten. Ich habe anderwärts (Encyklopädie der philos. Wis-

senſch. 2. Ausg. S. 519 ff. und Vorr. S. XIII) ausführlicher gerügt, daß es heutiges Tags beſonders bei den Theologen, welche die Vernunft nicht von dem Verſtande, nicht einmal die Subſtanz von der Accidentalität zu unterſcheiden wiſſen, vielmehr überhaupt das Vernünftige zur Albernheit verkehren und dichten, Mode iſt, den Pantheismus gerade in ſein Gegentheil zu verkehren, indem ſie verſichern, durch ihn werde das Unendliche zu endlichen Dingen, das Gute zum Böſen u. ſ. f., und hiermit ebenſo das Endliche als affirmativ beſtehen bleibend zum Unendlichen, das Böſe, als ſolches ſeyend, zum Guten gemacht. Sie faſſen ſo den Pantheismus als eine Allesgötterei auf, als ob von ihm die einzelnen Dinge und deren empiriſche endliche Exiſtenz als ſolche für göttlich oder gar für Gott gehalten würden. Es wäre nur dem Vieh, als welches Anſchauungen, wie auch Vorſtellungen von Bildern hat, aber als nicht denkend nicht zum Allgemeinen kommt, ſolches Dafürhalten zuzuſchreiben; und unter den Menſchen gehört nur jenen Erfindern ſolcher Behauptung eine ſolche Vorſtellung an.

Der Unterſchied der Erkenntniß in dieſer Rückſicht iſt ſehr gut in dem Bewußtſeyn der Indier, und in der von Hrn. v. H. S. 13 angeführten XVIII. Lekt. ſl. 20 — 22 angegeben. Die wahrhafte Erkenntniß, heißt es daſelbſt, iſt, in Allem, was exiſtirt, nur das Eine unveränderliche Princip, das Ungetheilte in dem Theilbaren zu ſehen. Die zweite Erkenntniß iſt, die verſchiedenen (beſonderen) Principien in den einzelnen Dingen zu erkennen, — noch beſchränkte Allgemeinheit, wie unſere allgemeinen Naturkräfte u. ſ. f. Die widrigſte Erkenntniß, die der dritten Qualität, der Finſterniß, iſt aber die, nur vom Einzelnen zu wiſſen, als ob ein ſolches ein Ganzes für ſich wäre, ohne ein allgemeines Princip. Von ſolcher abſoluten Selbſtſtändigkeit der einzelnen Dinge und deren Beſtimmtheiten geht jene heutige Vorſtellung des Pantheismus nicht ab, und da es die ausdrücklichſte Beſtimmung des Pantheismus iſt, daß die

einzelnen Dinge und alle endlichen Qualitäten als nicht ſelbſtſtändige, vielmehr als in dem reinen Seyn aufgehobene, negirte zu faſſen ſeyen; ſo iſt es in der That nur die eigene Unfähigkeit der Subjekte, die ſich von jener falſchen Vorſtellung, von dem Glauben an die Selbſtſtändigkeit, an die Abſolutheit des Endlichen nicht losmachen, und deßhalb das Faktum nicht richtig auffaſſen kann.

Es ſind lange Tiraden im Gedichte, in denen Kriſchnas dieſes allgemeine Seyn von ſich ausſpricht. Lekt. VII: Ich bin der Geſchmack in den Waſſern, der Glanz in der Sonne und dem Monde, das myſtiſche Wort in den heiligen Büchern, der Ton in der Luft, das Wiſſen der Wiſſenden u. ſ. f. Weiter Lekt. X: Unter den Aditiaden bin ich Wiſchnu, unter den Sternen die Sonne u. ſ. f., unter den Rudras bin ich Siwas u. ſ. f. Dieſe Tiraden, die Anfangs erhaben lauten, macht die Monotonie bald gleichgültig; zunächſt ſprechen ſie aus, daß Kriſchnas in allem Einzelnen das Weſentliche, das Princip ſey, welches jedoch wie Geſchmack, Glanz u. ſ. f. ſelbſt noch etwas Beſchränktes iſt. — In dieſen Tiraden führt dann auch Hr. v. Schlegel, beiläufig geſagt, die oben bemerkte Weiſe des Ueberſetzens nicht durch; dieſe Stellen ſtrotzen von unüberſetzten Eigennamen; auch Siwas heißt nicht etwa numen destruens, fatum oder dergleichen, wie ſtatt Kriſchnas immer numen almum ſteht. — Jene vielen beſonderen Allgemeinheiten werden aber ſelbſt abſorbirt in das Eine, Brahm, das Kriſchnas iſt.

Wenn hier Kriſchnas ſagt, er ſey Siwas, ſo giebt Siwas, wenn er ſeiner Seits loslegt, dieß dem Kriſchnas heim, und ſagt, er ſey Kriſchnas. In Oupnekat IX, der dem Siwas gewidmet iſt, ſpricht dieſer ebenſo, zum Theil mit den kühnſten Wendungen der Abſtraktion, die in die Einheit auf dieſe Weiſe eine Bewegung bringt, von ſich. Was geweſen iſt, iſt Rudras (das iſt Siwas), und was iſt, iſt er, und was ſeyn wird, iſt er; Ich war immer, bin immer, und werde immer ſeyn. Es giebt kein

Zweites, von dem ich sagen könnte: Ich bin es, und es ist Ich. Was ist, bin Ich, und was nicht ist, bin Ich. Ich bin Brahma und Ich bin Brahm u. s. f. Auch fernerhin in Einem Zuge: Ich bin die Wahrheit, Ich bin der Ochs u. s. f., Ich bin das höchste Seyn. Ferner wird deßwegen, wo die Anschauung oder Vorstellung von anderen einzelnen Gegenständen, Elementen u. s. f. anfängt, von ihnen gleichfalls als das Letzte gesagt, daß sie Brahm sind. In den Vedas wird dem Vach (der Sprache) beigelegt, daß sie dieß von sich sagt; — ebenso: Luft, du bist Brahm, die Sonne ist Brahm, Speise, Brodt u. s. f. ist Brahm. — Ein Engländer (Mills History of British India Vol. I), der diese Zusammenstellung aus den Vedas macht, kommt dadurch und durch nachher zu Erwähnendes auf die Vorstellung, daß Brahm, wie auch das Eine, bei den Indiern nur ein vages Prädikat des Preises, gleichsam eine Nichts sagende Titulatur sey. Der Grund, den er angiebt, ist der, daß die Indier nicht zu der Vorstellung der Einheit Gottes gekommen seyen; und daß sie dazu nicht gekommen, gehe hervor aus ihrer ungeheuren Inkonsistenz, die Thätigkeit des Einen Gottes zu den Charakteren von Brahma, Wischnu und Siwas fortgebildet zu haben. Diese Inkonsistenz ist allerdings die Folge davon, daß jene Einheit noch nicht in ihrer wahrhaften Bestimmung, nicht als in sich konkret, als Geist aufgefaßt, daß sie nur die Kategorie des Substantialitäts-Verhältnisses ist. Die hiermit nothwendige Inkonsistenz erscheint als der haltungslose Taumel, der oben nach der subjektiven Seite bemerklich gemacht werden, und ebenso in der Vorstellung des Objektiven nothwendig ist, — als das Herausfallen von dem Einen in die vielen Götter und das Zurückfallen von diesem Reichthum und Pracht der Phantasie in das leere, trübe Eine; ein perennirendes Abwechseln, das wenigstens diese Wahrheit in sich hat, daß diese Götter und die endlichen Dinge überhaupt nicht selbstständige Wirklichkeiten sind. Die metaphysische Bestimmung, die wir gesehen, ist als solche

nur für das denkende Subjekt, ihr Inhalt ganz nur die Abstraktion selbst; sie hat darum für sich selbst keine Wirklichkeit; denn in der Welt machen nur die endlichen, einzelnen Dinge ihre Existenz aus, in welchen sie also nicht als sie selbst, sondern als das Andere ihrer selbst existirt. Aber die Morgenländer sind nicht zu diesem Verstande gekommen, sich auch an solcher Abstraktion, wie dem reinen Seyn, dem bloßen Wesen, zu begnügen, wenn sie auch dieselbe denkend gefunden haben. Das Eigenthümliche nach dieser Seite ist die Art, in welcher Brahm nicht als abstrakter Gedanke eines Andern, noch in einer Personifikation für einen Andern, sondern für sich existirend gewußt wird. Nach dieser Bestimmung sehen wir Brahm als das abstrakte Selbstbewußtseyn ausgesprochen, zu welchem der Yogi gewaltsam sich koncentrirt und ausleert. An dieser Vertiefung des Bewußtseyns in sich hat das reine Seyn in der That eine Existenz, die ebenso allgemein, d. i. abstrakt, als es selbst ist.

Dieser Sinn der Vertiefung ebenso sehr als des Brahm zeigt sich schon an dem Beispiele der Vertiefung Valmiki's, das oben aus dem Ramayana angeführt worden; doch erscheint dieser Sinn dort mit Phantasie und Personifikation vermischt. Er ist in seinen unvermischteren Formen zu betrachten. — Zunächst ist die Andacht eine solche Form als ein momentaner Zustand, den der Yogi zum anhaltenden zu machen strebt. Am deutlichsten macht den Sinn der indischen Andacht die Darstellung eines Engländers, der sich gründlich um die Einsicht in die indische Religiosität bemüht hat, und sich durch Fragen, die er macht, und Antworten, die er dem Indier in den Mund legt, erklärt. Fragt man einen Indier: Verehrt ihr das höchste Wesen (d. i. Brahm) mit einem Kultus? Betet ihr zu ihm? Bringt ihr ihm Opfer? Er wird unmittelbar antworten: „Nein, niemals!" So betet ihr ihn im Geist an, — was der reinste, zugleich auch der thunlichste Gottesdienst ist, da er wenige oder

keine Umstände nöthig macht? „Nein.“ Preiset ihr ihn? „Nein.“ Denkt ihr über seine Eigenschaften und Vollkommenheiten nach? „Nein“ (oben haben wir gesehen, daß die Devotion ganz leer ist). Was heißt denn nun jene so gerühmte, stille Meditation? Seine Antwort wird seyn, „wenn ich in irgend einem Gottesdienste mit übergeschlagenen Beinen, mit erhobenen gefalteten Händen, die Augen geschlossen, in Ruhe des Geistes, der Gedanken, der Zunge und Lippen, sitze, so sag' ich innerlich: Ich bin Brahm. Wir haben nicht das Bewußtseyn, Brahm zu seyn, durch die Maja. Es ist verboten, das höchste Wesen zu verehren, ihm Gebete und Opfer darzubringen, denn dieß wäre ein Gottesdienst an uns selbst gerichtet; Emanationen von ihm mögen wir verehren und anbeten.“ — Von Brahma ist zwar die Tradition vorhanden, daß er vormals Tempel gehabt, aber auch sie sind umgestürzt worden (s. Kreutzer Symb. I, 575 und Guigniant I, 241), aber um so weniger hat Brahm Tempel. — Auf ähnliche Weise ist in unseren Zeiten, wie man in öffentlichen Nachrichten gelesen, dem Künstler Canova, der sein Vermögen zur Erbauung einer Kirche in seiner Vaterstadt Possagno bestimmt hat, von der geistlichen Behörde nicht gestattet worden, sie Gott zu widmen.

Dieß Verschwinden der Objektivität des Brahm liegt schon unmittelbar in dem zum Ueberflusse angeführten, auf jeder Seite unseres Gedichts als Ziel der Vertiefung ausgesprochenen Einswerden mit Brahm, Werden zu Brahm, Deifikation, oder vielmehr Brahmifikation. Ich unterlasse, über dieß Einswerden Stellen anzuführen, die sich ins Unendliche vermehren ließen. Nur hat es ein näheres Interesse, die Bestimmungen zu betrachten, welche der schon angeführte älteste indische Lexikograph von Brahm giebt, und mit denen uns Hr. v. Schl. (ind. Bibliothek II. Bd. IV. H. S. 423) bekannt macht. Außer der Bestimmung von reinem Seyn giebt derselbe noch zwei Bedeutungen an, nämlich 1. die Veda's (sogar steht diese vor dem reinen Seyn)

und 2. Religions-Uebung. Daß diese nur scheinbar verschiedenen Bedeutungen wesentlich nur äußerlich unterschiedene Formen eines und desselben Inhalts sind, muß nirgend mehr der Fall seyn als bei dieser absoluten Einheit selbst, dem Brahm. Der Sinn der Verbindung dieser Bestimmungen geht bereits aus allem Bisherigen hervor; Brahma ist die Veda's und die Opfer, nicht bloß wie er das nur ansichseyende Seyn von Allem ist, sondern die Veda's, als von den Brahminen gelesen, die Opfer von ihnen dargebracht, sind die Vertiefung, die Andacht, welche Brahm ist. Es ist dasselbe, was in Lekt. IX, 16 Krischnas, d i. wie wir gesehen so viel als Brahm, sagt: Ich bin das Opfer, Ich die Anbetung, Ich das gesprengte Wasser und die Kräuter; Ich bin das Gedicht (carmen, Wilk.: the ceremonies to the manes of the ancestors); Ich ingleichen das heilige Oel, Ich das Feuer, Ich der angezündete Weihrauch (Wilk.: the victim). Indem Brahm selbst das ganze Opfer und die verschiedenen Dinge ist, welche dargebracht werden, wird er sich selbst durch sich dargebracht und geopfert; — er ist als Andacht das abstrakte reine Sich-selbst-vernehmen, und als Opfer eben dieß sinnlich-vermittelte-Verhalten zu sich selbst. So ist der Alles durchdringende Brahm, wie es III, 15 heißt, im Opfer gegenwärtig, eine auch dort, in der unklaren Darstellung nicht zu verkennende, näher bestimmte Weise der Gegenwart, als in dem allgemeinen pantheistischen Sinne. In dieser Stelle ist ein Kreislauf aufgestellt, der zunächst einen oberflächlichen Sinn giebt, nämlich, daß durch Opfer Regen und durch diesen die Speise, und damit die Erhaltung der Lebendigen erlangt wird; das Opfer aber wird durch das gottesdienstliche Werk vollbracht, dieses aber entspringt von Brahm, welcher, heißt es, aus dem Einfachen und Untheilbaren entsprungen ist *) (numen e simplici et individuo ortum). Hier ist Brahm

*) Wilkins hat nur: Brahm, whose nature is incorruptible.

selbst (das Neutrum) von dem einfachen Einen (the great One) unterschieden. Vornehmlich aber ist die Wirksamkeit des Opfers bemerklich zu machen; Fruchtbarkeit der Erde darf hier nicht als eine Folge desselben vermittelt durch die göttliche Rücksicht auf die mit Opfern unterstützten Bitten der Sterblichen vorgestellt werden. Der Zusammenhang des Opfers und der Hervorbringung oder Schöpfung ist, wie aus dem Obigen erhellt, direkter; aus Tod kommt Leben, ist der abstraktere Satz. Am Wunderbarsten ist die Darstellung dieses Zusammenhangs in einer der Stellen, die Colebrooke in den Auszügen aus den Veda's (Asiat. Res. VIII, 404 ff.) giebt; als die Urheber der Gebete, die sich auf das Todtenopfer beziehen, werden Prajapati und sein Sohn Yajnya angegeben, jener die ursprüngliche Seele, Brahm, der andere Name scheine, sagt Colebrooke, auf das allegorische Opfer des Brahma anzuspielen, — (Guigniant l. c. S. 602: Le sacrifice ou la victime). Dieses Opfer aber hat folgende Stellung: Das Schaffende der ersten unterschiedenen Masse ist die Macht der Kontemplation; zuerst ward Verlangen in diesem seinen Denken gebildet, (der ursprüngliche produktive Saamen,) das die Weisen durch den Verstand, es in ihren Herzen erkennend, als das Band des Seyns in dem Nichtseyn bestimmen; dann folgt die weitere schwer verworrene Beschreibung, worin sich wenigstens so viel erkennt, daß das Erste, was geschieht, das allgemeine Opfer ist, mit welchem das Erschaffen unmittelbar verknüpft wird, oder welches vielmehr selbst als Schöpfung der Welt erscheint.

Ich füge eine Stelle noch hinzu, die Colebrooke (ebendas. S. 475 ff.) aus dem ersten Upanishad des 4. Veda giebt, und die gleichfalls das Hervorgehen des Einen aus sich, und ebenso sein Zurückgehen in sich, so wie damit zugleich das Erschaffen der Welt auszudrücken scheint; es heißt: durch die Kontemplation keimt das weite Eine; von ihm wird die Speise (Körperliches) hervorgebracht, und von da nach einander Athem,

Gedanke, wirkliche Welten, und Unsterblichkeit entspringend aus Werken. Der Allwissende ist tiefe Kontemplation; in dem Wissen seiner besteht, der Alles weiß; und daraus geht das weite Eine, sowohl als Namen, Formen und die Speisen hervor; und dieß ist Wahrheit.

Das Abstrahiren, wodurch das Vertiefen wird, ist für sich das Moment der Negation, des Opferns; daß an diese Negativität, an die Unendlichkeit, unmittelbar die Thätigkeit des Producirens geknüpft wird (wie bei Jak. Böhm an die Pein, Qual das Qualiren und Quellen), dieser tiefsinnige Gedanke ist nicht zu verkennen. Der Wendungen aber nun in den vielen Theogonien oder Kosmogonien, die uns bereits bekannt sind, der Formen, Namen und Gestaltungen sind unzählige, in welchen die produktive Thätigkeit, das Erzeugen und der Erzeugende aus jenem vertieften Beschauen, aus der nur in sich versenkten Einsamkeit des Brahm, hervorgehend und unterschieden gefaßt wird. Es scheint in diesen vielfachen Darstellungen nichts Gleichförmiges zu seyn, als die allgemeine Grundlage der angegebenen Gedanken. Ebenso wirft sich das indische Mythologisiren oder Philosophiren, um das Höchste zu fassen und zu bestimmen, in vielen Formen vom großen Einen, der allgemeinen Seele u. s. f. umher, die schwerlich vom Brahm wahrhaft werden unterschieden werden können.

Gleichfalls erscheint Brahma (Maskul.) nur als eine von den vielen Auffassungen und Gestaltungen des zum Subjekt bestimmten Brahms. Hier, wo die äußerliche Erscheinung (die Maja) beginnt, wird die Mannigfaltigkeit der Gestaltungen immer größer und willkürlicher. Brahma erscheint vornehmlich im Verhältnisse zu Wischnu oder Krischna und zu Siwa in bestimmterer Gestalt und als Eine Figur der Trimurti, der indischen Dreieinigkeit; eine Bestimmung des Höchsten, welche im Indischen anzutreffen nothwendig die Aufmerksamkeit der Europäer hat auf sich ziehen müssen. So sehr die Ausführung

dieser Vorstellung hier wild ist, und den Begriff von Geist, der aus ihr hervorgehen sollte, vielmehr zerstört; so enthält sie wenigstens die abstrakte Form (wie die pythagoräische und platonische Trias) zu der konkreten Bestimmung des Geistes; und die höhere wissenschaftliche Ausführung hat zu erweisen, daß wenn die Vorstellung des Geistes durch das Denken zum Begriff erhoben wird, er schlechthin als dreieinig in sich gefaßt werden müsse. Es würde aber zu weit abführen, auseinander zu setzen, wie das Rudiment der Dreiheit, welche erst im Christenthume zur wahrhaften Idee Gottes gediehen, in der indischen Vorstellung nur zu etwas Verkehrtem ausgewachsen ist. — Für unsern Zweck aber, den Begriff Brahm's zu bestimmen, ist das Verhältniß höchst charakteristisch, das ihm zu Wischnu gegeben, und das Geschäft, das ihm in seinen Erscheinungen auf der Welt zugetheilt wird. Ich meine die Darstellung, welche Creuzer Symbolik I. Theil, S. 626 (Guigniant L. l. c. 4) nach Polier giebt. Sie zeigt den Brahma, wie derselbe außer dem Antheile, den er wie Wischnu und Siwas an der Welt erhalten, noch einen Raum für sich behalten will, wegen dieses Raubs von ihnen gezüchtigt wird, dessen ungeachtet aber, stolz darauf, daß er die Veda's geoffenbart, mehr zu seyn vermeint als die beiden Andern. Zur Strafe dieses Hochmuths und dann wegen Lüsternheit wird er verurtheilt, eine Reihe von Büßungen in vier Gestalten, in denen er auf die Welt zu kommen hat, zu durchlaufen. Er kommt als Rabe, als Tschandala und meuchelmörderischer Räuber u. s. f. in die weltliche Existenz; nach strengen Uebungen, an denen gleichfalls die Jahre und Jahrhunderte nicht gespart sind, gelangt er wieder dazu, Brahma zu seyn. Unter den Bußen, zu denen er verdammt wird, gehört die, den Wischnu anzubeten, und die Geschichte der Inkarnationen desselben zu schreiben. In der zweiten Existenz aus dem Tschandala und Räuber ein Weiser geworden, setzt er durch seine Kenntniß und Auslegung der Veda's Alle in Verwunderung; in Demuth gesteht er, daß er der ins Fleisch gekommene Brahma sey, verdammt seinen Stolz zu büßen; er wird dann ein begeisterter Sänger, besingt die Inkarnationen des Wischnu, dichtet den Mahabharata und den Ramayana, — Rama, der Held letzteren Gedichtes, ist eine Inkarnation Wischnu's, und Ardschunas der Held des ersten, mit dem Krischnas die Unterredung (Bhagavad-Gita) hält, ist Krischnas selbst, Lekt. X, 37. — Creuzer macht a. a. O. S. 634 auf den Unterschied aufmerksam, daß dem Wischnu Erscheinungen in der Welt als Inkarnationen, dem Brahma aber die Rückkehr durch Buße, Regenerationen seiner zu sich selbst zugeschrieben werden. Es ergiebt sich noch ein weiterer charakteristischer Unterschied. Jene krischna'schen Erscheinungen sind die eines unmittelbar Glücklichen, für die Liebe Lebenden, große Thaten Vollbringenden, Mächtigen; die Ehre, zu der es Brahma in seinen vier Gestaltungen und zwar vermittelst der Büßungen bringt, ist die eines weisen Sängers und seine Thaten sind die großen National-Gedichte. Seine Grundbestimmung bleibt sonach die Kontemplation, die Existenz des Einen als abstrakte Rückkehr seiner in sich selbst zu sich; indem aber die Meditation zur konkreten selbstbewußten That wird, ist sie die eines gebildeten Weisen, ein Gedicht. Und zwar gedeiht sie dazu durch die Vermittelung der Uebungen, durch die Erhebung aus dem niedrigsten Zustande und Charakter, vermittelst jener Büßungen zur Vollendung. Brahma als Valmiki, der Verfasser des Ramayana, wird der Kaste nach als Tschandala angegeben; ebenso Chaldas (a. a. O. S. 633), der Wiederfinder und Sammler der Gedichte Valmiki's; die vierte und letzte Gestaltung Brahma's ist von armen Eltern geboren, ohne Erziehung und Bildung, und wenn er sich am Hofe, wo er bekannt ist, als ein Brahmine zeigt, geschieht dieß, um unbekannt zu seyn, und ist dieß nicht sein Stand.

Von den Brahminen aber ist oben gesagt, daß sie die Zweimalgebornen durch die Geburt sind, und durch diese unmittel-

bar die Hoheit beſitzen, zu welcher der Yogi und der Dichter ſich hervorbringen; in ihnen iſt Brahma nicht bemüht, die Vermittelung der Uebungen zu durchlaufen. Man kann dieſe Zuſammenſtellung auch in unſerem Gedicht Lekt. VIII, 11 nicht verkennen, wo die Weiſe der Vertiefung, wie gewöhnlich, als das Zuſchließen aller Sinne u. ſ. f. das Ausſprechen des einſylbigen Om, beſchrieben, und als das angegeben wird, was ſowohl die Lehrer der Veda's, als diejenigen üben, die ſich der Yoga ergeben. Jenes ſind die Brahminen. Wenn wir die Ausdrücke der ſchlegel'ſchen Ueberſetzung, bei der wir vornehmlich dazu berechtigt ſind, in ihrer genauen Beſtimmtheit nehmen; ſo liegt auch darin die obige Beſtimmung von der Subjektivität des Brahm's. Von den Brahminen heißt es nämlich, daß ſie das Vertiefen simplex ac individuum nuncupant, womit das Einfache, Brahma, als das Vertiefen ſelbſt mit Inbegriff des ſubjektiven Moments, bezeichnet iſt.

Daß dem Brahminen die Macht über die Natur beigelegt wird, iſt oben angeführt. Das gleichfalls ſchon citirte, älteſte, indiſche Wörterbuch (ind. Bibl. II. Bd. IV. H. S. 423) giebt als die erſte Bedeutung des Brahma (Maskul.) an: ein geborner Prieſter, als die zweite: der Herr der Geſchöpfe; man ſieht, daß Beides ein und dieſelbe Beſtimmung iſt. Brahma, ſo iſt bei Guigniant I, p. 241 das Verhältniß zuſammengefaßt, exiſtirt in den Brahminen, ſie werden an ſeiner Stelle verehrt, denn er wohnt in ihnen, — noch eigentlicher: er ſelbſt wird verehrt, indem ſie verehrt werden, ſie ſind ſeine Exiſtenz; er iſt ſie als ſelbſtbewußte Exiſtenz; ſie ſind ſeine ununterbrochene Inkarnation. Wenn ein Brahmin geboren wird, heißt es in Manu's Geſetzbuch, wird er über den Welten geboren, der Herr aller Kreaturen; — dieß iſt wörtlich daſſelbe, was das alt-indiſche Wörterbuch ſagt. — Die Brahminen ſind aus dem Munde Brahma's entſprungen — der Mund iſt Theils das Sprechen, — oben iſt Vach, die Rede als Brahm erwähnt worden, (die Vedas

und das Leſen derſelben); — Theils iſt der Mund das Eſſen; es iſt der Brahmin, der die Opfer darbringt; Beides ſind die einzigen Pflichten und Geſchäfte deſſelben. Der oben angegebene Sinn des Opfers iſt in Manu's Geſetzbuch in der Beziehung auf die Brahminen ſo ausgedrückt: der Brahmin bringt die geſchmolzene Butter den Göttern, und die Reiskuchen den Erzeugern des Menſchengeſchlechts dar, zur Erhaltung der Welten; näher iſt dieß daſelbſt ſo beſtimmt, daß mit dem Mund des Brahminen die Götter des Firmaments fortwährend mit geſchmolzener Butter geſpeiſt werden (feast on clarified butter) und die Manen der Vorältern mit geweihten Kuchen. — Das Verzehren der Opfer durch die Brahminen iſt Speiſen und Ernähren der Götter, damit die Produktion und Erhalten derſelben und der Welten.

In den Betrachtungen, die der Brahmin an die aufgehende Sonne zu richten hat, Asiat. Res. V. p. 349 (— es ſind ihm deren für alle Zeiten und Handlungen des Tages vorgeſchrieben), ſagt er bei ſich: — Das geheimnißvolle Licht (von dem er auch ſagt, daß es die Erde und die dreifaltige Welt u. ſ. f. iſt), das in mir wohnt, innerlich in meinem Herzen vorhanden iſt, iſt eins und daſſelbe mit jener glänzenden Kraft. Ich bin eine ſtrahlende Offenbarung des höchſten Brahm. — Der Indier hat an dem Brahminen den gegenwärtigen Gott vor ſich, wie der Thibetaner, Mongole u. ſ. f. an dem Dalailama, wie die Sekte der Ganapathyas (ſ. Colebr. Asiat. Res. VII, p. 279 ff.) zu Chinchwer in der Nähe von Puna den Ganeſa (den Gott mit dem Elephantenkopf) in einem Individuum verehren, deſſen Familie das Privilegium der erblichen Inkarnation dieſes Gottes beſitzt. Der Indier, wie ein Engländer ſich ausdrückt, hat gegen den Brahmin die Empfindung, vor ihm niederzufallen und zu ihm zu ſagen: Brahmin, du biſt mein Gott. — Fitz-Clarence, der Adjutant des General-Gouverneurs, Marquis von Haſtings, ſagt in ſeiner Reiſe, daß ei-

nem Brahmin, der in untergeordneten Dienſten und Geſchäften bei der engliſch-oſtindiſchen Regierung ſteht, dieſelbe hohe Verehrung bleibt; er führt das Beiſpiel an, daß ein Brahmin als Bote mit Depeſchen in beſchmutztem Aufzug im Gouvernements-Hauſe ankam; Indier, die ſich auf deſſen Wege befanden, und den Strick um ſeinen Nacken (die Auszeichnung der Brahminen) unter deſſen ſtaubigen Kleidern wahrnahmen, fielen nieder, und küßten die Fußtapfen ſeiner beſchmutzten Schuhe.

Dieß iſt die Art und Weiſe, wie ſich mir die Verknüpfung der abgehandelten Principien des indiſchen Geiſtes auf den Grund der vom Hrn. Verf. gegebenen Forſchungen und durch die Vergleichung mit anderen Materialien gezeigt hat. Je mehr der gründliche und kritiſche Fleiß der europäiſchen Gelehrten uns den Zugang zu der indiſchen Sinnesart in ihrem eigenthümlichen Lichte aufgeſchloſſen hat, deſto mehr tritt das Detail der Theogonien und Kosmogonien und der ſonſtigen Mythen zu geringerer Wichtigkeit zurück; denn es zeigt ſich bereits, daß die Willkür der Phantaſie, mit der die Verſatilität einer feinen Reflexion verbunden iſt, ſolchen Stoff in wilde und unſägliche Mannigfaltigkeit ausgedehnt hat. Man wird dadurch von ſelbſt darauf geführt, den Grundlinien des Gemeinſamen, den Principien des indiſchen Bewußtſeyns nachzuforſchen und nachzugehen. Je mehr aber bereits jener Reichthum zugleich in der Original-Farbe ſich uns darbietet, deſto mehr müſſen die oberflächlichen Vorſtellungen von indiſcher Religioſität und deren Inhalt, die aus der Anwendung Theils der nächſten beſten Kategorien unſerer Bildung, Theils einer europäiſchen, oft ſelbſt verworrenen Philoſophie entſprangen, aufgegeben werden. Sie müſſen der immer mehr ſich dokumentirenden Eigenthümlichkeit indiſchen Geiſtes weichen. Aber die Aufgabe der Auffaſſung wird zugleich um ſo ſchwieriger; nicht ſowohl wegen durchgängiger Verſchiedenheit der indiſchen Vorſtellungsweiſe von der unſrigen, als vielmehr weil jene in die höchſten Begriffe unſeres

Bewußtſeyns eingreift, — aber in der wundervollen Tiefe ſelbſt ungetrennt in das Erniedrigendſte verfällt. Der höchſtverehrte Hr. Verf., der in ſo vielen der ſchwierigſten und an Vorarbeiten oft wenig oder ſelbſt gar keine Unterſtützung findenden Forſchungen ein neues und häufig ein erſtes Licht angezündet hat, hat ſich auch die Mühe nicht verdrießen laſſen, aus der diffuſen Darſtellung des hier behandelten Gedichts die Grundſteine zuſammen zu ſtellen. Wir verdanken ihm, daß er es uns damit möglich gemacht hat, anderweitiges Material in Verknüpfung zu bringen, und in deſſen näheres Verſtändniß einzudringen.

Es wäre freilich noch von der zweiten Vorleſung (vergl. S. 45 bis Ende) Rechenſchaft zu geben geweſen, welche ſich, wie die erſte mit dem Inhalte des Syſtems, nun mit dem Vortrage, ſowohl deſſen Anordnung als dem Verhältniſſe deſſelben zu poetiſcher und philoſophiſcher Form, beſchäftigt. Doch iſt dieſer Artikel bereits weitläufig genug gediehen, und man wird von ſelbſt erwarten, daß die Gelehrſamkeit und der Geſchmack dem Hrn. Verf. intereſſante Reflexionen und insbeſondere tiefgehende Vergleichungs-Punkte mit der Verſchmelzung von Poeſie und Philoſophie im griechiſchen Alterthume dargeboten, ſo wie der ausgebildete kritiſche Takt des Verf uns eine Verſchiedenheit zwiſchen den eilf erſten und den ſieben letzten Geſängen des Gedichts bemerklich gemacht hat. Die üble Entdeckung, daß in aſtronomiſchen und genealogiſchen Werken die Interpolationen etwas Gewöhnliches ſind, hat den Gelehrten, welche daraus, wenn nicht geſchichtliche, doch endlich ſichere chronologiſche und genealogiſche Data ſchöpfen zu können gehofft, ein neues Feld von Schwierigkeiten und Unſicherheit eröffnet. Die etwas centoartige Beſchaffenheit unſeres Gedichts übt auf den Inhalt keinen weſentlichen Einfluß, und vermehrt nur das ſonſt für ſich genug Tädiöſe der indiſchen Breite und Wiederholung.

4. Ueber: „Solger's nachgelassene Schriften und Briefwechsel. Herausgegeben von Ludwig Tieck und Friedrich v. Raumer. Erster Band 780 S. mit Vorrede XVI S. Zweiter Band 784 S. Leipzig, 1826."

(Jahrbücher f. wissensch. Kritik 1828. Nr. 51 — 54, 105 — 110.)

Bei Schriften von so reichem und mannigfaltigem, auch viele uns nächst umgebende Verhältnisse berührendem Inhalte liegt die Anforderung näher, daß eine Anzeige frühzeitig nach deren Erscheinung erfolge. Es konnte, als auf einen Stoff für die Neugierde, auf das Interessante aufmerksam gemacht werden, welches in den Anschauungen und Urtheilen eines bedeutenden Mannes über die wichtigen, so eben vorbeigegangenen, oder noch in die Gegenwart unserer Theilnahme hereingreifenden Zeitereignisse, Individualitäten und deren Werke, und in der Besprechung derselben unter einem Kreis von Freunden, meist noch mit uns lebenden Männern, liegt. Das Bedürfniß, die Neugierde zu beschäftigen, fällt nunmehr meist hinweg; aber außer den pikanten Einzelnheiten liegen noch gediegenere Gesichtspunkte in der Bestimmung dieser Sammlung, ein Denkmal der würdigen Individualität des Mannes zu seyn, und dem Publikum in den nachgelassenen letzten Arbeiten desselben die Schluß-Punkte seiner philosophischen Ausbildung vorzulegen.

Der erste Theil der Sammlung enthält zuvörderst Auszüge aus einem Tagebuche Solger's aus seinen früheren Lebensjahren, und dann über den weiteren Verlauf derselben bis an seinen Tod, den reichen Schatz einer Briefsammlung, die in den Kreis vertrauter Freundschaft eingeschlossen bleibt, und durch und durch den Charakter solcher Unterhaltung und Mittheilung trägt. Die Herausgeber, von denen auch der größere Theil der mitgetheilten Briefe der Freunde Solger's herrührt, ergänzen durch Einschaltung kurzer historischer Notizen den Zusammenhang, und haben durch Einleitung und Schluß die Sammlung ziemlich zu einem biographischen Ganzen abgerundet. Das Gesammtbild von Solger's Charakter konnte von Niemand richtiger entworfen werden, als von diesen so innig und lange mit ihm vertrauten Männern; wir heben diese Schilderung aus, welche deren Geschäft auf eine würdige Weise schließt: „In der Jugend war er schlank und blühend, von mittlerer Größe. Sein Auge, vom klarsten Blau, etwas hervorstehend, Gutmüthigkeit und Adel der vorzüglichste Ausdruck seines Angesichts. Ein erhabener Zorn konnte zu Zeiten, wenn der Gegenstand wichtig genug war, diese Gemüthlichkeit, die selbst Kindern Vertrauen abgewann, auslöschen. Im Ernst war der Ausdruck seiner Physiognomie überhaupt ein ganz anderer, als wenn er lächelte; seine Freundlichkeit war herzgewinnend. Seit dem Nervenfieber, das ihn im Jahre 1807 tödtlich anfiel, veränderte sich sein Humor etwas, und nach und nach auch seine Gestalt. Er ward stärker und voller; der Ausdruck männlicher Kraft und Ruhe trat an die Stelle des beweglichen Jünglings."

„Nur wenigen Menschen war dieser Zauber der Sprache verliehen. Auch dem Uneingeweihten sprach er klar und faßlich über schwierige Gegenstände. Wie sein ganzes Leben war seine Ehe, musterhaft und so glücklich, wie nur selten. Als Gatte, Vater, Freund, Lehrer und Staatsbürger wird man seinen Na-

men immer als Vorbild zur Nachahmung nennen und preisen können."

Wir glauben, es werde dem Leser nicht unwillkommen seyn, die Haupt-Data der Lebensgeschichte in Kürze zu übersehen:

Carl Wilhelm Ferdinand Solger wurde am 28. November 1780 zu Schwedt geboren, wo sein Vater Direktor der damals noch bestehenden markgräflichen Kammer war, — ein im Amte wie im Familienkreise und unter seinen Freunden höchst würdiger und geehrter, wahrer deutscher Charakter. Aus der ersten Jugend des Sohnes sind einige Anekdoten beigebracht, von denen wir eine bezeichnend scheinende nacherzählen wollen: Solger nannte sich mit seinem jüngern Bruder lange Sie, was oft bei ihren kindischen Streitigkeiten ihrem Verhältniß eine komische Feierlichkeit gab. Mit dem frühen Talente, Thiere und menschliche Figuren in Papier auszuschneiden, wußte er jenen oft zu unterhalten; wenn aber dieser ihn deßhalb zu ungelegener Zeit quälte, pflegte er wohl eine sehr ernsthafte Miene anzunehmen, und mit großer Heftigkeit sein unstatthaftes Begehren zurückzuweisen und zuzurufen: Denken Sie, daß ich nichts Anderes zu thun habe, als Ihnen Puppen auszuschneiden? Diese „komische Feierlichkeit," diese Ernsthaftigkeit, die sich in sich vernichtet, die Nichtigkeit, die sich ernsthaft macht, kann als ein Bild der Grille angesehen werden, deren Kindisches von selbst durch die Reife, und aus der Gediegenheit des Charakters verschwunden, aber die als Princip der Ironie das Bewußtseyn Solger's durch sein ganzes Leben verfolgt hat.

Solger besuchte zuerst die Schule in Schwedt, dann vom vierzehnten Jahre in Berlin das Gymnasium des grauen Klosters, bezog im neunzehnten die Universität Halle, wo er Rechtswissenschaft studierte, ihm aber zugleich das Studium der alten Sprachen, durch Wolf's geistreichen Vortrag mächtig angeregte Lieblingsbeschäftigung war; dabei erwarb er sich im Englischen und Italienischen eine nicht gewöhnliche Fertigkeit,

fing Spanisch zu lernen an, und indem er dieß Alles zu beschicken wußte, nahm er den heitersten Antheil an den Ergötzlichkeiten; hier knüpfte sich auch der Kreis der Freunde, der uns in dem Briefwechsel näher gebracht wird. Michaelis 1801 ging er auf ein halbes Jahr nach Jena, vorzüglich um Schelling zu hören. Von dieser Wendung seines wissenschaftlichen Interesses und seinem dortigen Studium ist nichts Näheres angeführt, als später (S. 88) Theses von Carl Schelling, welche Solger in dem von dessen Bruder veranstalteten, lebhaft betriebenen Disputatorium bekämpfte, wie von Solger'n für solchen Zweck aufgesetzte Theses gleichfalls von der damaligen Art metaphysischer Spekulation. Im Jahre 1802 machte er eine Reise nach der Schweiz und Frankreich, über welche interessante Auszüge aus den Tagebüchern gegeben werden. Mit Anfang des Jahres 1803 wurde Solger bei der damaligen Kriegs- und Domainen-Kammer in Berlin angestellt; doch setzte er seine Studien, besonders die griechischen, mit dem größten Eifer fort, und ließ im Jahre 1804 die Uebersetzung von Sophokles König Oedipus drucken; rücksichtlich der Uebersetzung des ganzen Sophokles, die sich noch immer als die vorzüglichste behauptet, findet sich nur S. 159 eine Erklärung über die Ansicht, die ihn bei dieser Arbeit geleitet. Im zweiten Band dieser Sammlung S. 445 ff. ist die gehaltvolle Vorrede zu dieser Uebersetzung wieder abgedruckt. Im Jahre 1804 hörte Solger Fichte's Kollegium über die Wissenschaftslehre „mit unendlichem Vergnügen und Vortheil, wie ich hoffe (schreibt er S. 131); wer zusammengenommen, geschult und rastlos durchgearbeitet werden will, der gehe zu ihm;" und S. 134: „Ich bewundere seinen streng-philosophischen Vortrag; — kein Anderer reißt so mit Gewalt den Zuhörer an sich, keiner bringt ihn so ohne alle Schonung in die schärfste Schule des Nachdenkens. Es ist eine wahre Wollust, die beiden großen Männer unserer Zeit in diesem Fache, ihn und Schelling, kennen gelernt zu haben und zu

vergleichen." Im Jahre 1806 nahm er Abschied von der Kammer, um sich der Gelehrsamkeit ganz widmen zu können; man ließ ihm noch lange die Stelle offen, damit er sogleich wieder eintreten könne, im Fall er diesen Entschluß fassen sollte. Von hier, wo die Tagebücher aufhören, beginnen die Auszüge und Mittheilungen aus den Schriften. Sammlungen zur Geschichte, besonders zu einem Werke über griechische Mythologie, zur indischen Religions-Lehre und Philosophie, über Pausanias, Plato und die griechischen Tragiker fangen jetzt an; — man erstaunt (wie die Herausgeber, die die Masse von seinen dahin bezüglichen Papieren vor sich haben, mit Recht sagen) über den Fleiß des Mannes; man sieht, daß er es auf umfassende Gelehrsamkeit angelegt hat, die aber zugleich als Material und Füllung für seine höheren philosophischen Interessen und Ansichten dienen soll, zu denen er aus jenen äußerlichen Arbeiten immer wieder zurückkehrt, oder vielmehr nicht aufhört, an der Beschäftigung mit ihnen festzuhalten. Durch das Ganze seiner geistig- und lebensthätigen Stellung zieht sich ein Grundzug seines Gemüths, der sich S. 143 in einem Brief an einen (S. XVI der Vorr.) der besten Freunde des Verstorbenen, an Krause, (welcher durch Rechtschaffenheit, Kenntnisse, Scharfsinn und gründliches Urtheil ausgezeichnete Mann in seinen besten Jahren, geschätzt von Allen, die ihn gekannt, dahin gerafft wurde) — so ausspricht: „So will ich denn gestehen, daß für mich das dringendste, ja das einzige recht ernste Bedürfniß Dein Umgang ist. Es giebt keinen festen Grund und Boden in Wirklichkeit, als diesen innigen Umgang mit Freunden; — nur so kann ich feststehen, um allenfalls auch Andere zu heben und zu tragen." Dieses Gefühl für die Mittheilung an seine Freunde, und für deren Theilnahme an seinen Arbeiten, herrscht durch den ganzen Briefwechsel, und stärkt und tröstet ihn bis an sein Ende über die Verstimmungen, die ihm sonst das Leben bot. Tief schmerzte den patriotischen Solger das Unglück des Staats im J. 1806;

doch findet sich nichts Näheres über Solger's Anschauungen und Verhältnisse in diesen Zeitläuften. Im Jahre 1808 ist er Doktor der Philosophie geworden (S. 158), ohne daß angegeben wäre, wo und wie. Im Herbst 1809 geht er als solcher nach Frankfurt a. d. O., wo er bald Professor extraordinarius wurde, daselbst Theils philologische, Theils philosophische Kollegien las, und, wie man sieht, eine bedeutende Belebung in diese Studien brachte. Auch die Bürgerschaft dieser Stadt gewann ein solches Zutrauen zu ihm, daß im Jahre 1810 die Stadtverordneten den Professor der Philosophie, der noch nicht besoldet war, und sich mit sonstigen Subsisteuz-Mitteln nicht auf lange hin versehen sah, zum Oberbürgermeister, mit 1500 Thalern Gehalt, erwählten. Oberflächlich angesehen könnte man hierbei an die Mitbürger Demokrit's erinnert werden. Allein, um den Namen Abderiten durch ein Benehmen gegen einen Philosophen zu verdienen, dazu gehört mehr; denn nach Diogenes Laertius beehrten die Abderiten den Philosophen ihrer Stadt nach Anhören seines Werkes, Diakosmus, mit einem Geschenk von fünfhundertmal 1500 Thalern etwa, — außer weiteren Bezeigungen hoher Achtung. Uebrigens sieht man, daß es jenen Stadtverordneten mit ihrer Wahl und mit ihrem durch eine Deputation feierlich an Solger gemachten Antrag Ernst gewesen ist, und daß sie nicht etwa nur eine mauvaise plaisanterie gegen die Philosophie hätten machen wollen. Aber man soll überhaupt entfernte Zeiten von so unterschiedenen Umständen und Charakteren nicht mit einander vergleichen. Solger fand eine gewissenhafte Thätigkeit in dem Amte, das ihm angeboten wurde, unvereinbar mit der Arbeit in demjenigen, was das Eigenste und Innerste seines Geistes ausmachte; er schlug wohlbedacht die Stelle aus, erhielt bald einiges Gehalt von der Regierung, und kurz nachher (im Sommer 1811) wurde er an die neuerrichtete Universität zu Berlin gezogen, wo er nun vornehmlich der Philosophie sowohl sein glänzendes Lehrertalent,

als seine schriftstellerische Thätigkeit bis an seinen Tod (25. Oktober 1819; S. 778 finden sich Druckfehler über dieses Datum) widmete.

Der größere Theil des im ersten Bande mitgetheilten Briefwechsels, und wohl sämmtliche bisher ungedruckte Aufsätze des zweiten Bandes fallen in diese letzte Lebens-Periode Solger's. Man sieht, daß ihm die briefliche Unterhaltung mit seinen abwesenden Freunden ein angelegentliches ausführliches Geschäft gewesen. Seine Leichtigkeit, sich gebildet auszudrücken, machte die Ausarbeitung der vielen und weitläufigen Briefe ohne zu vielen Zeitaufwand möglich. Bei dem Reichthum der Gegenstände, die besprochen werden, muß diese Anzeige sich auf Weniges beschränken; sie soll nur das herausheben, was allgemeinere Richtungen Solger's und der Zeit charakterisirt. Gleich von Vorne herein macht es sich bemerklich, daß Solger Fertigkeit des Ausdrucks, Reife des Styls und Urtheils sehr früh gewonnen; sie ist schon in den ersten Aufsätzen des zwanzigjährigen Jünglings ausgezeichnet. Die mitgetheilten Auszüge aus dem Tagebuch von diesen Jahren tragen das Gepräge der bereits vorhandenen gesetzten Haltung. Die Kritiken und die Reisebemerkungen durch die Schweiz und Frankreich sind nicht Produkte eines Jugend-Enthusiasmus, jugendlicher Oberflächlichkeit und Lebhaftigkeit, sondern Resultate einer besonnenen Reflexion. Die literarischen Arbeiten betreffen meist belletristische Schriften, — Kritiken, die sich in einer öffentlichen Zeitschrift wohlanständig ausgenommen, ja ausgezeichnet hätten. Gleich die ersten betreffen Schriften des einen der Herausgeber, den Zerbino, den getreuen Eckart, den Tannhäuser; — man sieht darin schon den Zug zu dieses spätern Freundes (die erste persönliche Bekanntschaft fällt in die letzte Zeit des Aufenthalts Solger's in Frankfurt) Dichtungs- und Beurtheilungsweise, und den Jüngling in den ersten Aeußerungen seines erwachten Interesses sogleich eingetaucht in den neuen eigenthümlichen Ton und Richtung jener Zeit. Verschieden von dem Gewöhnlichen jugendlichen Urtheils ist Stoff- und Gehalt weniger mächtig, nicht von vorherrschender Wirkung auf die Kritik; diese ergötzt sich vornehmlich an dem Formellen und an den subjektiven Eigenschaften, der außerordentlichen Fülle der Phantasie, der Laune u. s. f. Indem an der schiller'schen Umarbeitung Macbeth's und der Hexen die alten eingeschrumpften Weiber vermißt werden, in welchen mehr Phantastisches gelegen haben soll u. s. f., fehlt nicht die neu aufgekommene Zuneigung zu Holberg (S. 101, 102), dem ein Zauber zugeschrieben wird, der auf der ganz heitern und äußerst gemüthlichen nordischen Laune beruhe, welche insbesondere da ausgezeichnet gefunden wird, wo fast alle Personen des Stücks ausgemachte Narren sind, und daher eine ungeheure Menge von vortrefflichem Unsinn sagen; — besonders wird „die gänzliche Albernheit seiner Bedienten als unverbesserlich" gerühmt.

So sehen wir uns mitten in die Ansicht der einen der merkwürdigen Epochen versetzt, welche als die Krisen in der deutschen Literatur angesehen werden können, und von deren Vergleichungspunkten wir einige herausheben wollen. Die eine fällt in Göthe's Jugend; wir finden sie von ihm selbst, der einen so großen Antheil an deren Vollführung hatte, in seinem Leben nach ihrem ganzen charakteristischen Umfange geschildert. Nachdem er „die Rathlosigkeit" beschrieben, in welcher die Kritik ließ, die Verwirrung, in welche „junge Geister durch deren ausgerenkte Maximen, halb verstandene Gesetze und zersplitterte Lehren sich versetzt fühlten;" giebt er die Weise an, wie er für sich aus diesem chaotischen Zustande und dieser Noth sich rettete; — um zu seinen Gedichten eine wahre Unterlage, Empfindung oder Reflexion zu gewinnen, mußte er in seinen Busen greifen, und für die Anschauung eines Gegenstandes oder Begebenheit, für poetische Darstellung zunächst sich innerhalb des Krei-

ses halten, der ihn zu berühren, ihm ein Interesse einzuflößen vermochte. Ein Ingredienz in diesem kräftigen Gebähren ist die Bekanntschaft mit Shakespeare, dessen große Wirkung insbesondere in Wilhelm Meisters Lehrjahren weiter geschildert ist, wo der Dichter den Wilhelm ausrufen läßt, daß diese shakespeare'schen Dramen „keine Gedichte seyen; man glaube vielmehr vor den aufgeschlagenen, ungeheuern Büchern des Schicksals zu stehen, in denen der Sturmwind des bewegtesten Lebens sause, und sie mit Gewalt rasch hin- und herblättere; alle Vorgefühle, die er jemals über Menschheit und ihre Schicksale gehabt, die ihn von Jugend auf, ihm selbst unbemerkt, begleiteten, habe er darin erfüllt und entwickelt gefunden." So hat Shakespeare der erweiterten Lebenserfahrung des Dichters nachgeholfen, und das Seinige gethan, um den Vorstellungskreis über die nur unmittelbaren Gegenstände und Verhältnisse, wie über die darauf beschränkten Reflexionen hinauszutragen, und tieferen Gehalt, aber immer aus des Dichters eigenem Busen, zu erzeugen. Denn, und dieß ist ein großes Wort, das Goethe in dem zuerst erwähnten Zusammenhange hinzusetzt: „der innere Gehalt des bearbeiteten Gegenstandes ist der Anfang und das Ende der Kunst." Noch fügt er dann bei, daß er und die Freunde, welche diesen Enthusiasmus theilten, die Möglichkeit nicht leugneten, die Verdienste Shakespeare's näher zu erkennen, sie zu begreifen, mit Einsicht zu beurtheilen; aber sie behielten sich dieß für spätere Epochen vor; gegenwärtig wollten sie nur freudig theilnehmen, und lebendig nachbilden.

Die andere Krise hat unsern literarischen Gesichtspunkt über noch weitere Erscheinungen ausgedehnt, und nicht bloß die Kenntniß von Dante, Holberg, den Nibelungen, Calderon, zu verbreiten beigetragen, sondern, außer einem erneuerten Enthusiasmus für Shakespeare, auch zum Studium, Bewunderung und Nachahmung dieser fernen und heterogenen Gestaltungen angetrieben. Wie aber die erste Krise im Ueberdruß des Formellen nach Gehalt grub, und diesen zu Tage herausarbeitete, so war umgekehrt mit dieser Erweiterung des Geschmacks für Formen und fremde Eigenthümlichkeit verbunden, daß der Sinn für Gehalt und Inhalt sich in die subjektive Abstraktion, in ein gestaltloses Weben des Geistes in sich zusammenzog, daß er sogar dem Genusse und der Werthschätzung des Humors und gemeinen Witzes weichen mußte. Es ist vorhin des vortrefflichen Unsinns und der herrlichen Albernheit erwähnt worden, und wohl giebt es noch Verehrer Shakespeare's, die aus dem ästhetischen Enthusiasmus für Korporal Nym und Lieutenant Pistol nicht herauskommen können. So machte sich denn von selbst in den eigenen Produktionen Gehalt und Inhalt nüchtern, dünn, ohne Ernst; er wurde absichtlich aufgeopfert, um ins Leere zu verschweben, und mit Bewußtseyn, ironischer Weise, die innere Wahrheitslosigkeit des Stoffes für das Beste auszugeben. Einer Seits sahen wir die Theorie von der Poesie der Poesie, anderer Seits den Kreis von Poeten sich bilden, die es darauf anlegten, sich gegenseitig und das Publikum mit den morgenröthlichen Produkten der neuen poetischen Poesie, mit einer kometarischen Welt aus Duft und Klang ohne Kern zu mystificiren. Für diese ironische Sublimation zur Inhaltslosigkeit und Sehnsucht liegt die lyrische Form ganz nahe, und macht sich gleichsam von selbst, denn das Spiel in wirklichkeitslosen Tönen des hohlen Geistes ist für Vers und Reim nicht durch Inhalt genirt. Im dramatischen Fache kann Wirklichkeit, Charakter und Handlung nicht entbehrt werden; die innere Nichtigkeit, welche von der Theorie der Ironie gefordert wird, führt hier auf dasjenige, worauf die Mittelmäßigkeit von selbst geräth, — Charakterlosigkeit, Inkonsequenz und Zufälligkeit, aufgespreizte Nüchternheit; die Theorie fügt nur dieß hinzu, daß die Mittelmäßigkeit auch mit der Maxime der Haltungslosigkeit und Halbheit producirt. Die Kritik gab sich mit diesem Standpunkt einen neuen, kecken, nicht selten auch frechen Aufschwung,

und imponirte einer Menge, die auf der ästhetischen Höhe seyn wollte; denn ein Publikum bildet sich, wie Solger öfters die Erfahrung ausspricht, um jede kecke und glänzende Schiefheit. Aber die Nation — denn wir dürfen doch wohl auch von einer Nation in Beziehung auf Literatur sprechen, und sie von einem bloßen Publikum unterscheiden, — die Nation also hat sich dieses, den äußeren Formen wie dem Gehalte nach, Fremdartige nunmehr um so weniger aufdringen lassen, als sie ehemals nach Vertreibung des französischen Geschmacks durch jene erste Krisis an Form und Gemüth einheimische nationelle Poesie gewonnen hatte.

Eine Menge literarischer Erscheinungen und Urtheile, welche dem Geiste dieser Zeit angehören, gehen in diesem Briefwechsel an unseren Augen vorbei; doch fällt die keckste und blühendste Periode der Ironie, Lucinde, Athenäum u. s. f. schon jenseits desselben. Bald waren es ernsthaftere Interessen, der Krieg und die politischen Umstände, welche jenen einem ernstlichen Inhalt feindseligen Standpunkt zu einem immer mehr partikularen sowohl nach Außen als im Innern der Individuen zusammenengten. Solger's gründlicheres Urtheil blieb immer weit hinter dem Standpunkte des Athenäums, ohnehin einer Lucinde zurück, noch weniger konnte er in reiferen Jahren an der höchsten Fratzenhaftigkeit Theil nehmen, zu welcher der Humor in den hoffmannischen Produktionen sich steigerte. — Um einige Beispiele von jener Richtung zu geben, so findet Solger in seiner Jugendzeit in dem angefangenen Roman von Novalis, dem Heinrich von Ofterdingen S. 95 einen neuen und äußerst kühnen Versuch, die Poesie durch das Leben darzustellen, die Idee einer mystischen Geschichte, einer Zerreißung des Schleiers, welchen das Endliche auf dieser Erde um das Unendliche hüllt, einer Erscheinung der Gottheit auf Erden, eines wahren Mythos, der sich aber hier in dem Geiste eines einzelnen Mannes bilde. — „Daß dieser Roman nicht

weiter fortgeführt, und gerade beim Anfang des Wichtigsten stehen geblieben ist, das schmerzt mich ungemein." Den Jüngling bestach der glänzende Anlauf, aber er sah noch nicht ein, daß eine Konception dieser Art gerade darin mangelhaft ist, nicht weiter geführt und zu einem Ende gebracht werden zu können; die hohlen Gestalten und Situationen schrecken vor der Wirklichkeit zusammen, der sie zugehen sollten, wenn sie weiter fortrückten. — S. 124 wird das Lied der Nibelungen seiner Anlage nach für größer als die Ilias erklärt. In einer Vorlesung A. W. Schlegel's über Dante findet Solger nicht die gehörige heilige Scheu vor dieser hohen Mystik, noch Empfänglichkeit genug für die erhabene Einfalt.

Solger's enge Freundschaft mit Tieck führt die öftere Erwähnung der tieck'schen Produktionen herbei; dieser Theil des Briefwechsels ist besonders charakteristisch rücksichtlich der literarischen und der damit zusammenhängenden mystischen Tendenz jener Periode; wir wollen uns daher länger dabei verweilen. Was die tieck'schen Produkte zunächst betrifft, so hat bei Solger die Freundschaft billig ihren Antheil an der Werthschätzung derselben, geht aber zuweilen zu offener eindringender Kritik fort. Tieck hat es wohl als ein Denkmal der Freundschaft abdrucken lassen, wenn wir S. 350 lesen, daß Solger dem Blaubart wenige deutsche Dramen an die Seite zu setzen wüßte, oder S. 428, was Solger im Jahre 1816 schreibt: „Es ist meine innigste Ueberzeugung: auf Ihnen (Tieck) beruht das Heil der deutschen Kunst; Sie sind der Einzige, der mitten in dem gefälschten Zeitalter in reiner poetischer Klarheit dasteht; Ihr Treiben ist das Wahre und Göttliche, es ist immer reiner und reiner aus dem ganzen Gewirre hervorgegangen." S. 294 sieht Solger es noch für ein Zeichen an, wie stark der reflektirende Sinn geworden, daß an den tieck'schen Mährchen die Vermischung einer Mährchenwelt mit der wirklichen und alltäglichen getadelt worden sey. Wenn Solger, wie er sagt, diesen Ein-

wurf sich kaum hätte träumen lassen, so haben wir in neueren Zeiten Tieck selbst jene Heterogeneität aufgeben, den Mährchenboden verlassen, und zu Novellen übergehen sehen, wo die Einfassung und der äußerliche Stoff nicht aus dem oft Kindischen und Läppischen, auf jeden Fall aus unserem Glauben Verschwundenen oder von demselben Verworfenen der Mährchen, sondern aus Verhältnissen unserer Welt und Wahrheit genommen wird. In späteren Beurtheilungen, welche Tieck der Freundschaft Solger's abdringt, bestimmt sich das kritische Gefühl des Letztern näher zur Einsicht in Mängel, welche er an dem Zerbino S. 388 f. und an der Genoveva S. 465 ff. dem Verfasser bemerklich zu machen sucht. Was Solger'n nicht mehr zusagt, ist der Mangel an Haltung, merkwürdig genug, im Grunde selbst die Vermischung, deren Vorwerflichkeit er früher nicht zugab, — nur dieselbe höher aufgefaßt, nämlich als Vermischung von wirklich Poetischem mit nur Gemachtem, Willkürlichem, Absichtlichem. Die beiden Freunde sprechen durch mehrere Briefe über die Genoveva herüber und hinüber, und die gründlich gewordene Einsicht Solger's drückt sich darin im Unterschiede gegen seine frühere Art der Kritik und den tieck'schen Standpunkt bestimmt aus. Wenn Tieck seiner Seits (S. 453) von diesem Gedicht sagt, daß es ihm ganz aus dem Gemüthe gekommen, ihn selbst wie überrascht habe, gar nicht gemacht, sondern geworden sey — S. 465, daß es eine Epoche in seiner Sinnesart gemacht, daß er dabei durchaus unbefangen gewesen: so fühlt Solger, daß, so sehr es in vielen Stellen und Scenen ganz von Innigkeit und Liebe durchdrungen sey, dennoch der Zustand des Dichters nicht diese Sinnesart, sondern vielmehr eine tiefe Sehnsucht nach derselben gewesen, sonst würde sie mehr unmittelbar gegenwärtig, ja als die einzig wahre und mögliche in uns eindringen; — die Innigkeit erscheine in einem Gegensatze gegen etwas Anderes, wodurch das Bewußtseyn in sich uneins gemacht, und zur Reflexion veranlaßt werde; —

es fehle an der innern und gegenwärtigen Nothwendigkeit. Weiterhin (S. 501) giebt Tieck der Kritik zu, daß auch ihm das Gedicht wie unharmonisch erscheine; aber dieß läuft nur darauf hinaus, daß die Töne, die Anklänge, Rührungen, Ahnung, Wald, Luft u. s. w. in Harmonie und Musik aufgehen; was eigentliche Zeichnung, Färbung, Styl betreffe, da sey er unzufrieden, und finde die Disharmonie. Die Religion, die Wüste, die Erscheinungen seyen ihm der Alles zusammenhaltende Ton des Gemäldes, und diesen möchte er nicht gern manierirt heißen lassen. — Man sieht, daß in Tieck's Bewußtseyn der Ton, das Lyrische und Subjektive, nicht der Gehalt und innere Gediegenheit zur Betrachtung gebracht wird.

Noch bestimmter aber geht in Solger das Gefühl jenes Grundübels an den kleistischen Produkten auf, welche in dem Briefwechsel oft zur Sprache kommen. Der Charakter der kleistischen Werke ist ebenso gründlich als geistreich in diesen Jahrbüchern früher auseinandergesetzt und nachgewiesen worden. So sehr Solger Kleist's Talent achtet, und (S. 538, wo ausführlich von ihm gesprochen wird), insbesondere auch die energische und plastische Kraft der äußern Darstellung anerkennt, welche vorzüglich sich in dessen Erzählungen dokumentirt; so frappirt ihn dennoch der große Werth, den dieser Dichter auf gesuchte Situationen und Effekte legte, — das absichtliche Streben, über das Gegebene und Wirkliche hinweg zu gehen, und die eigentliche Handlung in eine fremde geistige und wunderbare Welt zu versetzen, kurz ein gewisser Hang zu einem willkürlichen Mysticismus. Die Selbstfälschung, welche das dichterische Talent gegen sich ausübte, ist hier treffend angegeben. Kleist leidet an der gemeinsamen, unglücklichen Unfähigkeit, in Natur und Wahrheit das Haupt-Interesse zu legen, und an dem Triebe, es in Verzerrungen zu suchen. Der willkürliche Mysticismus verdrängt die Wahrheit des menschlichen Gemüths durch Wunder des Gemüths, durch die Mährchen

eines höher seyn sollenden inneren Geisteslebens. — Solger hebt den Prinzen von Homburg desselben Verfassers mit Recht über seine anderen Stücke, weil hier Alles im Charakter liege und daraus sich entwickele. Bei diesem verdienten Lobe wird indeß nicht berücksichtigt, daß der Prinz zu einem somnambulen Kranken gleich dem Käthchen von Heilbronn gemacht, und dieses Motiv nicht nur mit seinem Verliebtseyn, sondern auch mit seiner Stellung als General und in einer geschichtlichen Schlacht verschmolzen ist; wodurch das Princip des Charakters, wie der ganzen Situation und Verwickelung, etwas Abgeschmacktes, wenn man will, gespenstig-Abgeschmacktes wird.

Tieck giebt uns in seinen Briefen, die er in dieser Sammlung hat abdrucken lassen, sehr Vieles zum Besten, das in diesen Kreis gehört; neugierig möchte man auf die Ausführung der Figur seyn, die eine von ihm selbst abgeschilderte Quintessenz jener Tendenzen werden sollte (S. 397), — die Figur „eines Verächters alles Gründlichen und Guten, aus Zerbino, Sternbald, Kater und Tieck's anderen Schriften erwachsen, mit jener Hyperkritik, die gleich Null ist." Daß Shakespeare ein häufiger Gegenstand der Unterhaltung in diesen Briefen ist, war zu erwarten; auch Mehreres aus den Eigenthümlichkeiten und Gründlichkeiten der tieck'schen Betrachtungsweise desselben spukt hier bereits. „Es giebt in Deutschland kein Studium, kein ächtes des Dichters; und in England ein egarirtes," sagt Tieck (S. 565) nach seiner Rückkehr aus England; „wir Deutsche sind seit Wieland in recht saumseliger und bequemer Bewunderung." Man sollte meinen, an einem ächten Studium und Verständniß Shakespeare's und ausdrücklich als Dichters habe es in Deutschland (s. oben) niemals gefehlt, und ebenso wenig an offenkundigen und berühmten Früchten dieses Studiums, deren uns z. B. Goethe und A. W. v. Schlegel gegeben; auch die Engländer, sollte man denken, verstehen ihren Shakespeare; sie würden wenigstens den spießbürgerlichen Dünkel des Kontinents sehr verlachen, wenn wir wegen der Abwege und gelehrten Irrthümer einiger ihrer Kritiker in werthlosesten Einzelnheiten unser Studium über ihre Werthschätzung des Dichters erheben wollten; für diese ist das historisch-gelehrte Studium meist überflüssig. Daß es aber auch diesseits des Kanals leicht auf Abwege und Schrullen führt, weil aus solchen weitschichtigen und unerquicklichen Bemühungen denn doch endlich etwas Absonderliches erwachsen seyn soll, davon geben die vorliegenden Briefe selbst das Beispiel. Es spukt darin bereits Tiecks bekannte Schrulle über den Vorzug der äußern Einrichtung, die das Theater zu Shakespeare's Zeiten hatte, vor der jetzigen. Es soll ein Vorzug gewesen seyn, daß die Bühne nur breit, und nicht, wie heut zu Tage, tief war. Dem Uebelstande der häufigen Veränderungen der Scene, welche bei der Aufführung shakespeare'scher Dramen nöthig werden, so wie der Ungewißheit, in welche Stadt oder Gegend man jetzt versetzt sey, war, wie man weiß, allerdings abgeholfen, und zwar der letztern dadurch, daß ein vor dem gemalten Thore, Stadtmauer, Häusern u. s. f. auf einer Stange aufgesteckter großer Zettel mit dem Namen der Stadt, Burg u. s. f. die gewünschte Auskunft gab; daß ferner die Schauspieler, um von einer Stadt in eine andere zu reisen, nur durch einen Vorhang zu gehen brauchten, der die Bühne so theilte, daß auf deren andern Seite die andere, gleichfalls durch eine Aufschrift kenntlich gemachte Stadt oder Gegend gemalt war; somit keine Veränderung der Scene lästig fiel. Zwar findet sich der fernere Umstand nicht für einen Nachtheil heutiger Kunst ausgegeben, daß nämlich in jetzigen Theatern die Zuschauer nicht nur in den Logen, sondern auch im Parterre durch ein Dach gegen Regen, Wind und Sonne geschützt sind; aber von jener ältern Einrichtung schreibt Tieck S. 693, daß er „nicht ungeneigt sey, zu glauben, daß selbst der Mangel an Dichtern und Sinn großen Theils vom untergegangenen Brettergerüst entstanden, und daß er (!? sic) uns

in Deutschland an der Hervorbringung ächter Werke gehindert hat." Doch in dieser Korrespondenz kommt noch nichts von den weiteren absonderlichen Grillen vor, die Tieck seitdem über die Charaktere im Hamlet und über Lady Macbeth in das Publikum hat ausgehen lassen. Sonst aber wird Manches erzählt, über das man sich wundern könnte; wie S. 502, daß Tieck Jahre lang den Perikles von Shakespeare vielleicht übertrieben verehrt habe; (— woraus Zerbino und Oktavian entstanden sey!) S. 696, daß ihm ein Stück von Calderon, das er vor zehn Jahren verehrt, nunmehr fast ganz schlecht erscheine. Dergleichen Verirrungen des Geschmacks lassen sich nur aus der abstrakten Richtung der Kritik verstehen, die das Objektive der Kunst nicht beachtet. — Solger ist durch seine klassische Bildung und die Philosophie bewahrt worden, bis an die Extreme mitzugehen. Ob aber gleich das vorhin Angeführte Elemente gediegenerer Kritik enthält, und ihm bei manchem romantischen Produkte (wie S. 606 z. B. dem Fortunat) eben nicht ganz geheuer ist; so hat dieß doch nicht durchgedrungen, und ebendaselbst (noch vom Jahre 1818) findet sich über Shakespeare's „der Liebe verlorene Mühen" — dieses im Ganzen ebenso schwache als im Einzelnen an Plattheit überreiche Stück — das Urtheil, daß sich darin unter den komischen am bestimmtesten die Reife der Poesie in diesem Dichter ausdrücke, weil es am wenigsten durch irgend eine specielle Richtung (— die Richtung ist in der That nur ganz kahl —) bestimmt, und auf die reinste Ironie gegründet ist," — das Letztere kann man in dem Sinne zugeben, daß das Stück die reinste Ironie gegen diejenigen ist, die in demselben irgend einen Werth antreffen wollen, — welche Täuschung jener Erwartung denn eben der Humor der Sache seyn soll.

Dagegen erweist sich Solger's Urtheil besonders trefflich, reif und prompt über die vielfachen weitern außer dem Gebiete des Romantischen liegenden Erscheinungen, die während der Periode

dieses Briefwechsels eine unverdiente Aufmerksamkeit erregten. Man sieht mit Befriedigung, wie Solger mit denselben sogleich bei deren erstem Auftreten fertig ist, während sie das größte Aufsehen bei einem ausgebreiteten Publikum erwecken, und dasselbe die wichtigsten Folgen hoffen lassen, bis ihm diese Gegenstände und alle seine Hoffnungen verkommen, gleichfalls ohne sich hierüber Rechenschaft zu geben, wie durch ein bloßes Vergessen. Man sehe z. B. Solger's frühes und sogleich reifes Urtheil über das einst bewunderte, nun ganz vergessene Naturdichten Hiller's Bd. I, S. 128, noch mehr über Pestalozzi ebend. S. 135 ff., welches Urtheil Manchen auch jetzt darüber belehren kann, warum die Sache dieses als Individuum so edlen Mannes keine Revolution im Erziehungswesen hervorgebracht, selbst keine Nuance eines Fortschrittes bewirken gekonnt hat. — Ebenso sehr erfreut man sich der gründlichen Arbeiten über so manche literarischen Produktionen, die mit großer Prätension und mit noch größerer Bewunderung aufgetreten sind, z. B. über die Ahnfrau S. 636, die Sappho S. 653 u. f. f.

Ueber Niebuhr's römische Geschichte ist noch, was er S. 222, verhindert weitläufiger zu schreiben, nur kurz bemerkt, heraus zu heben, da nunmehr die zweite Ausgabe mit früheren gründlichen Urtheilen verglichen werden kann. Solger äußert, daß ihm das Meiste über die ersten Jahrhunderte Roms, besonders die Meinung von alten Gedichten, aus denen Livius geschöpft haben soll, durchaus chimärisch erscheine. Schlegel's Recension in den heidelb. Jahrbüchern wird S. 222 für eine solche erkannt, wie sie selten vorkommen, und welche die höchste Achtung für Schlegel bei allen Unpartheiischen wieder erneue. „Von Niebuhr's Hypothesen bis auf Romulus bleibt beinahe nichts stehen, und es wird Alles mit sehr triftigen Gründen widerlegt. Schl. gerathe zwar von Romulus an auch in Vermuthungen, die er (Solger) nicht unterschreiben könne, aber nicht in imaginaire saturnische Heldengedichte, deren Er-

findung für ihn (Solger) zu den unbegreiflichsten Verirrungen gehöre." — Den Philosophen ist in neueren Zeiten der Vorwurf, Geschichte a priori zu schreiben, gemacht worden. Solger's philosophischer Sinn konnte solches Recht den Historikern vom Fach und den Philologen ebenso wenig zugestehen als Anderen.

Gleich interessant sind Ansichten über viele Begebenheiten der Zeit, über Zustände und den Geist derselben. Solger's Aeußerungen z. B. über die sand'sche Mordthat und den damit zusammenhängenden Geist sind merkwürdig genug, um Einiges davon auch jetzt auszuzeichnen; S. 722 ff. schreibt er darüber: „Es macht einem Grausen, wenn man einen Blick in ein solches Gemüth, wie dieses sand'sche, thut. Er ist gewiß von Hause aus ein gut gearteter junger Mensch, den man bedauern muß. Aber nun die stupide Dummheit, durch den Mord des alten Waschlappens das Vaterland retten zu wollen! Der kalte, freche Hochmuth, als kleiner Weltrichter die sogenannten Schlechten abzuurtheilen! Die leere Heuchelei vor sich selbst mit der Religion, oder vielmehr ihren Floskeln, die die größten Gräuel heiligen sollen! Es ist zum Verzweifeln, wenn man daran denkt! Indessen ist mir das Alles nicht im Geringsten neu. Ich weiß auch genau, woher Alles kommt. — Man hat ihnen ja seit zehn Jahren genug vorgepredigt, sie seyen die Weisen und Vortrefflichen, von denen die Wiedergeburt des Staats und der Kirche ausgehen müsse. — Dummheit, Leerheit, Hochmuth, das sind die Geister, die sie treiben, und das sind wahre Geister der Hölle. — S. 725 die sand'sche Geschichte — einen traurigen Blick gewährt sie uns in den Zustand so vieler junger Gemüther. Es zeigt sich hier eine Mischung von ursprünglicher Gutartigkeit mit einer Beschränktheit, Dummheit möchte ich es nennen, einem Hochmuth, einer unbewußten religiösen Heuchelei vor sich und Anderen, daß Einen schaudert. Können Sie glauben, daß es hier Professoren

giebt, die den leeren koquetten Bombast, den der junge Mensch an die Seinigen geschrieben hat, bewundern? — Nur allzu sehr erinnert man sich aber auch an das Gewäsch der Wartburgsredner und an so vieles Aehnliche; doch, wie ich sagte, wir wollen Niemand beschuldigen, als etwa den beliebten Zeitgeist. Schon lange nimmt Alles diese verderbliche Richtung auf das muthwillige Weltverbessern und den leeren Hochmuth, und viele ganz verschiedene Lehren haben sie immerfort befördert. — Die unselige intellektuelle Aufklärung, die so Viele im Leibe haben, die frevelhafte Lehre, daß die sogenannten Bessern Alles seyn und thun müssen, und daß Jeder, der an nichts glaubt, als an die leere Weltverbesserung, einer von diesen Besseren sey, ist die rechte Schule des aufgeblasenen dummen Hochmuths. Man muß diesem aus allen Kräften entgegenarbeiten, und wenigstens sein Gewissen salviren." —

Von den Wartburgs-Scenen, heißt es S. 720, „daselbst haben einige Professoren alberne, kindische Reden gehalten, um ihren hohlen Enthusiasmus auszubreiten. Man hätte dieß entweder zeitig genug verbieten und verhindern, oder nachher diese politisch-philosophischen Narren so darstellen können, daß sie in ihrer ganzen Blöße erschienen wären." — Man möchte es vielleicht für etwas Ersprießliches haben halten können, wenn Solger diese Darstellung übernommen, und durch Oeffentlichkeit seiner Ansichten jenem grellen Unwesen entgegengearbeitet hätte; es ist ihm aber wohl zu gönnen gewesen, für sein übriges Leben, das nur noch etwas über sechs Monate dauern sollte, sich die zu erwartende böse Anfeindung, Beschuldigung serviler Gesinnung u. s. f. erspart, und durch öffentliches Stillschweigen sich Ruhe bewahrt zu haben.

Doch wir müssen der Auszeichnung des Interessanten Schranken setzen, dessen sich noch so Vieles in den Briefen Solger's, und dann in denen seiner Freunde, besonders des einen der Herausgeber, von Raumer, an frischer, ebenso durchdringender

als heiterer Kunst- und Lebensansicht vorfindet, um zu der Seite überzugehen, welche unser Interesse vornehmlich in Anspruch nehmen muß. Die Korrespondenz enthält jedoch weniger Data und Aufklärungen über Solger's Ausbildung und Fortschritte in der Philosophie, als man etwa zunächst meinen könnte. Der Kreis von Männern, die sich hier durch Briefe unterhalten, hatte sich nicht eine und dieselbe gelehrte Bestimmung gewählt. Jeder verfolgt ein eigenthümliches großes Interesse, nimmt zwar den Antheil eines gebildeten Freundes an den Arbeiten des Andern, aber geht nicht in deren Gegenstände und Inhalt näher ein. Man hat also nicht das Schauspiel der Entwickelung einer Philosophie, einer wechselseitigen Mittheilung und Erörterung philosophischer Sätze und Begriffe zu erwarten. Die Gegenseitigkeit ist allgemeine Aufmunterung oder Theilnahme, und wenn Solger zu näheren Aeußerungen und Kritik über seine herausgegebenen Schriften auffordert, so geht es wie gewöhnlich, der eine der Freunde hatte noch nicht Zeit gehabt, die Schrift zu lesen, der andere verspart ein tieferes Eingehen auf die zu wiederholende Lektüre, und beschränkt sich vorläufig auf Kritik von Partikeln, Styl und dergl. Die tieck'schen Briefe drücken ein direkteres Verhalten zur Philosophie aus; Solger's Explikationen darüber sind gegen diesen Freund am häufigsten und ausführlichsten; er spricht die Befriedigung, die es für ihn hat, sich Tieck mitzutheilen, vielfach und innig aus; „wie oft (sagt er S. 375) giebt es mir neuen Muth und neue Kraft, daß Sie meine Bemühungen anerkennen, wenn Alles um mich her darüber schweigt. — Sie kommen mir zu Hülfe; wenn Sie auch nicht Philosoph sind, so kennen Sie doch die Philosophie, und, was weit mehr ist, Sie leben durch Ihren eigenen Beruf im Gegenstande der Philosophie; Ihr Beifall und Urtheil erhält mich oft in meiner Ruhe, wenn der Verdruß sich bei mir einschleicht." Tieck legt in diesen herausgegebenen Briefen die Art seines Verhältnisses zur Philosophie, und den Gang seines Gemüths und Geistes vor das Publikum. Solche Eröffnung eines bedeutenden Individuums über sich ist für sich ein interessantes Seelengemälde, und noch mehr, indem es eine Gattung repräsentirt. Tieck's mit der Zeitbildung des Verstandes gemeinschaftliches, negatives Verhalten gegen die Philosophie ist nur insofern affirmativ, und weicht nur insofern von dem gewöhnlichen Verstande der Aufklärung und der Theorie des Glaubens ab, als es mit dem Anerkennen des Affirmativen in der Philosophie überhaupt, als des mit dem Wesen der Religion und Poesie Identischen verknüpft ist. Jenes negative Verhalten zur Philosophie bringt in das Princip selbst, das sich für die Mystik der Religion und Poesie hält und giebt, eine Einseitigkeit, weil dieses Princip ein Produkt der Reflexion, nicht unbefangene Religiosität und Poesie geblieben ist. Diese Mystik macht nur eine weitere Abspiegelung des vorhin besprochenen Standpunktes aus. Da sie der Reflex des einen Theils des philosophischen Standpunkts Solger's ist, soll die Beleuchtung der tieckischen Eröffnung in ihren Hauptzügen zugleich als Einleitung in Solger dienen.

„Aller Gedanken- und Ideengang soll mir nur tiefe Vorurtheile bestätigen, d. h. doch nur mit anderen Worten, den Glauben und die unendliche Liebe." S. 341. Wir sehen darin die alte Lehre, welche Sokrates und Plato angefangen haben, daß, was dem Menschen als wahr und gut gelten solle, in seinem Geiste ursprünglich liegen müsse. Indem es aber auch auf eine dunkler oder deutlicher gefühlte oder geahnete Weise in sein Bewußtseyn tritt, wird es erst Glaube, und kann auch, da es nicht auf Einsicht gegründet ist, Vorurtheil genannt werden. Jene Lehre hebt, wie der Mysticismus, alles bloß Positive äußerlicher Autorität auf. In Beziehung auf den innersten, ächten Gehalt thut die Philosophie nichts, als solchen bestätigen, aber was sie zugleich damit bewerkstelligt, ist die Reinigung desselben, und die Absonderung des Unächten, des Posi-

tiven anderer Art, was in ihm als Vorurtheil ist. In demselben Zusammenhange sagt aber Tieck, daß es ihm „nie um das Denken als solches zu thun gewesen;" „die bloße Lust, Uebung und Spiel der Ideen, auch der kühnsten, ist mir uninteressant." Dem Glauben auch die philosophische Form, denkende Erkenntniß des Gehalts erwerben, hängt natürlich ganz von dem individuellen Bedürfniß ab; aber erst diese Erkenntniß führt zur Einsicht in die Natur des Denkens, zeigt, daß das Denken etwas Anderes als nur eine Uebung und Spiel von Ideen hervorbringt; und verhindert, ohne Erkenntniß über dasselbe nur so abzusprechen. In dem Briefe vom 24. März 1817 S. 535 giebt Tieck eine ausführliche Erzählung, die er ein Selbstgeständniß nennt, über den Gang seiner geistigen Richtung. Vor seiner Bekanntschaft mit Jacobi, mit dem er zuerst einen Dialog habe halten können „(von zwei Ufern einer Kluft, „wo wir wohl mehr das Echo, als unsere Worte hörten)," hatte er keinen dialogischen Philosophen gefunden, und die verschiedenen Systeme befriedigten ihn nicht (— die Befriedigung hängt mit dem zusammen, was man sucht, und Plato z. B. ist doch wohl auch ein dialogischer Philosoph gewesen —); „besonders verletzten Alle meinen Instinkt zur Religion;" so führte ihn „die Liebe zur Poesie, zum Sonderbaren und Alten, Anfangs fast mit frevlem Leichtsinn (— worin das Frevelhafte bestanden hätte, sieht man nicht —) zu den Mystikern, vorzüglich zu J. Böhme, der sich aller meiner Lebenskräfte so bemächtigt hatte, daß ich nur von hier aus das Christenthum verstehen wollte, das lebendigste Wort im Abbild der ringenden und sich verklärenden Naturkräfte, und nun wurde mir alle alte und neuere Philosophie nur historische Erscheinung" (das Umgekehrte geschieht der philosophischen Erkenntniß, als welcher der Mysticismus und dessen Gestaltungen zu historischen Erscheinungen werden —); „von meinem Wunderlande aus las ich Fichte und Schelling, und fand sie leicht, nicht tief genug, und

gleichsam nur als Silhouetten oder Scheiben aus jener unendlichen Kugel voll Wunder" (— leicht, weil es dem mystischen Bedürfniß nur um den allgemeinen Sinn, die abstrakte Idee, wie oben gesagt, nicht um das Denken als solches zu thun war; — nicht tief genug, weil in der Form und Entwickelung des Gedankens der Schein der Tiefe dem des Gedankens Unkundigen verschwindet, denn tief pflegt man einen Gehalt nur im Zustand seiner Koncentration, und oft, wie er bei J. Böhme am meisten vorkommt, einer phantastischen Verwirrung und Härte zu finden, das Tiefe aber in seiner Entfaltung zu verkennen —). Bei Böhme wurde Tieck von dem „Zauber des wundersamsten Tiefsinns und der lebendigsten Phantasie" hingerissen; die ebenso ungeheure Mannigfaltigkeit in diesem Mysticismus aber wird allerdings nur dem Bedürfnisse des Gedankens auffallend. Anderwärts S. 392, und zwar außerhalb und nach Verfluß jenes Zustandes, kommt zwar auch die Vorstellung einer Verbindung von Vernunft und Verstand mit der Erhebung des Gemüths vor; es ist daselbst gesagt, „sich in die Erleuchtung eines begeisterten Gemüths zu erheben, und hier in den Sphären eines viel verschlungenen Zusammenhangs und der harmonischen Vereinigung aller Kräfte auch Vernunft und Verstand wieder (!?) anzutreffen, ist nur Wenigen gegeben, den Allerwenigsten, — bis jetzt, scheint es, Keinem, — Kunde und Rechenschaft darüber zu geben." Wenn Tieck ebendas. durch Fr. Baader, Hamann, St. Martin u. s. f. nach dieser Seite nicht befriedigt worden, was hinderte, z. B. bei Plato, um nicht Andere zu nennen, die verlangte Vereinigung des begeisterten Gemüths und der davon Kunde und Rechenschaft gebenden Vernunft und Verstandes zu finden? Offenbar nur die Unkenntniß und Ungewohntheit, in der Art, wie die denkende Vernunft den ächten Gehalt der Begeisterung darstellt, sich so zurecht zu finden, um denselben in jener wieder zu erkennen, — oder die verkehrte Forderung, mit der philosophischen Erkennt-

nißweise auch das damit unverträgliche trübe Gähren und die Phantasmagorie des Mysticismus verbunden zu sehen. Ist man aber mit der Natur und Weise des Denkens vertraut, so weiß man, daß der Philosophie nur ihr Recht widerfährt, wenn man behauptet, daß wenigstens von Plato an, nicht etwa keine, noch die allerwenigsten, sondern die allermeisten Philosophien vielmehr mit Vernunft und Verstand von jenem ächten Gehalt, seiner Verschlingung in sich und deren Zusammenhang, Kunde und Rechenschaft gegeben, und die, deren Geist sich in der Philosophie einheimisch gemacht, diese Kunde und Rechenschaft besessen haben. — Aus jener hypochondrischen Methode fügt Tieck S. 539 hinzu, er habe „sich thörichter Weise oft bemüht, Anderen jene Gefühle des Mysticismus zu geben;" was er hinzusetzt, „Keiner war so tief in Böhme, ja er argwöhne, selbst nicht in den Philosophen," ist wohl nicht der richtige Grund, daß es ihm nicht gelang; denn dem J. Böhme gelang diese Mittheilung an Tieck selbst; sondern dieß, daß ihm, außer dem Organ der Philosophie, das er verkannte und verschmähte, das inwohnende Vermögen der Mittheilung, wodurch es ihm wohl vorher und nachher gelungen, Gefühle der Tiefe mitzutheilen, damals nicht zu Gebote stand; denn er giebt von diesem Seelenzustande an, „daß ihm die Lust an Poesie, an Bildern, als etwas Verwerfliches, Verfehltes erschienen sey." Er fügt diesem Gemälde hinzu, daß, da er nun die Spekulation (!?) und das innere Leben gefunden zu haben glaubte, er dafür hielt, „daß es sich mit weltlichen Beschäftigungen nicht vertrüge, — so gab es viele Stunden, in denen er sich nach der Abgeschiedenheit eines Klosters wünschte, um ganz seinem Böhme und Tauler und den Wundern seines Gemüths zu leben." „Meine Produktions-Kraft, mein poetisches Talent schien mir auf immer zerbrochen." Diese interessanten Züge führen von selbst auf die Betrachtung, daß an und für sich mit solcher Hypochondrie, mit diesem Zustande der Unlebendigkeit, der Form- und Gestaltlosigkeit des Geistes, ob sie schon inneres Leben, Wunder des Gemüths genannt sind, ebenso wenig Spekulation verbunden seyn kann, als poetische Produktion.

Aber Tieck kommt aus diesem Zustande wieder heraus; es ist interessant zu lesen, was ihn geheilt hat; nur was „der Leichtsinn" und „der willkürliche Akt" in dieser Schilderung soll, ist nicht wohl zu verstehen: es war (S. 540) „mein alter Homer und die Nibelungen und Sophokles (die Nibelungen zwischen sich zu finden, darüber könnte sich Homer und Sophokles wohl wundern), mein theurer Shakespeare, eine Krankheit, Italien, eine Uebersättigung an den Mystikern, vorzüglich wohl mein sich regendes Talent, was mir im Verzweifeln neuen Leichtsinn gab; und fast ebenso leichtsinnig, wie ich in dieses Gebiet hineingerathen war, versetzte ich mich durch einen Akt der Willkür wieder hinaus, und stand nun wieder auf dem Gebiete der Poesie und der Heiterkeit, und konnte wieder arbeiten." Diese zurückgekehrte Fähigkeit zur Arbeit ist wohl das ächteste Zeugniß von wieder erlangter Gesundheit des Geistes aus jener unfruchtbaren Abstraktion der Innerlichkeit; denn das Arbeiten heißt dieser Abstraktion entsagen, und dem, was die Innerlichkeit an Gehalt hätte, Wirklichkeit und Wahrheit geben. In seine Urtheilsweise aber hat Tieck den Sinn seiner Rückkehr zur Arbeit nicht vollständig aufgenommen; in seinen Ansichten bleibt jene Entzweiung, und damit die einseitige und abstrakte Subjektivität, noch ein wahrhafter, ja höherer Standpunkt. Um z. B. das Wesen der Größe Shakespeare's oder der Poesie überhaupt in den Mysticismus setzen zu können, wovon so viel die Rede ist, dazu ist erforderlich, vielmehr von dem zu abstrahiren, was Shakespeare'n zum Dichter macht, von der konkreten Bestimmtheit und entwickelten Fertigkeit der Charaktere und Handlungen; das Konkrete und Feste seines Gestaltens zur Abstraktion des Mystischen, Innerlichen zu verflüchtigen, ist die Wirkung eines reflektirenden Verstandes, nicht der

die Idee und die Lebendigkeit fordernden und erkennenden Kritik. Mit dem innern Leben, als Princip der Kritik, hat es in solcher Ansicht noch immer dieselbe Bewandtniß, wie früher im Zustande des Subjekts, daß sowohl gegen die entwickelnde Thätigkeit des Gedankens, als gegen die gestaltende der Poesie, die Abstraktion festgesetzt ist.

Von diesem Standpunkt hängt nun auch ganz die Art ab, wie Tieck's Einsicht und Auffassung von der dichterischen Natur und Produktion Goethe's beschaffen ist; wir haben ihrer hier zu erwähnen, in so fern sie auf jenen Standpunkt selbst ihrer Seits ein weiteres Licht wirft. Da Tieck dieß Verhältniß aus der vertraulichen, nur dem Freunde zunächst bestimmten Mittheilung herausgenommen, und vor dem Publikum ausgelegt hat; zeigen sich die Aeußerungen nicht als momentane Stimmung, sondern als konstantes Urtheil. Er kommt öfters auf Goethe zu sprechen, und zwar mit Verstimmung, um dieß Wort sogleich auch zu gebrauchen; denn von dieser, und auch auf diese, geht das Urtheil aus. Oben wurde aus der Kritik Solger's über die Genoveva angeführt, daß diesem die Absichtlichkeit und Reflexion, die nur sehnsüchtige, nicht im Dichter wirklich gegenwärtige, Stimmung der Liebe und Innigkeit aufgefallen war, so daß, wie Tieck es richtig ausspricht, Solger'n das als Verstimmung erschien, was Tieck für Begeisterung gehalten hatte. Außerdem, daß Tieck sonst Goethe'n Manches übel nimmt (unter Anderem, S. 488, ärgert es ihn, daß Goethe den Erwin noch nicht einmal gelesen), meint er, S. 485, ein Autor selbst möge, was er früher Begeisterung genannt, später Verstimmung nennen; so scheine es ihm Goethe mit seinem Werther gemacht zu haben, und fragt S. 487 unwillig: „Darf er, weil sein überströmendes junges Gemüth uns zuerst zeigte, was diese Welt der Erscheinungen um uns sey, die bis auf ihn unverstanden war, — darf er sich, bloß weil er es verkündigt, mit einer Art vornehmen Miene abwenden

und unfromm und undankbar gegen sich und gegen das Schönste seyn?" Goethe setzt in seinem Leben ebenso interessant als anmuthig aus einander, wie er krank an einer freilich noch nicht metaphysischen, sondern sentimentalen Hypochondrie, einer noch nicht in die Abstraktion, sondern ins Leben verwickelten, noch lebenslustigen und lebenskräftigen Sehnsucht, gerade durch die Produktion jenes Romans diese Verstimmung aus sich herausarbeitete, und sich davon befreite. Wie bei einer Krankheit Genesung erfolgt, wenn der Kern des Lebens noch gesund ist, so wurde, da Herz und Kopf noch gesund waren, die Poesie die Kraft, welche das verstimmte Gefühl zum Stoff und Gegenstand zu machen, und es zu einem äußerlichen Ausschlag hinauszuverarbeiten fähig war. Indem die Verstimmung zum Inhalt des Werkes wurde, hörte sie auf, Stimmung des Dichters zu seyn; dieser machte sich durch die Arbeit ebenso in sich fertig, als das Werk selbst ein in sich fertiges, ein Kunstwerk, wurde. Allein damit war er noch nicht mit dem lieben Publikum fertig; er beschreibt die Qual, die er sich von allen Seiten herbeigezogen, die ihn an allen Orten und fortwährend verfolgt hat; sie war, daß man ihm immerfort jene Krankhaftigkeit des Gemüths noch zutraute, ja sie in ihm gerne lieben und schätzen wollte. Und jetzt noch, nach dem, was nun ohnehin aus allen seinen Werken, was sogleich aus dem nächsten, dem Götz, hervorleuchtete, und nachdem er sogar jene Krisis und durch die Produktion bewirkte Kur beschrieben, soll er sich den Vorwurf machen sehen, daß jenes kranke Verständniß der Welt der Erscheinungen der rechte Verstand gewesen, und daß er unrecht sich von solchem Standpunkte abgewandt, und damit „unfromm und undankbar gegen sich geworden sey." Aus dem Vorwurfe dieser Unfrommheit und Undankbarkeit folgt ganz natürlich die weitere Schrulle, der Vorwurf, „daß dieses herrliche Gemüth eigentlich aus Verstimmung, Ueberdruß, sich einseitig in das Alterthum geworfen," daß Goethe „sich damit vom Vater-

land loßreiße." — Es würde schwer zu sagen seyn, ob ein Dichter tiefer in seinem Vaterlande wurzle, als Goethe; aber wenn Andere Ausländisches und Aelteres, Shakespeare, Calderon u. s. f., ebenso hoch oder höher stellen, als Vaterländisches; so ist ihm doch ebenso wenig ein Vergehen daraus zu machen, wenn auch ihm nicht alle einheimische Kunst, unter Anderem die Poesie der Poesie, nicht zusagt, und er in dem unverstimmten Alterthume eine höhere Befriedigung findet; ohnedieß handelt es sich nicht um Gegeneinanderstellung subjektiver Gefühle, sondern um Kunsteinsicht, auf Sinn, Studium und Nachdenken gegründet. Vollends unglücklich ist der Gegensatz auf der folgenden Seite 488: „Ich (Tieck) hatte auch die Antike gesehen, St. Peter, und konnte den strasburger Münster nur um so mehr bewundern;" — ist denn nicht Goethe einer der Ersten gewesen, der den Sinn für den strasburger Münster gehabt, und für die Werthschätzung und Einsicht gleichsam denselben wieder erfunden hat?

Bei Erwähnung der Darstellungsweise der indischen Religion durch Friedrich Schlegel (S. 709) sagt Solger sehr gut: „Eine Hauptsache ist, daß man gleich alle hergebrachte Terminologie von Emanation, Pantheismus, Dualismus u. s. w. fahren lasse; die einseitigen und leeren Begriffe, welche diese Ausdrücke bezeichnen, hat niemals ein Volk oder ein Mensch im Ernste gehegt, und sie stammen auch aus Zeiten her, wo man die lebendige Erkenntniß grausam anatomirte." So hätte es wohl auch für die philosophischen Unterhaltungen der beiden Freunde mehr Gedeihen gebracht, wenn die Ausdrücke von Mysticismus, innerem Leben, Poesie, insbesondere Ironie, ja auch von Religion und Philosophie selbst, aus dem Spiele geblieben wären; denn alsdann hätte von der Sache und vom Inhalt gesprochen werden müssen. Diese Art zu urtheilen ist eine entschieden negative Richtung gegen Objektivität — eine der Richtungen, welche von der fichteschen Philosophie der Subjektivität ausgegangen. Solches Urtheilen handelt nicht vom Inhalte, sondern dreht sich um verblasene Vorstellungen, welche die Sache der Religionen und Philosophien, mit Abstraktionen von innerem Leben, Mystik, mit Reflexions-Bestimmungen von Identität, Dualismus, Pantheismus u. s. f. abthun. Diese Manier erscheint zugleich als eine vornehme Stellung, welche mit der Sache fertig ist und über ihr steht; sie ist in der That mit der Sache in dem Sinne fertig, daß sie dieselbe bei Seite gebracht hat; eine Stellung über ihr, denn sie ist in der That außerhalb der Sache. Die selbstbewußte Vereitelung des Objektiven hat sich Ironie genannt. Da die ausgezeichnetste ironische Individualität sich auf unserem Wege befindet, sey jener Ironie kurze Erwähnung gethan. — In dem angeführten Zusammenhange bemerkt Solger zunächst sehr treffend von einem Theile der Bearbeiter der indischen Religion: — „sie haben den Faden, an den ich Alles anknüpfen kann, ganz einseitig theoretisch und dogmatisch herausgezogen, daß er gar nicht mehr das ist, was er als lebendiges Band war, und dieß hat besonders Friedrich Schlegel gethan." Die hier bemerkte Beziehung auf die Philosophie hat sich dieser Vater der Ironie seine ganze öffentliche Laufbahn hindurch gegeben. Er hat sich nämlich immer urtheilend gegen sie verhalten, ohne je einen philosophischen Inhalt, philosophische Sätze, oder gar eine entwickelte Folge von solchen auszusprechen, noch weniger hat er dergleichen bewiesen, oder auch widerlegt. Widerlegen fordert die Angabe eines Grundes, und hiermit ein Einlassen in die Sache; dieß hieße aber, von der vornehmen Stellung über der Sache oder (um eine seiner vormaligen Erfindungen von Kategorien zu benutzen) — von der göttlichen Frechheit (und auf der Höhe der Ironie läßt sich wohl ebenso gut sagen — von der satanischen oder diabolischen Frechheit) des Urtheilens und Absprechens, auf den Boden des Philosophirens selbst und der Sache sich

herablassen. Hr. Friedr. Schlegel hat auf diese Art immerfort darauf hingewiesen, daß er auf dem höchsten Gipfel der Philosophie stehe, ohne jemals zu beweisen, daß er in diese Wissenschaft eingedrungen sey, und sie auf eine nur gewöhnliche Weise inne habe. Sein Scharfsinn und Lektüre hat ihn wohl mit Problemen, die der Philosophie mit der Religion gemeinsam sind, und welche selbst bei der philologischen Kritik und Literär-Geschichte in den Weg kommen, bekannt gemacht. Aber Theils ist die Art der Lösung, die er allenthalben andeutet, nur prunkend zu verstehen giebt, statt sie schlicht auszusprechen oder gar philosophirend zu rechtfertigen, eine subjektive Lösung, die ihm als Individuum so oder anders konveniren mag, Theils beweist das ganze Benehmen seiner Aeußerungen, daß ihm das Bedürfniß der denkenden Vernunft, und damit das Grund-Problem derselben und einer bewußten und gegen sich ehrlichen Wissenschaft der Philosophie, fremd geblieben ist.

Tieck's Ironie hält sich in ihrem Verhältniß zur Philosophie von der Charlatanerie frei, und beschränkt sich darauf, mit Beiseitesetzung der objektiven Gestaltung des Inhalts durch das Denken, d. i. mit Beiseitesetzung des Eigenthümlichen der Philosophie, das abstrakt Allgemeine, das mystisch Genannte heraus zu lesen, und, in Beziehung auf Solger's Philosophie, eine innige freundschaftliche Theilnahme zu haben, zuweilen sich zu deren Inhalt zu bekennen, gewöhnlich auf die explicirten solger'schen Darstellungen und Erläuterungen die Erwiederung mit einer dieselben einwickelnden allgemeinen Zustimmung zu machen, mit der oft wiederholten gutmüthigen Versicherung, Solger'n zu verstehen, ihn ganz zu verstehen, ihn endlich verstanden zu haben; im Jahre 1814 (S. 322) hatte er geschrieben, daß er (nach Lesung einiger Dialogen Erwin's) erst jetzt glaube, Solgern ganz verstanden zu haben; (wie auch S. 320 Solger seine Zufriedenheit ausdrückt, daß Tieck bei mündlicher Unterredung ihm gestanden, daß ihm der Trieb der Begeisterung, wonach er in der Kunst

gehandelt, durch die solger'sche Enthüllung erst zum klarsten Bewußtseyn gebracht worden sey, was auch sonst noch wiederholt wird). So schreibt Tieck noch ebenso im Jahre 1819 [S. 711] (auf die Mittheilung von philosophischen Briefen, die sich im 2. Bande dieses Nachlasses zum ersten Male abgedruckt finden): „Ich glaube Sie mit jedem Worte mehr zu verstehen, und immer wird es mir deutlicher, daß es dieß war, was ich gesucht habe."

Was zuletzt als Beziehung auf die Philosophie Solger's angeführt worden, mag zwar für einen Reflex derselben in der Freundschaft Tieck's genommen werden; es erhellt jedoch schon von selbst, daß die Art dieses Reflexes nur für eine Seite etwa der solger'schen Ideen Bedeutung haben könne; für den Inhalt müssen wir uns nun an die solger'schen Expositionen wenden, welche uns in der vorliegenden Sammlung dargeboten sind. Diese Expositionen sind von der Art, daß sie eine weit bestimmtere Vorstellung von Solger's Grundansichten gewähren, als die Schriften, die bei seinen Lebzeiten erschienen sind. Wir sehen ihn in diesem Nachlasse vielfach bestrebt, seine Ideen Theils seinen Freunden, Theils dem Publikum in einigen Aufsätzen, welche er für die Herausgabe in seinem letzten Lebensjahr ausgearbeitet hat, eindringlich zu machen; jedoch sind diese Aufsätze nicht systematische Ausführungen, sondern nur für die Vorbereitung des Publikums und zur Ankündigung bestimmt, als „Manifest," wie Solger den Hauptaufsatz nennt (I, 688 ff., 726), „um darin auch für das größere Publikum zu erklären, wie er es mit der Philosophie meine, und wie er gegen die jetzigen Bestrebungen stehe." Sie gehen aber bei diesem äußern Zweck so weit, daß sie die Tiefe seiner Idee und seines spekulativen Vermögens in der Philosophie vorstellig machen und beurkunden. Es handelt sich bei Solger nicht um das, was wohl sonst oft auch Philosophie genannt wird; wir finden bei ihm vielmehr das spekulative

Bedürfniß der Vernunft lebendig, das Interesse und Bewußtseyn der höchsten Gegensätze und der Widersprüche, die daraus entspringen, wie den Muth, dieselben nicht mit Klage und Demuth auf die Seite zu stellen, sondern ihnen in ihrer ganzen Bestimmtheit und Härte in's Angesicht zu sehen, und allein in ihrer Auflösung die Befriedigung des Geistes zu suchen und zu gewinnen. Solger scheut auch die auffallenden Formen nicht, in denen es nahe liegt, die Versöhnung der Gegensätze auszusprechen; solche Formen bieten sich dar, wenn die Gegensätze in der konkreten Weise, wie sie in der Vorstellung liegen, belassen, und nicht auf ihre einfache Gedankenbestimmung zurückgeführt sind.

Ich führe zuerst die geläufige Form an, in welcher er sowohl in den Briefen vielmals als in den anderen Abhandlungen die Idee ausspricht (I, S. 603), „daß nämlich, wenn wir unser absolutes und ewiges Verhältniß zu Gott gefaßt haben, wir klar und ohne alles Wanken einsehen, daß Alles, was in unserem Treiben und Leben wahr und gut ist, nur Gott selbst seyn kann." „Indem nun Gott in unserer Endlichkeit existirt oder sich offenbart, opfert er sich selbst auf, und vernichtet sich in uns; denn wir sind Nichts." Es sind hierzu die folgenden weiteren Bestimmungen anzuführen. In dem Zusammenhange (I, S. 511), daß „nicht unser eigenes wesentliches Seyn unsere Wahrheit ausmache," heißt es, daß „wir deßhalb nichtige Erscheinungen sind, weil Gott in uns selbst Existenz angenommen, und sich dadurch von sich selbst geschieden hat." „Und ist dieses nicht die höchste Liebe, daß er sich selbst in das Nichts begeben, damit wir seyn möchten, und daß er sich sogar selbst geopfert und sein Nichts vernichtet, seinen Tod getödtet hat, damit wir nicht ein bloßes Nichts bleiben, sondern zu ihm zurückkehren und in ihm seyn möchten?" Weiter alsdann: „Das Nichtige in uns ist selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige und uns selbst als dieses erkennen." — Ich bemerke zunächst überhaupt, daß sich in dieser Idee der logische Begriff, welcher die Grundlage für alles spekulative Erkennen ausmacht, vorfindet, — die „allein wahrhafte Affirmation nämlich" (es ist das ewige göttliche Thun, welches vorgestellt wird) als die Negation der Negation gefaßt. — Ferner sieht man diese abstrakte Form in ihrer konkretesten Gestalt, in ihrer höchsten Wirklichkeit genommen, — nämlich als das Offenbaren Gottes, und zwar dieses nicht in dem formalen, oberflächlichern Sinn, daß Gott sich in der Natur, Geschichte, in dem Geschicke des einzelnen Menschen u. s. f. offenbare, sondern in dem absoluten Sinne, daß dem Menschen die in Christo, also ursprünglich und göttlich seyende Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, und eben damit das, was die Natur Gottes und was die menschliche in Wahrheit ist, nebst den daraus sich weiter entwickelnden Folgerungen zum Bewußtseyn gebracht ist. Im Zusammenhange des zuerst Angeführten ist dieß S. 603 f. (wie anderwärts S. 511) bestimmt so ausgesprochen, — „so (indem Gott in unserer Endlichkeit existirt und sich selbst aufopfert) ist unser ganzes Verhältniß zu ihm fortwährend dasselbe, welches uns in Christus zum Typus aufgestellt ist; nicht bloß erinnern sollen wir uns, nicht bloß Gründe daher für unser Verhalten schöpfen, sondern wir sollen diese Begebenheit der göttlichen Selbstopferung in uns erleben und wahrnehmen; was so in einem Jeden von uns geschieht, das ist in Christus für die ganze Menschheit geschehen, — es ist nicht bloß ein Reflex unserer Gedanken, was wir vor uns haben, sondern die wirklichste Wirklichkeit" (Vergl. S. 632). Man sieht, diese Lehre des Christenthums mit Inbegriff der Dreieinigkeit, die ihrer Grundbestimmung nach in dem Angeführten enthalten ist, hat ihren Zufluchtsort in der spekulativen Philosophie gefunden, nachdem sie von der in der protestantischen Kirche fast ausschließend herrschenden Theologie durch Exegese und Raisonnement bei Seite gebracht, die Erscheinung Christi

zu einem bloßen Objekte der Erinnerung und moralischer Gründe herabgesetzt, und Gott in ein in sich bestimmungsloses leeres Jenseits, als unerkennbares, hiermit nicht geoffenbartes Wesen, verwiesen worden ist.

Es erhellt aber, daß wenn der ganz abstrakte Begriff der Negation der Negation, als der wahrhaften Affirmation, die in den angeführten Ausdrücken enthaltene ganz konkrete Gestalt erhält, es einer ausführlichern wissenschaftlichen Explikation bedarf, um den Uebergang von jener Abstraktion zu dieser Fülle des Inhalts aufzuzeigen, um ebenso sehr der Vernunftidee eine konkrete Gestalt zu gewinnen, als die christliche Lehre wieder dem denkenden Geiste zu vindiciren, und sie gegen die Leere jener sogenannten Vernunft und der pietistischen Frömmigkeit, welche gemeinschaftliche Sache gemacht, wieder in ihre Rechte einzusetzen.

In jenem Uebergang, der philosophisch durchgeführt nothwendig ein langer Weg wird, ergeben sich viele Schwierigkeiten und Widersprüche, welche aufgelöst werden müssen. Schon in dem angeführten Vortrage zeigen sich dergleichen; das eine Mal sind wir darin als das Nichts (was das Böse ist) vorausgesetzt, dann ist auch wieder von Gott der harte, abstrakte Ausdruck gebraucht, daß er sich vernichte, also er es sey, der sich als das Nichts setze, und zwar, damit wir seyen, und darauf heißt das Nichtige in uns selbst das Göttliche, insofern wir es nämlich als das Nichtige erkennen. Diese Entgegensetzung der Bestimmungen, daß wir Nichts ursprünglich sind, und erst in der Beziehung auf Gott zum Seyn gelangen, und wieder, daß wir erst durch diese Beziehung zu Nichts werden, hätte einer weitern Ausführung bedurft, um ausgeglichen zu werden. Das Angegebene, das als der Proceß der ewigen Liebe angesehen werden kann, enthält ferner sogleich schon die Voraussetzung von Gott einer Seits und von Uns anderer Seits, und die Schwierigkeit ist dieselbe, ob wir als Seyendes oder als das Nichts vorausgesetzt werden. Es fehlt hierbei das Moment der Schöpfung überhaupt und des Menschen insbesondere nach Gottes Ebenbilde, und von da aus des Ueberganges von dieser nur ursprünglichen, nur an sich seyenden, nicht in die Existenz noch getretenen Einheit der menschlichen Natur mit der göttlichen zu dem, was als der Schein und das Nichts ausgesprochen ist. Der Schein bestimmt sich zu dem Konkretern, was Bewußtseyn und Freiheit ist, und die Schwierigkeit ist, daß dieser Schein nicht nur den Quell des Bösen, das von der Ebenbildlichkeit abfallende Essen von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen enthält, sondern auch das Princip der Rückkehr zum Ebenbilde; so daß Gott selbst sagend eingeführt wird: Siehe Adam ist worden wie Unser einer, und weiß, was Gut und Böse ist (I. Mos. 3, 22) — die Stelle, welche die andere Seite zu der erstern Bedeutung des Erkennens ausmacht, und gewöhnlich viel zu wenig in ihrer Tiefe betrachtet, ja auch nur beachtet zu werden pflegt.

Der hiermit angedeutete Mangel jenes Voraussetzens verschwindet in folgender Darstellung nicht, die I. Bd. S. 703 vorkommt: „Das Wahre und Ewige existirt als das, was ist, als Gott, als das Gute. Für uns in die Wirklichkeit geworfene Wesen ist Beides (das Wahre und der Schein) untrennbar. *)

*) Diese Exposition ist in einem Zusammenhange gemacht, in welchem Solger von jetziger Philosophie, und wie es nach dem Anfangsbuchstaben H. scheinen könnte, vielleicht von dem Ref. spricht. Es ist daselbst von einer Ansicht die Rede, in welcher das höhere spekulative Denken in seiner Gesetzmäßigkeit und Allgemeinheit für das einzig Wirkliche, und alles Uebrige, auch die Erfahrungserkenntniß, insofern sie sich nicht auf diese Gesetze zurückführen lasse, für eine täuschende und in jeder Rücksicht nichtige Zersplitterung desselben erklärt werde. Ohne auseinander zu setzen, inwiefern diese Darstellung Schiefes enthält, will ich nur dieß bemerken, was Solger als seine Meinung entgegensetzt. Diese ist, daß „das unwahre Erkennen und sein Gegenstand gleichfalls sey, Beides nur allzusehr da sey.“ Es erhellt sogleich, daß diese Bestimmung schon dem Obigen nicht entgegengesetzt wäre, wo nicht von einem Leugnen des Daseyns der Erfahrungskenntniß, was schwerlich je irgend einem Menschen eingefallen, sondern nur von der Möglichkeit, dieselbe auf den Begriff zurückzuführen,

Denn das Gute würde für uns nicht seyn, wenn es nicht einen Schein hätte, den es tödtet, um dessen willen es sich verkörpert, Fleisch wird, weil es ihn seiner ewigen guten Natur nach vernichten, und so die Existenz mit sich versöhnen muß. Die höhere Art da zu seyn ist, sich zu offenbaren, und sich offenbaren heißt sein Nichts vernichten, d. i. durch sich selbst da seyn; Beides ist ganz Eins." Es könnte scheinen, daß auch der Proceß der Schöpfung in dem Gesagten enthalten sey, jedoch ist derselbe wenigstens mehr mit dem Processe der Versöhnung, in welchem die endliche Existenz vorausgesetzt erscheint, nur vermischt. Es heißt ebenso wohl, daß die Untrennbarkeit des Guten und des Scheines oder der Negation nur für uns sey, als auch, daß des Guten ewige Natur selbst sich den Schein mache, um ihn zu vernichten, und daß es nur so durch sich selbst sey, womit dieser Untrennbarkeit dieß, nur relativ für uns zu seyn, genommen wäre. Allenthalben aber bleibt es wesentliche, unaufgelöste Grundbestimmung, wie S. 578, daß, „da wir nicht anders als unter Gegensätzen zu denken und zu erkennen vermögen, in uns widerspruchvollen Wesen der Wirklichkeit oder Offenbarung des Ewigen der völlig leere Schein,

---

und an demselben zu prüfen, die Rede ist. Wenn aber im Verfolge nach dem oben Angeführten das, was hier unwahre Erkenntniß heißt, abstrakter als das Moment des Scheines, welches dem Guten zu seiner Offenbarung selbst wesentlich ist, als welche das Vernichten des Nichts sey, ausgedrückt wird, so ist von diesem Begriffe schon vorhin die Rede gewesen, und die oberflächliche Ansicht jeder meiner Schriften, schon der Phänomenologie des Geistes, die im Jahre 1807, noch mehr meiner Logik, die im Jahre 1811 ff. erschienen, würde zeigen, daß darin alle Formen, sie mögen als Formen des Daseyns oder des Denkens genommen werden, sich in denselben Begriff auflösen, der nicht nur als Mittelpunkt von Allem daselbst längst vorgetragen, sondern erwiesen ist. In dieser abstraktesten spekulativen Spitze würde sich somit keine Differenz gegen die erwähnte Philosophie ergeben. Aber die Entwickelung dieses Begriffes und das Bedürfniß derselben ist noch ein Weiteres, und daß Solger sich über die Einsicht in dieselbe nicht klar geworden, liegt in dem bereits von seinen Ideen Angeführten, und wird sich noch mehr im Verfolg zeigen.

das wahre positive Nichts, entgegenstehen müsse." Es ist Solger's ausdrückliche Bestimmung der Philosophie, nicht in einem Dualismus befangen zu seyn (z. B. I, 510). Denn in der That ist schon aller Trieb zur Wahrheit dieß, dem Dualismus unseres Bewußtseyns, unserer Erscheinung, oder dem Manichäismus, denn aller Dualismus hat den Manichäismus zur Grundlage, sich zu entreißen. Die Endigung in der höhern Wirklichkeit und in der Versöhnung muß sich aber auch dahin vollenden, nicht mit der Voraussetzung eines Dualismus anzufangen.

Dieß hängt dann wesentlich damit zusammen, daß in den angeführten Expositionen auch die Vorstellung von Gott als eine Voraussetzung vorhanden ist. Wenn, wie in den obigen Ideen angenommen wird, bekannt wäre, was Gott ist, wie daß er ist; so würde überhaupt nicht abzusehen seyn, wofür noch zu philosophiren seyn sollte, denn die Philosophie kann keinen andern Endzweck haben, als Gott zu erkennen. Wäre die Bekanntschaft mit Gott jedoch nicht befriedigend, und würde mehr als nur Bekanntschaft, nämlich Erkenntniß gefordert; so liegt hierin, daß die Berechtigung nicht für sich vorhanden ist, von Gott zu sagen, er thut dieß oder jenes, verkörpert sich u. s. f. Denn alle dergleichen Bestimmungen könnten nur durch die Erkenntniß seiner Natur ihre Begründung erlangen. Jene Art sich auszudrücken hat zunächst den Vortheil, populär zu seyn, und die allgemeine Religiosität in Anspruch zu nehmen, auch mit einer gewissen Zuversicht auftreten zu können, um der imposanten Wirkung willen, die das Wort: Gott, hat. Aber diese Weise hat in philosophischer Rücksicht Nachtheile, insbesondere den, daß der Zusammenhang dessen, was Gott zugeschrieben wird, mit seiner Natur, das ist die Einsicht in die Nothwendigkeit jener Bestimmungen oder Handlungen sich nicht zeigt, ja nicht einmal die Forderung dieser Nothwendigkeit, um welche es, wenn über das Glauben zum Philosophiren hinausgegangen wird, allein zu thun seyn kann.

Ebenso nachtheilig wie für das Philosophiren selbst ist für den Vortrag und das Verständniß die in den angeführten Ideen vorhandene Vermischung solcher konkreten Vorstellungen, wie Gott, sich opfern, wir Menschen, Erkennen, das Böse u. s. f. mit den Abstraktionen von Seyn, Nichts, Schein und dergl.; man wird unbequem von einem dieser heterogenen Boden auf den andern herüber und hinüber geworfen; das Gefühl der Unangemessenheit der abstrakten Denkformen zu der Fülle, welche in den Vorstellungen liegt, ist für sich störend, wenn man auch die nähere Einsicht in das Unzusammenhängende, das jene Vermischung in den Gedankengang bringt, nicht besitzt.

In der ersten Abhandlung des II. Bandes: Briefe, die Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältniß zur Religion betreffend S. 1 — 53, und in der zweiten: Ueber die wahre Bedeutung und Bestimmung der Philosophie, besonders in unserer Zeit S. 54 — 199, ist das weitere Haupt-Interesse, das Verhältniß der angegebenen Grund-Idee zum philosophischen Erkennen zu bestimmen, und die Abweichungen des Erkennens und die falschen Surrogate aufzudecken und zu verfolgen. Zunächst ist hierüber die von Solger auch sonst überall ausgesprochene Bestimmung auszuheben, daß Philosophie und Religion denselben Inhalt haben, daß die Philosophie nichts anders ist als das Denken über die Gegenwart des Wesens in unserer Erkenntniß und Existenz, oder mit anderen Worten über die göttliche Offenbarung (II, S. 116), daß das Denken, welches das Philosophiren ist, mit der Erkenntniß durch Offenbarung ganz dasselbe ist, nur von einer andern Seite betrachtet (S. 174). — Die Philosophie ist über ihr Verhältniß zur Religion früher in schlechten Ruf gebracht worden. Nachdem die Vernunft dem, was einst Religion genannt wurde, in der That entgegengesetzt gewesen war, ist endlich eine Vereinbarung Beider auf die Weise erreicht worden, daß die sogenannte

Vernunft von der Theologie auf ihre Seite genommen, und durch sie der religiöse Inhalt immer dünner und leerer gemacht wurde. Diese inhaltsleere Ueberzeugung, die sich fortwährend den Namen Christenthum beilegt, pocht auf die Einschrumpfung des objektiven Inhalts zum subjektiven, dem Gefühl, und erklärt sich nunmehr aus dem ganz gegen vormals entgegengesetzten Grunde gegen die Philosophie, aus dem Grunde nämlich, weil die Grundlehren des Christenthums, mit welchen die neue Theologie so eben fertig geworden zu seyn meint, in der Philosophie vielmehr ihre Vertheidigung finden, und weil von daher diesem Gefühlschristenthum die Erhaltung oder Wiedererweckung desjenigen droht, dessen Tod es bereits in Ruhe genießen zu können meint. — Unter den Planen, mit denen Solger umging, nennt er I, S. 349 auch die Entwickelung, wie das Christenthum aus rein spekulativen Gründen verstanden und zur Einsicht gebracht werden könne.

Von dem philosophischen Erkennen ist im Allgemeinen diese wesentliche Bestimmung gegeben: „Die Idee ist der positive Inhalt der höheren Erkenntniß, die wahrhafte Einheit der durch den Verstand bloß auf einander bezogenen Stoffe (S. 92 f.); das Organ der Philosophie ist das Denken; sie entsteht daraus, daß das Wesen und die innere Einheit unserer Erkenntniß Thätigkeit ist, Thätigkeit einen Uebergang von Einem zum Andern, und folglich einen Gegensatz in sich schließt; das Erkennen der Gegensätze aber in ihren Beziehungen auf einander, und ihre Aufhebung in die ursprüngliche Einheit, worin sie zugleich Gegensätze desselben (des Denkens) mit sich selbst werden, das Denken ist." Es wird daselbst das Fortschreiten des Denkens erwähnt, und seine Einseitigkeiten bemerklich gemacht; zu der höheren Aufgabe aber, dieß Fortschreiten für sich selbst, d. i. die innere Nothwendigkeit im Erkennen zu begreifen, zu der eigentlichen Natur der Dialektik ist Solger nicht fortgegangen.

Dagegen spricht er sich über die von der Reflexion ausgehende Nothwendigkeit des philosophischen Erkennens mit bestimmter Einsicht und nachdrücklich aus. „Unser ganzes Leben ist göttliche Offenbarung, jede Befriedigung durch das Wahre, jeder Genuß am Schönen, jede Beruhigung im Guten kommt uns von diesem Wesentlichen, insofern es in dem gegebenen Momente uns gegenwärtig ist; aber dasselbe ist für den bestimmten Moment immer nur das Wesentliche des gegebenen Zustandes, der relativen Verknüpfung, und fällt so selbst unter die Beziehungen der Existenz. Bei diesen relativen Gestalten kann sich das reine Bewußtseyn nicht beruhigen; durch die Philosophie, welche der Glaube selbst ist, aber in seiner Gestalt als Einsicht gefaßt, wenn er in der andern als Erfahrung vorkam, wird die Idee erkannt, wie sie in allen Momenten ihrer Offenbarung dieselbe ist, wie sie durch die Gegensätze, die sie als vollkommene Einheit in sich selbst enthält, sich an die Existenz anzuschließen, und sie in sich aufzunehmen fähig ist." So kommt die Idee erst in ihrer ganzen Bedeutung zum Bewußtseyn, da sie sonst immer durch besondere Zustände und Beziehungen getrübt ist. Daß in diesen das Bewußtseyn sich nicht befriedigt finden kann, darin liegt die Nothwendigkeit, daß es zur Philosophie getrieben wird. Das Philosophiren ist daher keineswegs ein willkürliches Unternehmen, sondern ein nothwendiges und unausweichliches. Wer sich nicht entschließen will zu philosophiren, muß dennoch sein Heil darin versuchen, und wird nun getrieben, sich mit einem unglücklichen Ersatze zu begnügen, und dadurch den Glauben selbst zu entwürdigen; II, 116 ff. — „Der Mensch muß philosophiren, er mag wollen oder nicht (ist es II, S. 112 ausgedrückt), und wenn er sich nicht entschließt, es auf die rechte wissenschaftliche Weise zu thun, so rächt sich die Philosophie an ihm durch die grundlosesten und verderblichsten Sophistereien." — Die falschen Surrogate

für die Philosophie, die Ausweichungen und Ausflüchte, mit Ersparung des Denkens Befriedigung zu finden, sind Solger'n sehr bekannt; er entwickelt diese Irrthümer und bekämpft sie unter allen den vielartigen Gestaltungen, die sie annehmen, mit Wärme und mit gründlicher Einsicht. „Die Frommen (heißt es II, S. 37), die nur das Wesentliche und Einfache, über welches nicht gedacht zu werden brauche, in der Religion festhalten wollen, haben sich wohl vorzusehen, was dieses Wesentliche sey; der Glaube ohne Einsicht verliert sich in äußerliche Thatsachen, Wunder und Aberglauben." Solger macht die Einseitigkeiten des gemeinen Verstandes und der um nichts weniger in denselben befangenen Orthodoxie und Pietisterei bemerklich (II, S. 37 ff.); er zeigt die Oede, in welche dieser Verstand als Aufklärerei verfallen ist, aus welcher wieder eine andere Schein-Philosophie hervorgegangen ist, das Reich der Ansichten (S. 58), das insbesondere gut charakterisirt wird als ein Denken, das sich nach jeder Gestalt der Erfahrung, nach jedem Treiben der Zeit modelt, besonders in der Geschichte, indem es doch immer der Erinnerung an das Wesentliche bedarf, für den Augenblick und für jeden besondern Zweck Theorien erfindet, an die Niemand glaubt, und die Jeder vor sich und Anderen heuchelt. Wie über diese Halbheit des Bewußtseyns, mit der um die Wahrheit herumgegangen wird, so finden sich S. 192 über ein phantasirendes Herumspielen um die Tiefen des menschlichen Gemüths und anderwärts über andere Charlatanerien aus gründlicher Erfahrung geschöpfte und mit sicherer Hand gezeichnete ernste Gemälde. Diese Sophistereien erhalten den schwärmerischen Beifall der Menge, weil sie leicht aufzufassen sind, und die Mühe des Denkens unnütz, ja unmöglich machen. S. 193.

Die erwähnte Reihe von Briefen läßt sich näher auf die Aufdeckung und Bestreitung der Mißverständnisse über Philosophie und deren Verhältniß zur Religion ein. So viel Wichtiges und Lehrreiches sie enthalten, so pflegen der-

gleichen Zurechtweisungen doch nicht so viel Wirkung zu thun, als von ihrem Gehalte zu erwarten stände; man ist überhaupt der Erklärung der Philosophen müde geworden, daß man sie mißverstanden habe. Die Verständlichkeit im Vortrage abstrakter Ideen einer Seits, und anderer Seits das Vermögen, philosophische Gedanken nachdenken zu können, sind Bedingungen, über welche es wenigstens von langer Hand seyn würde, in's Klare zu kommen. Doch giebt es eine Art von Mißverständnissen, von welchen sich direkt fordern läßt, daß sie nicht statt finden sollten, nämlich die Unrichtigkeiten in dem, was das Faktische ist. Wenn es zu nichts oder gar nur zu größerer Verwirrung führt, gegen andere Arten von Mißverständnissen zu polemisiren; so hat die Philosophie sich wenigstens über die falsche Angabe der Thatsachen mit Recht zu beschweren, und wenn man näher zusieht, ist diese Art wider Vermüthen die häufigste, und geht zum Theil in's Unglaubliche.

Das Haupt-Interesse der zweiten Abhandlung ist, Theils das in der relativen Art des Erkennens stattfindende Verhältniß, wonach das Ewige nur eine Voraussetzung, hiermit aber nur ein abstrakt Allgemeines sey, so daß die ursprüngliche Identität eine bloße Form der Einheit und Verknüpfung, nicht die göttliche Thatsache selbst werden könne; Theils aber das wahrhafte Verhältniß dieser göttlichen Thatsache zum Erkennen darzuthun. Diese Thatsache wird nach dem schon Angeführten so bestimmt, daß Gott in unserer Existenz wirklich und gegenwärtig sey, sich in uns zur Existenz schaffe, und wir diese Existenz desselben in uns erleben und wahrnehmen müssen. Das wahrhafte Verhältniß dieser Thatsache zum Erkennen soll dieses seyn: indem das Denken sich in seinem Fortgang abschließe, trete in den Vereinigungs-Punkten, zu denen es seine Gegensätze und relativen Bestimmungen bringe und aufhebe, die Idee selbst als der ewige Akt der Einheit frei hervor, und stelle sich als gegenwärtiges Wesen wieder her; so müsse die Gegenwart Gottes in uns selbst unmittelbar erfahren werden. (S. 101).

Indem es aber dem Verf. in der oben angegebenen Absicht „eines Manifestes" nicht darum zu thun ist, die Grund-Ideen zu beweisen, sondern dieselben nur zu exponiren mit der polemischen Rücksicht auf unvollkommene Erkenntnißweisen; so erwächst für den Aufsatz der Nachtheil, mehr eine Reihe von wiederholenden Behauptungen und Versicherungen als eine Entwickelung von Gründen zu geben, welche eine Ueberzeugung hervorbringen könnte. Es wird weder an dem Denken selbst die Nothwendigkeit aufgezeigt, daß es sein Reflektiren aufgebe, zum Aufgeben seiner Gegensätze und zur Vereinigung derselben fortgehe, noch weniger die Nothwendigkeit des Uebergangs von einer gedachten Einheit zur sogenannten göttlichen Thatsache und der wirklichen Erfahrung derselben. Dem Verfasser war es noch zu sehr Angelegenheit, nach Außen seinen Standpunkt eindringlich zu machen und gegen Ausweichungen zu verwahren, als daß es seiner philosophischen Bildung schon hätte Angelegenheit werden können, die Richtung nach Innen zu nehmen, und unbekümmert um jene äußeren Rücksichten die logische Entwickelung dieser Gedanken zu erreichen, und sich und seine Leser damit in's Klare zu bringen. Es fehlt daher nicht, daß jene Exposition so tiefer Gedanken noch unaufgeklärte Schwierigkeiten und Widersprüche von Bestimmungen darbietet, welche das Verständniß erschweren, obgleich die nicht methodische Art des Vortrags es erleichtern sollte.

Die zwei Bestimmungen, auf deren Beziehung Alles gesetzt ist, sind, wie angeführt, die Entwickelung des Denkens und das Ewige selbst. Die Natur des Wissens ist (S. 141) in die wichtige Bestimmung gefaßt, daß es „der Abschluß und die Vollendung des Denkens ist, und zwar so, daß diese Vollendung niemals durch das Denken allein möglich sey, sondern zugleich erfordere, daß die Stoffe des Denkens in ihren Gegen-

sätzen an sich Eins seyen; so sey mit einem jeden solchen Abschlusse (eigentlich indem das Denken jene Gegensätze zu ihrer erst an sich seyenden Einheit zurückbringt) zugleich eine Wahrnehmung oder Erfahrung dieser wesentlichen Einheit des Stoffes verbunden, und es entstehe erst aus beiden Seiten der Erkenntniß das volle Wissen." Man sieht zunächst, daß das Denken unterschieden wird von seiner Vollendung. Bei der Rücksicht auf die, welche es für Selbsttäuschung, Anmaßung, Schwärmerei u. dergl. angeben, die göttlichen Dinge wissen zu wollen, oder die auch sagen (S. 143), daß der Mensch wohl noch einmal so weit komme, aber noch nicht dahin gelangt sey, wird das Verhältniß vom Seyn des Ewigen und vom Wissen so bestimmt, daß „im vollen Bewußtseyn das ewige Wesen sich selbst zum Stoffe macht, sich zu Grunde liegt, und vor seiner Aeußerung und Offenbarung voraus besteht; die Art, wie wir dieses sein Vorausbestehen erkennen, ist, was der Glaube genannt wird, die absolut gewisse unmittelbare Erkenntniß selbst, auf der für uns schlechthin Alles beruht; was nun durch den Glauben für uns da ist, die Offenbarung und ihre Verzweigungen in den Gegensätzen der Existenz, können und sollen wir in Wahrheit wissen."

Diese Gegenwart, Wirklichkeit des Wahren, die Unmöglichkeit, irgend etwas zu wissen und zu thun ohne diese Grundlage und Voraussetzung, ist der eine Fundamentalpunkt. Es kann als unbedeutende Abweichung angesehen werden, daß in dem letzten Vortrag die Unmittelbarkeit des Ewigen im Bewußtseyn unterschieden wird von dem Wissen, in dem erstern aber nur von dem Denken, welches damit als nur das eine der beiden Momente des Wissens, wie dieses daselbst bestimmt war, genommen wird. Der andere Fundamentalpunkt aber außer dem Verhältniß der Grundlage und Voraussetzung ist das Trennen dessen, was die Erfahrung des Ewigen genannt wird, von diesem Wissen oder dem sich abschließenden Denken.

Der Vortrag bleibt in dieser Behauptung bei den Kategorien von Wirklichkeit, Thatsache, Glauben, Erfahrung einer Seits, und von Denken anderer Seits, und bei der Assertion ihres wesentlichen Getrenntbleibens stehen, ohne diese Kategorien weiter zu analysiren; der Eifer, die Behauptung eindringlich zu machen, verhindert auf jene selbst zurück zu sehen. Aber die meisten, ja alle Streitigkeiten und Widersprüche müssen sich durch das leicht scheinende Mittel ausgleichen lassen, nur dasjenige, was sich im Behaupten ausspricht, vor sich zu nehmen, es einfach zu betrachten, und mit dem Weitern zu vergleichen, was man gleichfalls behauptet. Wissen, was man sagt, ist viel seltener, als man meint, und es ist mit dem allergrößten Unrecht, daß die Anschuldigung, nicht zu wissen, was man sagt, für die härteste gilt. — Sehen wir hiermit nun die Behauptung Solger's genau an.

Zunächst wird vom philosophischen Erkennen immer die richtige und große Bestimmung gegeben, daß es das Denken des Ewigen ist, insofern das Ewige in den Gegensätzen seiner Offenbarung als eins und dasselbe enthalten ist (S. 124). Es wird wiederholt als die wahrhafte Weise des Erkennens anerkannt, daß das philosophische Denken die innere Einheit der Erkenntniß als seinen Stoff zerlege, aber daß dieß nur „eine solche Zerlegung sey, durch welche dieser Stoff sich in jedem wahren Verknüpfungspunkte als wahrer, wesentlicher und gegenwärtiger Stoff wieder erzeuge" (S. 149 und allenthalben). Wird nun nicht, frage ich, unverkennbar eben in dieser Bestimmung die Gegenwart und Wirklichkeit des Ewigen, Göttlichen, der ursprünglichen Einheit selbst angenommen und anerkannt? Ist die Thatsache des Ewigen und die Lebendigkeit und das Erfahren der Thatsache nicht darin als vorhanden gesetzt, daß die Zerlegung der innern Einheit durch das Denken eine solche ist, durch welche diese Einheit zugleich als Unzerlegtes, als ein und dasselbe im Denken gegenwärtig bleibt? Was dem Ewigen als That-

sache, Gegenwart, oder welche populare Vorstellungen sonst gebraucht werden, noch insbesondere für eine Unterschiedenheit zukommen solle, ist nicht abzusehen; um so weniger, als Solger häufig genug der Stellung widerspricht, wodurch die ursprüngliche Einheit als zu einer bloßen Allgemeinheit, zu einem in sich Unbestimmten und Abstrakten würde; es ist seine beständige Behauptung, daß die ursprüngliche Einheit sich offenbare, Thätigkeit, hiermit ein Uebergehen von Einem zum Andern, in ihr selbst das Zerlegen sey, folglich einen Gegensatz in sich enthalte (s. oben), daß das Ewige hierdurch allein sich an die Existenz anschließe, in ihr gegenwärtig sey u. s. f. Was jenem Glauben, Erfahren des Ewigen, zu welchem das philosophische Erkennen sich doch außerhalb seiner selbst als zum Aufheben seiner fortführen müsse, vor der Einheit zukommen soll, in und zu welcher es sich wesentlich innerhalb seiner nach dem Obigen bewegt und fortführt, kann der Sache nach nichts Eigenthümliches und Verschiedenes mehr seyn. Es bleibt dafür nichts als die leere Form der Unmittelbarkeit, die dem, was Thatsache, Erfahren, Glauben heißt, in der popularen Vorstellung ausschließend gegen das Erkennen zukommen soll, als welches nur in Vermittelungen befangen sey. In dieser letztern schlechten Vorstellung aber ist Solger nicht befangen; ihm ist das philosophische Erkennen selbst ausdrücklich das Aufheben der Gegensätze, damit dessen, was nur vermittelst eines Andern ist, und ebenso sehr das Aufheben des nur relativen Erkennens, welches über den Standpunkt des Vermittelns nicht hinauskommt. Die Unmittelbarkeit ist selbst nur Bestimmung eines Gegensatzes, die eine Seite desselben; das wahrhafte Denken, als Aufheben der Gegensätze überhaupt, läßt jene Bestimmung nicht mehr außerhalb seiner für sich bestehen; indem es, wie angeführt, die Gegensätze in ihrer ursprünglichen Einheit faßt, hat es eben in dieser Einheit die Beziehung auf sich, was die Unmittelbarkeit ist, immanent in ihm selbst.

— Diese Exposition wird klar gemacht haben, daß es, wie gesagt, nur der einfachen Reflexion auf das, was Solger als die wesentliche Natur des philosophischen Denkens aussagt, bedarf, um darin selbst das, was er davon unterscheiden will, ausgesprochen zu finden.

Wenn es nun ferner im Sinne der angenommenen Verschiedenheit der angegebenen Bestimmungen S. 125 heißt, „daß es eine Erfahrung der Offenbarung, d. i. eines göttlichen Daseyns, welches die Existenz sowohl schafft als aufhebt, und eine Philosophie neben einander giebt, das rührt bloß daher, daß wir nicht das Ewige selbst sind; in ihm ist Beides auf eine uns unbegreifliche Weise dasselbe," so ist dem Inhalte nach nichts dawider zu haben, daß von der Philosophie eine Mangelhaftigkeit ausgesagt wird, welche daher rührt, daß „wir nicht das Ewige sind." Doch wenn dergleichen gesagt wird, so liegt das Schiefe darin, als ob sich dieß nicht überall von selbst verstände, als ob es nicht überflüssig wäre, dergleichen zu sagen. Wenn auch in dem Erkennen der Offenbarung das Erfahren der Offenbarung selbst enthalten ist, so hat es darum weit bis dahin, daß „wir das Ewige wären," sogleich selbst nach Solger's eigener Bestimmung, daß das Offenbaren des Ewigen und das Erfahren der Offenbarung eine bestimmte Existenz ist.

Was aber die Unbegreiflichkeit betrifft, so ist dieß gleichfalls eines der vielen ohne allen Begriff in's Wilde hinein gebrauchten Worte. Sie ist nur darin vorhanden, daß das Erfahren eines göttlichen Daseyns immer außerhalb des Erkennens verlegt wird; wie gezeigt, enthält dieses an ihm selbst das, was ein von ihm Verschiedenes seyn soll. Die Begreiflichkeit und das wirkliche Begreifen aber ist nichts Anderes als eben die angegebene Reflexion, daß in dem Denken des Ewigen als Eines und desselben in den Gegensätzen selbst die Einheit des Erfahrens und Erkennens enthalten, ja ausgesprochen ist. — Man könnte meinen, daß die Behaup-

tung der Unbegreiflichkeit zurückgenommen sey durch die Art, wie (S. 173 unten und 174) das Denken gefaßt ist; daselbst ist bestimmt, daß es das Wesentliche und das Nichtige zugleich vorstellen müsse, was nur möglich sey, wenn es sich gegen beide gleichgültig verhalte, oder sie in ihrem Verhältnisse des Ueberganges denke; diese Gleichgültigkeit sey nicht die der bloßen Form, als welche sich an unendliche verschiedene Stoffe anschließen kann, sondern liege in der vollkommenen Einheit der Stoffe mit einander; durch ein solches Denken werde unmittelbar der ganze Stoff bestimmt, so daß dieses Denken, welches das Philosophiren ist, mit der Erkenntniß durch Offenbaren dasselbe sey. — Man sieht, daß hier dem Denken und dem Erfahren der Offenbarung eine Einheit zugeschrieben ist, welche vorhin das Unbegreifliche genannt wurde. — Auf dasselbe führen die im unmittelbar Vorangehenden gegebenen Bestimmungen von unserem Bewußtseyn, wenn sie näher analysirt werden; das Bewußtseyn bestehe eben darin, daß ein sich selbst Entgegengesetztes sich durch sein Erkennen mit sich selbst verbinde. Ist das Bewußtseyn freilich nicht für ein vollständiges Uebergehen der Natur und des Geistes in einander, wovon dort die Rede ist, anzunehmen; so kommt es doch, da es ausdrücklich durch sein Erkennen sich mit selbst verbindet, in sich zu der Einheit, welche mit dem Erfahren zusammenfällt.

Die Inkonsistenz in der Betrachtung dieser höchsten Gesichtspunkte kommt, wie vorhin bemerkt, offenbar daher, daß, was Begreifen, Denken, Erkennen ist, nur auf unbestimmte Weise vorausgesetzt, diese Vorstellungen nicht selbst analysirt und erkannt worden sind. — Dasselbe ist von einem andern Ausdrucke, vom an und für sich seyn zu bemerken; in dem Zusammenhange S. 171 und S. 172, wo sich die tiefsten Expositionen befinden, ist von dem Ewigen an und für sich, von der Existenz an und für sich gesprochen; es zeigt sich sogleich, daß dieß an und für sich nichts heißt, als das Abstrakte, Unwahre; das Ewige soll unserer Erkenntniß an und für sich unerreichbar seyn. — Das Ewige ist wesentlich als sich offenbarend, als Thätigkeit zu fassen; wenn es ohne Erreichbarkeit für die Erkenntniß, d. i. ohne Offenbaren und Thätigkeit vorgestellt wird, bleibt für dasselbe keine konkrete, sondern nur die Bestimmung eines Abstraktums übrig. Ebenso, indem die Existenz an und für sich als nur dasjenige bestimmt wird, was das Wesen nicht ist, das Nichts des Wesens; so erhellt, daß nur das Abstrakte, Erscheinende, Nichtige mit jenem An und für sich bezeichnet ist, — die Existenz nur allein, ohne den Zusammenhang mit dem, worin erst ihr An und für sich besteht, genommen. — Darin will ich nicht näher eingehen, daß bald das Ewige als die zu Grunde liegende Thatsache, welche geoffenbart wird, bald die Offenbarung selbst als diese Thatsache erscheint; nur die Analyse dessen, was Thatsache ist, wäre fähig, ihr Verhältniß zum Offenbaren wie zum Wesen und zur Begreiflichkeit wahrhaft zu bestimmen. — Wenn es überdieß bei Bestimmung der Fähigkeit des Erkennens darum zu thun seyn soll, nicht nur die Unbescheidenheit, sondern auch den Schein derselben zu vermeiden; so wäre es wohl in dieser wie in philosophischer Rücksicht vortheilhaft gewesen, die Ausdrücke von Gottes Existenz in uns, von dem Daseyn Gottes als einem unsere ganze Gegenwart durchdringenden u. s. f. wegzulassen. Gott in unmittelbare Verbindung mit Endlichem zu bringen, führt eine zu große Unangemessenheit mit sich, um nicht auffallend zu seyn. Ob Gott aber sich in uns überhaupt oder auch in unserem Erkennen „zur Existenz bringe," kann in Rücksicht auf Bescheidenheit eben keinen Unterschied machen. Daß in jenen unmittelbaren Verbindungen mit Endlichem Gott nicht in seiner Fülle, sondern in einem abstraktern Verstande genommen ist, giebt sich durch den andern Uebelstand kund, daß statt Gottes auch die Ausdrücke: das Ewige, das Wahre, das Wesen oder wesentliche Einheit abwechselnd gebraucht werden. Unter Gott aber ver-

stehen wir noch mehr als bloß das Ewige, das Wahre, Wesen u. s. f.

Ref. hat geglaubt, die Bemerkungen über den Gebrauch unentwickelter Kategorien darum vervielfältigen zu müssen, weil dieser Gebrauch von selbst bei populären Darstellungen vorhanden ist, wo er seine Nachtheile hat oder auch nicht hat, je nachdem ein gesunder Sinn und Geist den Gehalt liefert, darin herrschend ist, und über die Kategorien der Reflexion die Oberhand behält. Aber ein Anderes ist es, wenn die Darstellung philosophisch seyn, hiermit auf Denkbestimmungen beruhen soll. Selbst die Expositionen eines so gründlichen Denkers wie Solger sind der Verführung, Voraussetzungen von Vorstellungen zu machen, und die letzten Kategorien, auf welche es ankommt, nicht zu analysiren, nicht entgangen, und damit auch nicht den Uebelständen, die daraus erfolgen. Vollends ist bei anderen philosophirenden Schriftstellern insbesondere dieß Grundübel, die Kategorien, auf deren Gültigkeit Alles ankommt, wie Unmittelbarkeit, Denken, Erkennen, Vernunft, Begreiflichkeit u. s. f. als bekannt vorauszusetzen, durch und durch herrschend; dieser Manier gegenüber giebt es kein Mittel, zu einer Verständigung zu gelangen, denn sie ist das Gegentheil davon, ihre Grundbestimmungen verstehen zu wollen; eben deßwegen ist es selbst nicht möglich, sich mit ihr einzulassen, denn sie läßt nichts zu als Assertionen und natürlich nur ihre eigenen, und ist unwissend darüber, daß das, was sie für Gründe giebt, selbst Assertionen sind.

Aber bei dieser Darstellung von Solger's höchsten Bestimmungen der Idee und von der höchsten Stufe seiner philosophischen Entwickelung vermißt man etwa die Erwähnung der im vorigen Artikel vorläufig berührten Ironie, der man gerade hier, weil sie sonst als das Höchste genannt vorkommt, begegnen, ihren Sinn und Bestimmung exponirt, und gegen Mißverständnisse gesichert finden zu müssen glauben kann. Wie sie gewöhnlich vorkommt, ist sie mehr nur als ein berühmter, vornehm seyn

sollender Spuk anzusehen; in Beziehung auf Solger aber kann sie als ein Princip behandelt werden, und in diesem Sinne wollen wir sie hier noch näher vornehmen. Für diesen Behuf unterscheiden wir das spekulative Moment, welches in einer Seite der Ironie liegt, und sich allerdings in den betrachteten spekulativen Bestimmungen findet. Dieß ist nämlich jene Negativität überhaupt, die in der Steigerung bis zu ihrer abstrakten Spitze die Grundbestimmung der fichte'schen Philosophie ausmacht; im Ich = Ich ist alle Endlichkeit nicht nur, sondern überhaupt aller Gehalt verschwunden. Der höchste Anfangspunkt für das Problem der Philosophie ist mit dieser Steigerung allerdings zum Bewußtseyn gebracht worden, von dem Voraussetzungslosen, Allgemeinen aus soll das Besondere entwickelt werden — einem Princip, das die Möglichkeit dazu enthält, weil es selbst schlechthin der Drang der Entwickelung ist. Aber dieß Princip ist zunächst selbst eine Voraussetzung, und nur in seiner abstrakten und darum selbst nicht in seiner wahrhaften, nicht einseitigen Reinheit; ein Princip muß auch bewiesen, nicht gefordert werden, daß es aus Anschauung unmittelbarer Gewißheit, innerer Offenbarung, oder wie man es nennen mag, mit Einem Wort auf Treue und Glauben angenommen werde; die Forderung des Beweisens ist aber für die so vielen und zugleich so einfärbigen sogenannten Philosophien der Zeit etwas Obsoletes geworden. Die Schwierigkeit dabei ist, das Vermitteln des Beweisens mit jener Voraussetzungslosigkeit des Allgemeinen in der Idee zu vereinigen. Durch das, was als Beweisen erscheint, wird aber zugleich die Abstraktion des Allgemeinen zu einem Konkreten bestimmt, worin allein die Möglichkeit der Entwickelung liegt. In der fichteschen Philosophie ist jene Negativität in der einseitigen, endlichen Affirmation geblieben, welche sie als Ich hat. In dieser nur subjektiven Affirmation ist sie aus jener Philosophie mit Unverständniß des Spekulativen und Beiseitesetzung desselben von

Friedrich Schlegel aufgenommen, und aus dem Gebiete des Denkens so herausgerissen worden, daß sie direkt auf die Wirklichkeit gewendet zur Ironie gediehen ist, zum Verneinen der Lebendigkeit der Vernunft und Wahrheit, und zur Herabsetzung derselben zum Schein im Subjekt und zum Scheinen für Andere. Fichte selbst hat die Einseitigkeit seines Princips durch Inkonsequenz am Ende verbessert, und damit Sittlichkeit und Wahrheit in ihren Rechten erhalten. — Für jene Verkehrung der Wahrheit in den Schein hat die unschuldige sokratische Ironie ihren Namen müssen verkehren lassen; diese verdiente um so weniger, hierher gezogen zu werden, da, wenn wir die Seite ganz weglassen, nach welcher sie nur die anmuthige Sophisterei heiterer, wohlwollender Unterredung, der attischen Urbanität war, in welcher Plato und Aristophanes diese großen Meister sind, und sie nach dem Sinne nehmen, in welchem sie dem Sokrates in Beziehung auf seine wissenschaftliche Lehr-Manier zugeschrieben wird, sie dem Sokrates unrichtiger Weise, es sey zum Tadel oder zum Lobe, zugeschrieben worden zu seyn scheinen muß. Wenn sie vornehmlich darein gesetzt wird, daß Sokrates sein Einlassen in Ueberredung mit der Versicherung, nichts zu wissen, begonnen, und die Anderen, Sophisten, Gebildete und wer es sonst war, veranlaßt habe, vielmehr ihre Weisheit und Wissenschaft darzulegen, welche dann von ihm durch seine Dialektik in Verwirrung und zur Beschämung gebracht worden sey; so ist dieser Erfolg allerdings bekannt, aber zugleich gewöhnlich von der Art, daß er etwas Negatives und ohne ein wissenschaftliches Resultat bleibt; so daß die Eigenthümlichkeit und die große Wirkung des Sokrates in die Erregung des Nachdenkens und in die Zurückführung der Menschen auf ihr Inneres, auf ihre moralische und intellektuelle Freiheit zu setzen ist. Die Wahrheit, welche Sokrates nicht eigentlich lehrte, und welche seine Schüler von ihm gewannen, daß, was dem Menschen als wahr und richtig gelten solle, er aus seinem

eigenen Innern durch Nachdenken schöpfen und bewähren müsse, bezieht sich ganz allein auf jenes freie Selbstbewußtseyn des Geistes im Allgemeinen. Sonach muß uns jene als unwahr angesehene Einleitung des Sokrates, daß er versicherte, nichts zu wissen, keine Wissenschaft zu besitzen, vielmehr für ganz ernst von ihm gesagt, für ganz richtig und keineswegs für ironisch gelten; wir finden sie durch sein wirkliches Lehren und Treiben nicht widerlegt.

Ist nun Solger'n die Ironie, nach seinen eigenen Erklärungen, „keineswegs das schnöde Hinwegsetzen über Alles, was den Menschen wesentlich und ernstlich interessirt, über den ganzen Zwiespalt seiner Natur" (II. Bd. S. 514 in der Rec. über A. W. Schlegel's dramat. Vorl.), und verwirft er diesen Sinn der Ironie sowohl ausdrücklich, als derselbe sonst allen seinen Grundsätzen zuwider ist; so bleibt doch seine Bestimmung nicht ohne die Beimischung von etwas Schiefen, wie ich anderwärts (Grundlinien der Philosophie des Rechts S. 150) schon bemerkt habe, und was sich im Zusammenhang mit den spekulativen, oben explicirten Ideen noch in bestimmterem Lichte ergiebt. Was von der rein abstrakten Haltung der besprochenen spekulativen Kategorie der Negativität zu unterscheiden ist, ist der Reflex derselben auf das Besondere, auf das Feld, wo Pflichten, Wahrheit, Grundsätze beginnen. In diesem Uebergange ist es, wo die Ironie erscheint. „Die Mystik," heißt es I. Bd. S. 689, „ist, wenn sie nach der Wirklichkeit hinschaut, die Mutter der Ironie, wenn nach der ewigen Welt, das Kind der Begeisterung oder Inspiration." Wir haben das vorhin gesehen, was ebendaselbst S. 115 so ausgedrückt ist, daß es „eine unmittelbare Gegenwart des Göttlichen sey, die sich eben in dem Verschwinden unserer Wirklichkeit offenbare;" „die Stimmung, welcher dieses unmittelbar in den menschlichen Begebenheiten einleuchte, sey die tragische Ironie." Das Komische zeige uns ebenso „das Beste, ja das Göttliche in der menschlichen Natur,

wie es ganz aufgegangen sey in dieses Leben der Zerstückelung, der Widersprüche, der Nichtigkeit, und in dieser Gestalt erfreue uns das Göttliche, weil es uns dadurch vertraut geworden und ganz in unsere Sphäre verpflanzt sey; darum könne und müsse auch das Höchste und Heiligste, wie es sich beim Menschen gestalte, Gegenstand der Komödie seyn, und das Komische führe eben in der Ironie seiner Seits wieder seinen Ernst, ja sein Herbes herbei." Unmittelbar vorher hatte es geheißen, daß „das Höchste für unser Handeln nur in begrenzter endlicher Gestaltung da sey, daß es deßwegen so nichtig an uns, wie das Geringste, und nothwendig mit uns und unserem nichtigen Sinn untergehe, (denn in Wahrheit sey es nur da in Gott), in welchem Untergange es sich denn als Göttliches verkläre." Nehmen wir zuerst diese Erhebung und deren Empfindung, welche hier tragische Ironie genannt wird, so ist schon über das Verhältniß der beiden Bestimmungen, die hier in Beziehung kommen, das Nöthige bemerkt worden. Diese Erhebung selbst, für sich, was auch ihr Ausgangs-Punkt sey, ist nichts Anderes als die Andacht, und wenn es nur um populäre Darstellung zu thun ist, so bedarf es keiner großen Umschweife, um sie anerkennen zu machen. Auch in der Beziehung auf die antike Tragödie dürfen wir den Namen Andacht gebrauchen, da jene Kunstdarstellung ein Theil und Art des Kultus war, und da, wie rein und gesteigert die Andacht sey, sie überhaupt eine Erhebung zu Gott aus der Beschäftigung des Geistes mit den zeitlichen Interessen und Sorgen, und aus dem Unreinen des Gemüths, ist. Aber sie ist nur der Sonntag des Lebens, es folgen die Werktage; aus dem Kabinette des Innern tritt der Mensch zur besondern Gegenwart und Arbeit heraus, und es ist die Frage, wie sieht der Reflex des Göttlichen, das in der Andacht gegenwärtig ist, nun in dieser Welt aus? Daß der Werktag und die Thätigkeit in dieser Welt nur ein gottloses Leben sey und seyn könne, von dieser Ansicht ist Solger

weit entfernt, seine Theologie ist auch Moral (s. weiter oben), seine Philosophie darum zugleich Weltweisheit. Aber in dem angegebenen Zusammenhange erscheint der Reflex des Göttlichen in der Welt, „das Aufgehen desselben in dieses Leben der Zerstückelung, der Nichtigkeit u. s. f., wodurch das Göttliche uns vertraut und ganz in unsere Sphäre verpflanzt werde, — nur als die komische Ironie, — das Höchste und Heiligste als Gegenstand der — Komödie." Ohne in die Zergliederung dieser Art der Gestalt „des Höchsten und Heiligsten" näher eingehen zu wollen, erhellt so viel, daß zwischen der weltlichen Gegenwart dieser Art und zwischen jener Erhebung über das Endliche die Mitte fehlt, in welcher das „Höchste und Heiligste" als Sittlichkeit, Recht, Liebe und in jeder Tugend weltliche Gegenwart hat; wie Solger selbst überall den Staat, das gesammte sittliche Leben als Offenbarung Gottes betrachtet. Hier muß die Affirmation eine ganz andere Bestimmung erhalten als nur die einer subjektiven, gegen das Konkrete negativ beharrenden Affirmation. Wenn die Andacht aus ihrem geistigen Aufenthalt zu der weltlichen Wirklichkeit zurückkehrt, soll sie die Anerkenntniß von Pflichten und den tüchtigen Ernst zur Erfüllung derselben und des Lebensberufes mitbringen, und hieran, an diesen Früchten, muß sich wesentlich erkennen, ob sie selbst wahrhafter, durchdringender Art ist. Anderen mag es eingefallen seyn, auch für dieses Gebiet den Standpunkt der Ironie mitzubringen. Wohl müssen auch die sittlichen Gesetze, Handlungen, Gesinnungen u. s. f. in dem Gesichtspunkte des Endlichen betrachtet werden; „auch das Höchste ist für unser Handeln nur in begrenzter endlicher Gestaltung da," — aber die Andacht, obgleich Erhebung in eine höhere Region, ist, wenn sie, wie gesagt, rechter Art ist, weit entfernt, jene Gestaltungen mit der abstrakten Kategorie von „Endlichem" nur geringfügig oder verächtlich zu machen, und sich ironisch oder komisch dagegen zu verhalten.

Es ist eher komisch, eine bewußtlose Ironie, daß es Sol-

gern in der angeführten Recension von A. W. Schlegel's dramatischen Vorlesungen (II, S. 514) „sehr auffallend vorkommt, die Ironie, in welcher er den wahren Mittelpunkt der dramatischen Kunst erkennt, so daß sie auch beim philosophischen Dialog (wovon nachher) nicht zu entbehren sey, im ganzen Werke Schlegel's nur Einmal erwähnt zu finden; — die Ironie sey aber auch das Gegentheil jener Ansicht des Lebens, in welcher Ernst und Scherz, wie Schlegel sie annehme, wurzeln." Dasselbe ist Solger'n begegnet; in den spekulativen Expositionen der höchsten Idee, die er in der oben angeführten Abhandlung mit dem innersten Geistesernste giebt, erwähnt er der Ironie gar nicht, sie, welche mit der Begeisterung auf's Innigste vereint, und in deren Tiefe Kunst, Religion und Philosophie identisch seyen. Gerade dort, hätte man geglaubt, müsse der Ort seyn, wo man in's Klare gesetzt finden werde, was es denn mit dem vornehmen Geheimnisse, dem großen Unbekannten — der Ironie — für eine philosophische Bewandtniß habe. Wenn die Ansicht des Lebens, welche Schlegel annimmt, wie Solger sagt, das Gegentheil der Ironie ist; so ist ganz begreiflich, daß diese Schlegel'n daselbst, wenn er auch früher „annähernde Aeußerungen gethan," nicht eingefallen ist, da selbst Solger'n, weder bei seinen spekulativen und ernsten Expositionen, noch in den weiter in diesem II. Bde. enthaltenen Abhandlungen über die Idee des Staats und der Sittlichkeit, die Kategorie der Ironie und ihre Unverträglichkeit mit seinen gründlichen Ansichten des Lebens eingefallen ist. Wo es sich vom Konkreten, Ernsten und Wahren ernst und wahr handelt, bleibt dieses Princip von selbst fern. Bei Tieck, dessen Anhänglichkeit an die Ironie schon oben bemerkt worden, sehen wir das Aehnliche geschehen. Er giebt ein paar Mal (z. B. in der Novelle: Das Dichterleben) eine mit wahrer Begeisterung geschriebene Schilderung von der Vortrefflichkeit des Drama's Shakespeare's: Romeo und Julie; hier, wo philosophische Erörterungen ohnehin nicht zu erwarten waren, konnte man hoffen, an einem Beispiel den Punkt bezeichnet zu finden, der die Ironie in dieser Liebe und ihrem herben Schicksale ausmache; aber man findet daselbst die Ironie nicht erwähnt, so wenig als sie sonst Jemanden dabei leicht einfallen wird.

Wenn wir nun sehen, daß bei Solger die Art von Subjektivität, welche seine Ironie ist, die höchsten spekulativen Principien sowohl als die Grundsätze der konkretern Wahrheit ungefährdet läßt; so muß es doch, wegen der Mangelhaftigkeit der Form in den höchsten Bestimmungen, geschehen, daß auf eine andere Weise eine subjektive Seite sich hervorthut; was schon aus der Uebersicht des Ganzen der oben angegebenen Momente sich zeigt. Die erste Bestimmung ist, daß (II. B. S. 114, 175 und sonst) die Gottheit sich unmittelbar zu einer gegenwärtigen Thatsache erschaffe, welcher Moment für uns nur unter den Bestimmungen und Beziehungen der Existenz sey, in der wir befangen sind. Dieses Relative aber soll sich in uns in die Erfahrung und Wirklichkeit Gottes aufheben. Damit ist die Allgegenwart desselben in allem Endlichen ausgedrückt; aber mit diesem Erfahren-sollen sind wir zunächst nicht weiter, als mit Spinoza's Ausdruck, daß Alles sub specie aeterni betrachtet werden müsse; oder es ist dasselbe, was das fromme Gemüth thut, in allen natürlichen Dingen und Veränderungen, wie in den Begebenheiten des Kreises der menschlichen Dinge andächtig zu seyn, darin das Höhere, Gottes Finger und Gegenwart anzuerkennen und zu empfinden. Das Unbestimmte dieses Verhaltens wird erst durch das Erkennen zu bestimmtem Gehalt. Daß dieser wahr sey, dazu genügt Solger'n nicht die nur relative Erkenntnißweise, das sogenannte Erklären aus natürlichen Ursachen, welches an Endlichem fortgeht und im Kreise des Bedingten stehen bleibt, wie auch die Erkenntnißweise nicht, welche das Ewige nur zur Voraussetzung und damit zu einem abstrakten Allgemeinen macht. Solger unterscheidet diese Erkenntnißweisen ferner sehr gut von der philosophischen Erkennt-

niß, als welche innerhalb ihrer, indem sie den Fortgang der sich bedingenden Bestimmtheiten erkennt, zugleich denkend sie über ihre Endlichkeit hinausgehen, und ihre ursprüngliche Einheit daraus und zwar nothwendig hervorgehen sieht. Da Solger aber von diesem objektiven Seyn in der Wahrheit, von dem Erkennen der Gegensätze in der Einheit, und der Einheit in den Gegensätzen das scheidet, was er das Erfahren der göttlichen Thatsache nennt; ist für dieses doch wieder nur die „subjektive Empfindung und Andacht" zur Forderung zu machen, und das Erheben zum Bewußtseyn göttlicher Gegenwart auf eine Weise zu bewirken, wie dasselbe auf dem Wege der religiösen Erregung des Gemüths hervorgebracht wird; — gleich viel ob es wesentlich nur in Beziehung auf sich selbst, oder auch in der Beziehung auf das Philosophiren hervorgebracht werden solle. Auf solche äußerliche Weise allein kann daher nun Solger dieß Erfahren des Göttlichen zu bewirken suchen, da er nicht erkannt hat, daß es dem philosophischen Erkennen ebenso sehr als affirmatives Resultat wie als Grundlage und in der Thätigkeit des Fortgehens immanent ist.

In dem letzten Kapitel der betrachteten Abhandlung kommt Solger auf die Form des Vortrags zu sprechen, in welcher die Philosophie „ihrer aufgestellten Bedeutung und Bestimmung am besten solle genügen können," diese Form soll die dialogische seyn, — ein Mißgriff, der ihn seine ganze Laufbahn hindurch verfolgte, den wir ihn, trotz der Erfahrung, dadurch der Wirkung seiner vorgetragenen Ideen vielmehr im Wege zu seyn, hartnäckig behalten und nur Verstimmung daraus erndten sehen. Die dialogische Form hängt ganz mit jener Bedeutung der Philosophie zusammen, nur außerhalb ihrer selbst die Belebung der Idee in den Subjekten hervorbringen zu können. Wenn der aufgezeigte Hiatus zwischen dem wissenschaftlichen Denken und zwischen der Existenz der Wahrheit im Subjekt eine Stockung in der Erkenntniß wird; so geht in der an die empirische Menge

genommenen Richtung eine Stockung im angelegentlichsten Interesse der Wirksamkeit hervor, und daraus eine falsche Beurtheilung des Publikums und eine Verstimmung in dem Verhältnisse des Verf. zu demselben. Dieser trübere Zug geht durch die ganze Briefsammlung, und fügt sich hervordringend zur Charakterisirung der philosophischen und individuellen Stellung Solger's hinzu. Es giebt Zeiten, in welchen die Religion als ein öffentlicher von Allen und täglich anerkannter und bezeugter Zustand ist; hier kann es der Philosophie nicht einfallen, diesen festen Boden erst für das Leben und die Wissenschaft erschaffen zu wollen, sondern sie wird gleich daran gehen, den religiösen Inhalt nur der denkenden Vernunft anzueignen und deren eigenthümlichem Bedürfniß gleichfalls Befriedigung zu verschaffen. Andere Zustände aber können so aussehen, als ob Interesse und Glaube an höhere als sinnliche und zeitliche Wahrheit des täglichen Lebens als vertrieben oder verfälscht von der Eitelkeit des Verstandes und der Dumpfheit des Dünkels angenommen werden, und die Philosophie zunächst das Geschäft haben müßte, nur erst wieder eine Nachfrage und ein reines, nicht lügenhaftes Interesse für übersinnliche Gegenstände, und dann auch für die Philosophie hervorzubringen. Solche trübe Vorstellung von seiner Zeit sehen wir bei Solger in dem Briefwechsel nur zu häufig wiederkehren, und die wenige Aufmerksamkeit, mit welcher ihm seine Bemühungen für die Belebung des Sinnes für göttliche Dinge aufgenommen zu werden scheinen, vermehrt die Verstimmung seines Urtheils über das Publikum, das er nur unter dem Bilde sieht, welches er sich aus der nähern oder entferntern Umgebung macht, die sein Umgang berührt. Im Jahre 1815 schreibt er (S. 345) an die Frau v. Gröben: „Diese Art, Alles, was nur recht rein und wahrhaft schön ist, herabzusetzen, ist mir sehr wohl bekannt, und es geht mir so übel, daß ich sie oft bei Leuten finde, bei denen man sonst den erhabenen Eifer für das Herrlichste bewundert. — Um in den Augen der jetzigen Welt

und selbst der sogenannten Bessern etwas Rechtes zu gelten, muß man wenigstens nach einer Seite recht tüchtig bornirt seyn, irgend einer schwachen Neigung schmeicheln, das Wahre und Gute immer nur in einer verfälschten Gestalt sehen." — S. 359 an seinen Bruder: „Du glaubst nicht, wie es in unsern Gesellschaften, selbst unter Gelehrten, zugeht: man langweilt sich lieber und spricht über die albernsten Dinge, als daß Einer dem Andern seine Gegenmeinung sagt;" vorher hieß es: „Sie nehmen sich in Acht, selbst sich über irgend Etwas gründlich zu äußern, weil dabei nothwendig der Schein der Allwissenheit Gefahr läuft." Zu vielfach anderwärts (S. 410, 421, 462) kommen solche Klagen vor, um nicht zu fühlen, daß dieser Unmuth mehr als vorübergehende Stimmung ist. Noch aus dem Jahre 1818 (S. 607) lesen wir folgendes Resultat seiner Erfahrungen über seine Bekanntschaften: „Ich lebe in dieser großen Stadt fast wie auf einer wüsten Insel. Selbst derer, die ein beschränktes Privatinteresse bewegt, sind doch nur wenige, Alles Uebrige ist, wo es nicht auf das tägliche Brodt und die täglichen Austern geht, ein weiter stehender Sumpf. So sieht es in dieser „großen" Zeit aus. — Was dieses Geschlecht etwa noch mag, das sind müllnerische Rabenstein-Tragödien, — frömmelnde gedankenlose Beispielsammlungen darüber, daß es einen Gott giebt u. s. f. Und wenn sie nur durch so etwas hingerissen und erregt würden; so wäre doch noch ein Keim da! Aber nein! Diese Dinge wirken in Wahrheit so wenig wie unsere guten Sachen; man hat sich willkürlich vorgenommen, daß sie wirken sollen; es steht ja darüber geschrieben, daß darin vortreffliche tugendhafte Modegesinnungen enthalten seyen, diese muß man doch auch haben wollen, und das ist der einzige Grund, warum man sich selbst vorschwatzt, davon begeistert zu seyn! So sieht es in dieser „hoffnungsreichen Zeit" aus." Bei Gelegenheit, daß S. 686 Solger auf den Ref. zu sprechen kommt, äußert er sich: „Ich war begierig, was H. hier für einen Eindruck machen würde. Es spricht Niemand von ihm. Es durfte nur der dümmste Nachbeter hergekommen seyn, dergleichen sie gar zu gern einen hätten, so würde großer Lärm geschlagen, und die Studenten zu Heil und Rettung ihrer Seelen in seine Kollegien gewiesen werden. — Ich mache mir zuweilen den Spaß, recht dummdreist hineinzuplumpen, und das geht um so eher, als sie gar nichts Edles oder Tugendhaftes mehr von mir erwarten; was mich für mein Gelingen immer am meisten besorgt macht, das ist, daß ich keine neue Narrheit vorzuschlagen habe."

Man kann nicht ohne schmerzliche Empfindung solche Schilderung der bis zum Aeußersten gehenden Verstimmung und des Ueberdrusses an dem Geiste sehen, dessen Bild Solger sich aus seiner Erfahrung gemacht hat. Will man sich freilich an das halten, was in dem öffentlichen Verkehr, in Literatur-Zeitungen, oder auch auf dem Theater u. s. f. häufig am beliebtesten und am gerühmtesten zu seyn pflegt; so wird man solche Schilderungen etwa nicht zu grell und solche Empfindungen nicht ungerecht finden. Was es auch mit dem eigenthümlichen Geiste der Stadt, in dessen Anschauung Solger lebte, für eine Bewandtniß habe; so möchte man Solger'n gewünscht haben, daß die Erscheinungen des Umganges und des gesellschaftlichen Treibens und Redens ihn weniger frappirt, und daß er sie von seiner Phantasie und Empfindung mehr abgehalten hätte, wenn es freilich nicht angeht, alle Verhältnisse und Begegnungen zu vermeiden, in welchen die Plattheit oder Rohheit solcher Erscheinungen sich zuträgt oder plump aufdringt. Zur Verminderung der Reizbarkeit dagegen mußte die Betrachtung beitragen, daß die Weise der äußerlichen Geselligkeit und des literatischen Treibens, das sich am lautesten macht, für sich nicht nur, sondern oft auch in Beziehung auf die Individuen selbst, die sich darin bewegen, eine Oberfläche ist, unter welcher sie noch einen nicht erscheinenden Ernst und das Bedürfniß, denselben, aber ohne ihn auszu-

stellen oder auszusetzen, unbeschrieen und gründlich zu befriedigen, haben können. Wo aber solches Bedürfniß nicht vorhanden, und der ganze Zustand des wissenschaftlichen und überhaupt des geistigen Interesses durch und durch zu einer gleißenden Oberfläche geworden, wie Solger solche Anschauung vor sich hat, da ist solche gründliche Verflachung ihrem Schicksal, dem Glücke ihrer Eitelkeit, zu überlassen. Indem Solger dieses Bild seiner Erfahrung zu mächtig in sich seyn läßt, mußte er das tiefere Bedürfniß, das in seiner und jeder Zeit vorhanden ist, verkennen, und sich abhalten lassen, seine Thätigkeit und Arbeit nur nach der Stätte, die derselben würdig ist, zu richten, daselbst seine Wirkung zu suchen und zu erwarten. Er kehrt zwar öfters auch zu heiterem Muthe zurück, wie S. 413, wo er darauf, daß vom Erwin „eben fast Niemand Notiz nehme," sagt: „Wir müssen also uns und den Musen schreiben, und, nicht zu vergessen, unseren Freunden." So fängt er auch S. 509 mit einem Ausdruck besserer Ueberzeugung an, nämlich daß die wahre Philosophie nur im Stillen — wirken könne, aber es ist hinzugesetzt, im Stillen und gleichsam unbewußt, weil es „immer sehr wenige Menschen gebe, die nur dahin zu bringen seyen, daß sie das Einfache und Reine als das Höchste erkennen. Sie wollen Schwung und Pomp und außerordentliche, unerhörte Herrlichkeiten, die sie sich doch nur aus den Lumpen der gemeinen Gegenwart zusammensetzen." „Darum," ist dann fortgefahren, „bleibe ich immer dabei, daß sich die Philosophie am besten in ihrer ganzen Wirklichkeit darstellt durch das Gespräch, und daß dieß ihr bestes Mittel bleibe, auf Menschen lebendig zu wirken." Die zuerst genannte Stille, in welcher die Philosophie gedeihe, hätte eher auf das entgegengesetzte Resultat führen können, bei der Absicht des Wirkens vielmehr jene, wenn auch Wenigen, im Auge zu haben.

Bei jener Stimmung kann es nicht wundern, Solger'n sich die Popularität zum wesentlichen Ziele machen zu sehen;

„besonders will ich aber," heißt es I. B. S. 385, „der Welt das Herz rühren über Religion; der Himmel helfe mir nur zu einer recht eindringenden Darstellung, damit ich nicht ganz in den Wind rede;" oder noch im Jahre 1818 (I. B. S. 593): „Einen Gedanken hege ich mit großer Liebe — es ist der, einen populären Unterricht über Religion, Staat, Kunst und die allgemeinsten sittlichen Verhältnisse von meiner Philosophie aus zu schreiben, so daß sich Ungelehrte, Weiber und die erwachsene Jugend daraus belehren können." Was er für das Mittel der Erhebung ansieht, ist in Folgendem (I. B. S. 316) angegeben: „Ich glaube durch Erfahrung gewiß zu seyn, daß in der heutigen Welt den Menschen ein Blick auf's Höhere noch am ersten durch die Kunst abgelockt wird, und daß diese sie in das Innere der Dinge zuerst hineinzieht." Hätte es seine Richtigkeit mit solchem Urtheile der Verzweiflung, wäre es mit einer Zeit wirklich so weit gekommen, daß man es nur darauf anlegen könnte, den Menschen einen Blick auf's Höhere abzulocken; so müßte man noch mehr an der Wirksamkeit der Mittel dazu, der Kunst oder Philosophie oder was es sey, verzweifeln. Der Zusammenhang von Denken, Leben, Kunst ist so gedacht (II, S. 620): „Ich möchte gern das Denken wieder ganz ins Leben aufgehen lassen; — daher kam es, daß ich mir die künstlerische dialogische Form gleich als mein Ziel hinstellte, — fast glaube ich nun, daß ich Etwas unternommen habe, was die Zeit nicht will und mag. Man will nicht leben, sondern vom Leben schwatzen; — hat doch Keiner, der in unserer Zeit etwas recht Lebendiges leisten wollte, wie Novalis, Kleist u. s. w., durchkommen können!" — Es ist oben gezeigt, daß Solger die eigenthümliche Lebendigkeit, welche die Natur der denkenden Idee in ihr selbst enthält, mißkannt hat, obgleich schon Aristoteles so tief und innig sie als die höchste Lebendigkeit faßte. Dieser Alte sagt (Metaphys. XI, 7): Die Thätigkeit des Denkens ist Leben; Gott

aber ist die Thätigkeit; die für sich selbst seyende Thätigkeit aber ist dessen vollkommenes und ewiges Leben. — Wenn aber von dem künstlerischen Bewußtseyn des „recht Lebendigen" die Rede seyn, und ein Moderner und Deutscher als Exempel angeführt werden sollte, und nicht Goethe etwa, der wohl das „recht Lebendige" geleistet, und auch hat „durchkommen" können, angeführt ist, sondern Novalis! sondern Kleist! — so wird man hieraus inne, daß nur ein durch reflektirendes Denken vielmehr in sich entzweit bleibendes, sich selbst störendes Leben gemeint ist. Denn was sich als die Individualität von Novalis zeigt, ist, daß das Bedürfniß des Denkens diese schöne Seele nur bis zur Sehnsucht getrieben, und den abstrakten Verstand weder zu überwinden, noch ihm auch zu entsagen vermocht hat. Dieser ist dem edlen Jüngling vielmehr so in's Herz geschlagen, mit solcher Treue kann man sagen, daß die transcendente Sehnsucht, diese Schwindsucht des Geistes, sich durch die Leiblichkeit durchgeführt, und dieser konsequent ihr Geschick bestimmt hat. — Die in der Entzweiung bleibende Reflexion der kleistischen Produktionen ist oben berührt worden; bei aller Lebendigkeit der Gestaltungen, der Charaktere und Situationen, mangelt es an dem substantiellen Gehalt, der in letzter Instanz entscheidet, und die Lebendigkeit wird eine Energie der Zerrissenheit und zwar einer absichtlich sich hervorbringenden, der das Leben zerstörenden und zerstören wollenden Ironie.

Schon aus dem Jahre 1800 ist aus Solger's Tagebuche eine Stelle (S. 15) gegeben, worin er den Vorsatz ausspricht, ein Buch in Dialogen zu schreiben, und noch unter seinem Nachlasse (im II. Bde. dieser Sammlung) findet sich ein spekulativer Aufsatz in dialogischer Form verfaßt. Man kann nicht in Abrede stellen, daß sich der platonischen Meisterschaft im Dialog noch in jetzigen Zeiten würdig nacheifern und damit große Wirkung und Anerkenntniß hervorbringen lassen mag. Doch protestirt Solger ausdrücklich dagegen, daß er Plato habe nachahmen wollen; aber die Nachahmung einer Methode kann doch nichts Anderes heißen, als, was an ihr zweckmäßig und richtig ist, ausüben. Allein Solger hat die plastische Form, welche der Dialog allein durch die Eigenschaft, die Dialektik zur Seele zu haben, gewinnen kann, nicht aufgenommen, sondern ihn in das Gegentheil der plastischen Form, in die Konversation umgewandelt, wodurch aller Vortheil jener Form für abstrakte Materien, die strenge Nothwendigkeit des Fortgangs mit einer äußerlichen Belebung begleitet, verloren gegangen, und nur der Nachtheil, ermattende Breite des Vortrags, ein lästiger Ueberfluß, die Gestalt der Zufälligkeit des Vorgetragenen, die Störung oder Unmöglichkeit, den Faden des Raisonnements festzuhalten und zu übersehen, hereingebracht worden ist. Der eine der Freunde hält (I. Bd. S. 353) die Gespräche des Erwin für schwer. „Sie müssen schlechterdings, durch welche Mittel es sey, die künftigen verständlicher machen." Ein Anderer sagt ihm noch spät (S. 741) in auch sonst nicht heiterem Zusammenhange: „Bis jetzt verstehe ich noch das straßburger Münster besser als deinen Erwin." Das beste Mittel, den Inhalt Erwin's verständlicher zu machen, wäre die schlichte Exposition in zusammenhängendem Vortrag gewesen; die Gedanken des ersten Theils, der sich mit Widerlegung früherer Definitionen und Standpunkte, das Schöne zu betrachten, beschäftigt, ließen sich wohl auf wenigen Blättern deutlich und bestimmt vortragen: so würde leicht zu fassen seyn, was bei der schweren Mühe des Durchlesens der Gespräche kaum erfaßt wird. Der erstere der Freunde äußert in demselben Zusammenhang, um Solger'n die Bemühung um Verständlichkeit näher an's Herz zu legen: „Nicht Plato's Parmenides, Euthydem (?), Timäos haben seinen Ruf hauptsächlich gegründet, nicht durch diese schweren Dialoge hat er weit verbreitet gewirkt, nicht darum den Beinamen des Göttlichen erhalten, nicht mit dem mühsam zu Ergründenden die Seele erneuet und wiedergeboren; weit mehr durch den Phädon, das

Gastmahl und die bei der großen Tiefe so sehr verständliche Republik." Für eine hiervon abweichende Ansicht möchte ich mich auch auf das Zeugniß der Geschichte berufen, daß nämlich Plato's Lehre, wie sie im Parmenides und Timäus vornehmlich vorgetragen wird, zu Eckſteinen der alexandrinischen Philosophie geworden ist, welche der Ausbildung des höheren christlichen Lehrbegriffs, insofern er die Erkenntniß von der Natur Gottes enthält, wesentlichen Vorschub gethan hat. Das Schwere jener Dialoge, durch welche Plato diesen großen Einfluß gehabt, liegt in der Natur des tiefen Gehalts; aber dieser allein ist es, der in die Erleuchtung des Christenthums eingedrungen, und darin sich so mächtig bewiesen hat; die Art, wie er in jenen Dialogen vorgetragen wird, ist ihm angemessen; es ist die abstrakteste, strengste, von aller Konversationsmanier entfernteste. — Wir haben in modernen Sprachen Meisterwerke des dialogischen Vortrags (man braucht nur auf Gagliani, Diderot, Cousin und Rameau zu verweisen); aber hier ist die Form gleichfalls der Sache untergeordnet, nichts Müßiges; die Sache ist ferner kein spekulativer Inhalt, sondern eine solche, welche ganz wohl ihrer Natur nach Gegenstand der Konversation seyn kann. In jener plastischen Form Plato's behält Einer der Unterredenden den Faden des Fortgangs in der Hand, so daß aller Inhalt in die Fragen, aber in das Antworten nur das formelle Zustimmen fällt; der Belehrende bleibt leitender Meister, und giebt nicht Auskunft auf Fragen, die man ihm machte, oder Antworten auf vorgebrachte Einwendungen. Die Stellung ist die umgekehrte der Vorstellung, die man sich von der sokratischen Methode (wie man auch die Einrichtung des Katechismus nennt) etwa macht; nicht der Unwissende fragt, und die Personen des Dialogs, außer jenem Einen und zwar Fragenden, benehmen sich nicht mit derjenigen Selbstständigkeit, welche das einer herüber und hinüber gehenden Konversation zukommende Recht, seine besonderen Ansichten mit Gründen zu behaupten, die

entgegengesetzten zu widerlegen oder aus deren Gründen für sich Vortheile zu suchen, gewährt. Solches Verfahren des Raisonnements, welches wohl in der Konversation vorherrschend seyn darf, ist von den Alten Sophistik genannt worden. An der von Platon ihr entgegengesetzten Dialektik ist jene Form des Dialogs ein Aeußerliches, welches nur die Lebendigkeit der Zuhörer herbeibringt, die Aufmerksamkeit nicht bloß auf das Resultat oder die Total-Vorstellung zu richten, sondern zur Zustimmung für jede Einzelnheit des Fortgangs aufgeregt zu werden. Die episodische Anmuth, welche mit dieser Form gleichfalls herbeigeführt wird, ist nur zu oft so verführerisch, daß Viele bei den Einleitungen stehen bleiben, bei der aber so sehr damit kontrastirenden Trockenheit der logischen Abstraktionen und der Entwickelung derselben ermattend, nicht in diese hineingehen, und doch meinen, den Plato gelesen und seine Philosophie inne zu haben. Jenes Verhältniß der Hauptperson zu den Nebenpersonen führt aber, damit das Zustimmen nicht etwas Kahles und ein lahmer Formalismus sey, die Nöthigung mit sich, daß jede einzelne Bestimmung und Satz einfach und im strengsten Zusammenhange exponirt sey. Solche plastische Form des Fortgangs ist nur möglich durch die bis zum Einfachsten durchgedrungene Analyse der Begriffe. Nach dieser wesentlichen Bestimmung spekulativen Vortrags ist Aristoteles in seinen Entwickelungen ebenso plastisch, so daß, wenn man den gediegenern Dialogen Plato's die Form des Fragens nähme und die Sätze in direkter Elokution an einander reihte, man ebenso sehr aristotelische Schriften zu lesen glauben würde, als man aristotelische Schriften durch Verwandlung der Reihenfolge von Sätzen in die Form von Fragen zu Abschnitten platonischer Dialoge würde machen können.

Ich begnüge mich mit diesen allgemeinen Bemerkungen über den Dialog; es würde tädiös seyn, sie mit Beispielen aus dem in diesem Nachlasse enthaltenen philosophischen Gespräche zu belegen, oder dafür zu Erwin und den im Jahre 1817 von

Solger'n herausgegebenen philosophischen Gesprächen zurückzugehen. Von jenem Dialoge: Ueber Seyn, Nichtseyn und Erkennen (II. Bd. S. 199 — 262), mag nur angeführt werden, daß sich darin, wie schon aus dem Titel erhellt, Solger's philosophische Laufbahn zur Erhebung in die Betrachtung reiner spekulativer Gegenstände vollendet. Bei diesem Versuch tritt außer dem Störenden der Konversations-Form gleichfalls der früher bemerkte Uebelstand ein, daß die Abstraktionen von Seyn und Nichtseyn mit den konkreteren Bestimmungen, wie z. B. Erkennen vermischt sind; die Hauptsätze sind solche unangemessene Verbindungen, wie die, daß das Nichtseyn das Erkennen sey, das Erkennen ein Nichtseyn des in's Unendliche besondern Seyns, damit aber auch das Allgemeine u. s. f. Sonst aber ist der allgemeine Begriff der Evolution der Idee, daß sie in jedem Punkte ein Synthesiren, Rückkehr zu sich ist, wie überhaupt der spekulative Charakter des Begriffs darin herrschend. Solger scheut nicht, die Einheit von Seyn und Nichtseyn auszusprechen; es kommt vor, daß das Erkennen mit dem Seyn vollkommen Eins, nur daß das Eine das ist, was das Andere nicht ist: S. 224, daß das Allgemeine und das Besondere nothwendig vollkommen Eins ist, da eben das Allgemeine nichts Anderes ist als das Nichtseyn des gesammten Besondern (S. 245). Man sieht, daß es an der spekulativen Kühnheit, den Widerspruch zu denken, der nach der traditionellen Logik nicht denkbar und noch weniger existirend seyn soll, so wenig fehlte, als an der spekulativen Einsicht, daß die Idee wesentlich den Widerspruch enthält. Nur ist dieser in den angeführten Ausdrückungen in seiner ganzen Schroffheit festgehalten, so daß er wie ein Bleibendes erscheint, und nicht sein ebenso unmittelbar wesentliches Verschwinden damit verknüpft ist, was seine Auflösung ist, und ihn zugleich der Vorstellung, wie dem Denken, erträglich macht. Aber auch jene schroffen Ausdrücke des Widerspruchs sind für sich wichtig, damit, wenn man vom Auf-

lösen des Widerspruchs, vom Versöhnen des Denkens mit sich selbst, von dessen Befreitwerden aus und in dem Widerspruch sprechen hört, man von der Vorstellung entfernt werde, als ob solches Auflösen und Versöhnen, und irgend ein Affirmatives, Vernunft und Wahrheit überhaupt, ohne die Immanenz des Widerspruches statt haben könne.

Zu dem Umfange der philosophischen Meditationen Solger's muß noch die Philosophie des Rechts und Staats angeführt werden, über welche im zweiten Bande drei früher ungedruckte Aufsätze gegeben sind. Obgleich sie aphoristisch und zum Theil nicht vollendet, wohl zunächst zum Leitfaden seiner Vorlesungen über diese Materie dienen sollten; so läßt sich daraus die Tiefe der Gedanken sattsam erkennen, und die gründliche Ansicht ist bestimmt genug gezeichnet, um sie sowohl nach der allgemeinen Idee als nach den besonderen Kategorien, die über Recht, Staat, Verfassung in Betracht kommen, vor dem auszuzeichnen, was über diese Materien die laufenden Principien ausmacht. Ref. hat sich gefreut, bei Durchlesung dieser Aufsätze sich fast in Allem übereinstimmend mit ihrem Inhalte zu finden.

Es folgen noch einige ungedruckte Aufsätze und an des Königs Geburtstag gehaltene Reden, darunter eine lateinische. Solger's Fertigkeit in gerundeter, klarer und zugleich gedankenvoller Diktion giebt diesen Aufsätzen einen besondern Werth. Man muß es den Herausgebern Dank wissen, daß sie die gehaltvolle Vorrede Solger's zu seiner Uebersetzung des Sophokles, und die in den wiener Jahrbüchern erschienene, ebenso gewichtige, mehr noch in dem, was hin und wieder darin ausgeführt ist, als in den Widerlegungen interessante Beurtheilung der A. W. Schlegel'schen Vorlesungen über dramatische Kunst und Literatur hier haben abdrucken lassen. Den Beschluß machen Aufsätze aus dem Gebiete des geistvollen klassischen Studiums, welchem sowohl für sich als in Beziehung auf Philosophie Solger seine Neigung und Arbeitsamkeit früh zugewandt und während

seiner ganzen Laufbahn erhalten hat. Die mythologischen Ansichten sind ein Aufsatz, der von Hrn. Prof. Müller in Göttingen aus Solger's Heften und handschriftlichen Sammlungen redigirt ist, und so reichhaltig er ist, doch nur wenig von dem enthalten konnte, worauf Solger es angelegt und vielfache Vorbereitungen gemacht hatte. Eine von Solger'n selbst ausgearbeitete Abhandlung: Ueber die älteste Ansicht der Griechen von der Gestalt der Welt, geht Voß'ens bekannten Aufsatz über diesen Gegenstand durch, wo es sich zeigt, wie dieser leidenschaftliche Polterer bei seinem Pochen auf Historie und Genauigkeit der Daten sich erlaubte, seine an und für sich kahlen Vorstellungen mit selbstgemachten Erdichtungen auszustatten. Die vielen von Solger für die Geschichte der Religionen aus der Lektüre und der Meditation gesammelten Materialien waren für eine umfassende Arbeit über diesen Gegenstand bestimmt; sein Interesse greift tief in die verschiedenen streitigen Ansichten und Behandlungsweisen der Mythologie in neueren Zeiten ein; Briefe aus den letzten Monaten seines Lebens (s. I. Bd.), in denen er mit seinem Freunde v. Hagen etwas scharf zusammentrifft, betreffen noch diesen Gegenstand; doch unter dem Reichthume und der Mannigfaltigkeit der Materien hat dieses, wie noch viel Anderes, seinem allgemeinen Inhalte oder auch der Persönlichkeit nach Interessantes, wie die reiner und zarter Empfindungen vollen Briefe an seine Gattin in dieser Anzeige müssen übergangen werden, welche von dem, was hier aus dem familiären Kreise der persönlichen Bekanntschaft durch den Druck vor das Publikum gebracht, und so der Beurtheilung ausgestellt worden ist, nur dasjenige hat aufnehmen sollen, was nicht sowohl die persönliche, mit welcher auch Ref. noch in Berührung zu kommen die Befriedigung gehabt hat, als die wissenschaftliche Individualität näher zu bezeichnen dienen konnte.

Gedruckt bei den Gebr. Unger.

NOV 16 1916

COLUMBIA UNIVERSITY
0032249446

193 H36
Hegels
Werke
I
15-16